

Из истории русской общественной мысли

ПОЛЮСА ЕВРАЗИЙСТВА

Л. П. Карсавин (1882—1952), Г. В. Флоровский (1893—1979)

Евразийство основали объединившиеся «на некотором общем настроении и мироощущении» весьма разные по подходам и научным интересам люди: философ и богослов Г. В. Флоровский, лингвист и культуролог Н. С. Трубецкой, географ и политолог П. Н. Савицкий, музыковед и публицист П. П. Сувчинский. Кроме общего настроения и мироощущения их, пожалуй, объединяло еще одно качество, чрезвычайно характерное для этого выбитого поколения деятелей русской культуры, еще успевших получить образование и сформироваться как личности в старой России, но как профессионалы вынужденных работать уже в совершенно иных условиях. Это качество — необычайная широта культурных интересов и внушительный масштаб личности. О характере этого поколения, а значит, и об удивительном воспитывающем потенциале «канунной» русской культуры мы можем судить по тем немногим, оставшимся несломленными, как, например, А. Ф. Лосев и М. М. Бахтин или Н. И. Вавилов и Н. Д. Кондратьев. К этому же поколению принадлежат и величайшие наши поэты XX века, правда, в отличие от ученых уже успевшие заявить о себе в предреволюционные годы: это родившиеся в 1889—1892 годах А. Ахматова и Б. Пастернак, М. Цветаева и О. Мандельштам. А о том, какие личности (и сколько) сгорели в пожаре гражданской войны и террора, мы можем только гадать, так же как и о том, что быть могло, но не могло.

Объединившиеся в первом своем сборнике «Исход к Востоку» (1921) молодые ученые видели свою цель в нащупывании и прокладывании путей для некоторого нового направления, которое они обозначили, «может быть, не очень удачным, но бьющим в глаза» термином «евразийство». Собственно евразийцем, по признанию Г. Флоровского, можно было считать тогда только П. Савицкого (кстати, несомненно повлиявшего на формирование взглядов Л. Н. Гумилева, с которым он в начале 50-х годов сидел в мордовских лагерях), общее же настроение, пронизывающее это и последующие евразийские издания, можно характеризовать как антизападничество. «Ни с кого не желая снимать... ответственности, — резко сформулировал эту позицию П. Савицкий, — евразийцы в то же время понимают, что сущность, которая Россией... была воспринята и последовательно проведена в жизнь, в своем историческом, духовном происхождении не есть сущность русская. Коммунистический шабаш наступил в России как завершение более чем двухсотлетнего периода „европеизации“². Если сменовеховцы, обнаружив логическую связь коммунистической идеологии с господствовавшим до революции умонастроением русской интеллигенции, сделали вывод о необходимости признать практику большевизма, то евразийцы, напротив, сделали из наличия этой связи вывод о глубокой порочности господствовавшего интеллигентского умонастроения, указав на корни его в западничестве. Западничество, по мнению евразийцев, — такая идеологическая установка, которая побуждает видеть в Европе лишь плоды цивилизации и не обращать внимания на скрывающиеся за ними творческие процессы. Это побуждает учиться не творчеству, не искусству оформления органических содержаний, но подражанию готовым формам, а значит, и их фетишизации, что ведет к атрофии творческих потенций, деградации культуры и всплеску утопических настроений.

Из всех евразийцев Г. Флоровский больше всего сделал для выяснения философских основ утопизма (идя здесь вслед за своим любимым другом и учителем П. И. Новгородцевым) и показал,

Составление А. В. СОБОЛЕВА и И. А. САВКИНА. Вступительная статья А. В. СОБОЛЕВА. Комментарий Г. МАЖЕЙКИСА, И. А. САВКИНА, А. В. СОБОЛЕВА.

¹ «N. S. Trubetzkoy's letters and notes». The Hague — Paris. 1975, p. 21.

² «Евразийский Временник» (Берлин), 1925, № 4, стр. 16.

что такой основой является органическое мирозерцание, триумфальное шествие которого в Европе он видел прежде всего в мышлении романтиков и Гегеля. Дело здесь не в противопоставлении организма механизму, а в том, что дух понимается не как сверхприродный Абсолют, а как органически взаимосвязанное целое, развивающееся по собственным «природным» законам. Достаточно назвать этот дух Богом — и суть христианства разрушится, и путь к абсолютному будет пролегать только через слияние с посясторонним «целым». Не борьба Бога и дьявола в сердцах людей, а борьба «нового» со «старым» станет определять ход истории. И как отдаленное следствие — проблемы истины, добра и красоты будут вытеснены проблемами политическими. Г. Флоровский всячески старался отвлечь евразийцев от бесплодной, по его мнению, захваченности текущей политикой, обратить их взор к миру культуры. «От грохота вселенской бури, — предупреждал он, — не подобает преждевременно и малодушно упадать в апокалиптический транс. Это еще не последние времена. Метафизическая буря бушует издревле, и чуткий слух во все времена и сроки слышит ее и сквозь пелену благополучия. Хронологический предел не любопытен для углубленного духа»³.

Но не каждому дано было сохранить взгляд на события с точки зрения вечности и не быть захваченным злобой дня. Тем более когда эта злоба ежедневно и ежечасно перемальвает твоих родных и близких, твою страну и культуру. Впав в отчаяние от утраты русской культурой волевого начала под воздействием идеологии европоцентризма, некоторые евразийцы вместо трудной и долгой работы по просветлению и укреплению религиозных основ русской культуры в видах будущего возрождения России принялись за сочинение идеологических систем, чтобы ими вооружить новых людей, выброшенных на поверхность революционными событиями. Этатизм и «органическое мирозерцание» и послужили тем полем, на котором начались уступки марксистской идеологии. Флоровский же уже в 1923 году увидел опасность мировоззренческого сдвига и разошелся с бывшими друзьями. Для его же собственного творчества евразийский период оказался чрезвычайно плодотворным. Именно тогда он продумал свои главные темы и предпринял пересмотр истории русской культуры в свете случившейся катастрофы. В этом смысле его фундаментальный труд «Пути русского богословия» (который Н. А. Бердяев считал более подходящим назвать «Беспутья русского богословия») является главным творческим итогом раннего евразийства.

К середине 20-х годов одним из главных идеологов евразийства становится Л. Карсавин. Его очень настойчиво вводил в евразийскую среду П. П. Сувчинский, преодолевая сопротивление Н. С. Трубецкого. «Все недостатки Карсавина, — уговаривал Трубецкого Сувчинский в апреле 1924 года, — я очень хорошо знаю. Но знаю и то, что в будущем придется еще страшно бороться с латинством. И в этом отношении он ни с кем не сравним. Мне кажется, что ради этой цели — можно многое «попустить»...»⁴. «Я думаю, — продолжал он настаивать в мае, — привлечь Карсавина т о л ь к о к а к с п е ц а...»⁵.

Несмотря на то, что Карсавина принимали безоговорочно и только на роль высококвалифицированного исполнителя, он в глазах многих скоро превратился в главного выразителя духа евразийства. Это произошло потому, что переломилась ситуация.

В том самом апреле 1924 года, когда решался вопрос о подключении Карсавина к евразийству, началась активная работа по подключению самого евразийства к более могущественному «целому», и идеи «тотализации», «индивидуальности как момента симфонической личности», «индивидуальной личности как личности социальной», «воли народа» и т. п. оказались более ко двору.

Чекистская провокационная организация «Трест» начала внедряться в евразийство с помощью П. С. Арапова, личность которого может служить символом парижской ветви евразийства второй половины 20-х годов. (Позднее Арапов мученически погиб на Соловках.) П. Савицкий охарактеризовал его следующим образом: «Палка Арапова, с которой он не расставался, была в евразийской среде столь же общеизвестна, как и его улыбка (очень привлекательная, со скрытой жестокостью и цинизмом). В руках талантливого автора каким ярким героем романа мог бы стать Арапов — изысканный «аристократ», человек с несомненной склонностью к богословию и философии и несомненными чертами чекиста! «От патристики до чекистики» — вот лозунг, который относится к нему более чем к кому-либо другому»⁶. Летом 1924 года «Трест» организует Арапову «нелегальную» поездку в СССР, о которой он делает благоприятный доклад евразийцам и генералу А. П. Кутепову, а осенью того же года он привел к евразийцам гвардейца

³ Флоровский Г. В., «Метафизические предпосылки утопизма» («Путь» (Париж), 1926, № 4, стр. 31).

⁴ ЦГАОР, ф. 5783, оп. 1, ед. хр. 359, л. 81 об.

⁵ Там же, л. 84 об.

⁶ Там же, л. 107 об.

П. Н. Малевского-Малевича, получившего от богатого англичанина Г. Н. Сполдинга «в безответственное распоряжение на русское дело» 10 тысяч фунтов стерлингов (по тогдашнему курсу около 100 тысяч золотых рублей), и П. Н. Малевский-Малевич согласился тратить эти деньги на евразийское движение⁷.

Эти деньги, а также открывшиеся якобы возможности влиять на внутрirosсийские процессы, многих евразийцев ослепили, а других, догадывавшихся о реальном положении дел, соблазнили надеждой «переиграть» ГПУ. «Я думаю, что он, — писал, например, о П. Н. Савицком его прежний сотрудник, скрывшийся за инициалами А. Б., — не ошибается в своих российских сотрудниках, но он уверен в том, что не они, а он их проведет... Ему нужны штыки, которые поддержат его идеологию при крушении идеологии марксистов. Эти штыки он видит в руках беспринципной чекистской армии, которая сможет стать проводником евразийства... Сменить идеологию без смены лиц — вот к чему стремится столотубивый кормчий корабля»⁸.

С ноября 1928 года в Париже на деньги, полученные П. Н. Малевским-Малевичем, начинает выходить газета «Евразия», от которой сразу же отшатнулись основоположники евразийства П. Н. Савицкий и Н. С. Трубецкой — настолько пробольшевистской, почти просталинской была эта газета. Еще в сентябре 1925 года ничего не подозревавший о связях с ГПУ Н. С. Трубецкой писал П. П. Сувичинскому и П. Н. Савицкому о глубоком неблагополучии в евразийском движении. «Меня просто пугает, что с нами происходит. Я чувствую, что мы забрались в трясиину, которая с каждым шагом всасывает нас все больше и больше. О чем мы переписываемся? О чем говорим? О чем думаем? — только о политике. Надо назвать вещи своими именами: мы становимся политиканами и живем под знаком примата политики. Это — смерть»⁹. Карсавин же стал главным идеологом газеты «Евразия», в которой, по сообщению сначала включенного в ее редакцию, но быстро порвавшего с ней К. А. Чхеидзе, «евразийство рассматривалось как особый вид марксистского ревизионизма»¹⁰.

«Если можно определить демократическое умонастроение одним словом, — пишет, например, Л. Карсавин, — то, пожалуй, не найдешь лучшего термина, чем *н е к р о ф и л и я* (труполобие)»¹¹. Важно подчеркнуть одно: сотрудничество в газете «Евразия» не стало случайным эпизодом в творчестве Л. Карсавина. Никаких серьезных философских и мировоззренческих сдвигов в этот период у него не произошло. Еще в июле 1925 года Л. Карсавин говорил С. Франку «в озорническом тоне», что «нужно посменовеховствовать»¹², и, несмотря на влчские уговоры последнего не делать этого, «посменовеховствовал». В газете он защищает «органическое мирозерцание», восклицает, что «нечего бояться обвинения в утопизме»¹³, и, демонстрируя свои гегельянские корни, утверждает, что коммунисты «сильны практически — как бессознательные орудия и активные носители Хитрого Духа истории»¹⁴.

В 1929 году Л. Карсавин издал в Каунасе свою основную метафизическую работу «О личности», но Н. О. Лосский справедливо указал на подспудный карсавинский антиперсонализм, отметив, что «любая из личностей» в учении Карсавина «является одним и тем же всеединством» и что «у него нет концепции истинной вечной индивидуальной уникальности как абсолютной ценности»¹⁵.

Метафизика всеединства, составляющая основное русло русской философской традиции, начиная с Вл. Соловьева, на примере Л. Карсавина обнаружила свою явную нестойкость в отношении соблазнов утопизма, этатизма и антиперсонализма. Большая часть критики «евразийского соблазна», содержащаяся в публикуемой статье Г. Флоровского, относится и к мировоззрению Л. Карсавина. Позднее Г. Флоровский очень глубоко заметил, что «основной недуг русского «Ренессанса» — деперсонализация человека и фетишизм «сводных понятий»...»¹⁶. Жизнь сама проанализировала построения Л. Карсавина и Г. Флоровского, развела этих выдающихся мыслителей по разным полюсам евразийского движения, в котором они оба участвовали, и показала, где лежит сокровище каждого из них. Это движение оказалось прекрасным полигоном для испытания мировоззрений.

⁷ ЦГАОР, ф. 5783, оп. 1, ед. хр. 359, л. 94.

⁸ А. Б., «Евразийцы и Трест» («Возрождение» (Париж), 1953, № 30, стр. 126).

⁹ ЦГАОР, ф. 5783, оп. 1, ед. хр. 390, л. 26.

¹⁰ Там же, ед. хр. 310, л. 5.

¹¹ «Евразия» (Париж), 30 марта 1929 года.

¹² ЦГАОР, ф. 5783, оп. 1, ед. хр. 362, л. 10 об.

¹³ «Евразия» (Париж), 16 февраля 1929 года.

¹⁴ Там же, 30 марта 1929 года.

¹⁵ Лосский Н. О. История русской философии. М. 1925, стр. 317.

¹⁶ Флоровский Г. В., «Письмо к Ю. Иваску от 24 февраля 1972 г.» («Вестник РХД» (Париж), 1979, № 130, стр. 52).

Л. П. КАРСАВИН

*

ГОСУДАРСТВО И КРИЗИС ДЕМОКРАТИИ

I

Территория, власть и население — таковы три основных элемента государства, которые давно уже установлены учеными. Чтобы уберечься с самого начала от материалистических предположений, будем называть их не элементами, а м о м е н т а м и. Действительно, они не составляют государства таким же образом, как элементы составляют физическое тело, но по сути являются феноменами единого государства. Не может быть государства без территории, как утверждают правоведы — теоретики государства. И это правда; но, однако, не вся. Конкретная территория — это не только некоторая площадь земли, абстрактная поверхность, но и определенные свойства этой земли, конкретный и живой край со своей растительностью и животным миром; то есть, по существу, географический индивид. Немцы даже придумали особый термин — *Landschaft*, чтобы как-то выразить специфичность этого географического индивида. Ландшафт не просто сумма климата, геологического рельефа, рек, особенностей почвы, животного и растительного мира, жителей, — он есть многоединство всех этих моментов, настоящий индивид. Для географов даже человеческая история не обособлена от ландшафта, и, таким образом, он сам становится исторической единицей, историческим индивидом, объектом геополитики и исторической географии.

Особенности края согласуются с образом жизни населяющих его людей. Нельзя понять народного характера англичан, не обращая внимания на то, что они с давних времен живут на острове. Море оберегает их от неожиданных нападений, море и относительно небольшие размеры их острова заставляют население торговать, заниматься мореплаванием. Все гимназические учебники согласно указывают на то, какое важное значение для истории древних греков имели горы, побережья их полуострова, острова Эгейского моря и т. п. Многие из историков считают своим долгом выяснять географические причины исторических событий, подчеркивают влияние географических условий на характер народа и его историю. Другие же выдвигают на первый план характер занятий, то, как народ преобразует свой край. Так, утверждается, что именно географические обстоятельства заставили жителей Месопотамии объединиться в деспотическое государство. С другой стороны, голландцы, твердя свою старую поговорку: «Бог создал море, голландец — его берега», кажется, говорят правду. Да и греки были хорошими моряками не потому, что жили в Греции, а, возможно, потому, что они от природы были хорошими моряками: путешествовали по земле, пока не нашли для себя подходящий полуостров и не остались жить в Греции.

Ибо, по моему мнению, в сфере истории и социологии поиски причин не являются собственно научным предпринятием; тем более что без экспериментов, точного измерения и математики невозможно достоверно установить причины, а материал упомянутых выше наук и вовсе не из области математики, и только одни большевики пытаются экспериментировать в социологии. Для истории и социологии понятие причины имеет лишь второстепенное, вспомогательное значение. Поэтому многие географы не затрудняют себя вопросами, что здесь является причиной, а что следствием, а говорят о к о н в е р г е н ц и и этих моментов. Это означает, что определенному краю соответствует определенный характер народа, определенный социально-политический строй; конечно, возможно и наоборот.

И край (территорию), и жителей этого края (народ), и их социально-политический строй (власть) я считаю моментами, или явлениями, одного индивида, одной сущности, но только в том смысле, что наряду с ними или отдельно от них этот индивид не существует: только в них он способен проявляться и только ими он актуализируется. Можно говорить также о теле народа. И действительно, чем является мое, то есть некоторого индивида, тело, мой биологический организм? Безусловно, он — рождающаяся во времени и пространстве, растущая и умирающая единица. Она постоянно растет, вбирая в себя частицы подобных ему организмов, общий нам всем (жителям данного края) воздух, плоды земли — словом, всякое Божье творение, — перерабатывает их и превращает в себя. И она же постоянно умирает, отдавая свои собственные частицы земле, воздуху, животным и людям. Мы дышим не только воздухом, но и частицами других организмов. В некотором смысле мы все являемся людоедами и каннибалами. Мой биологический организм — это конкретный процесс, конкретное мое общение с другими организмами и с природой. Он не только «я», которое сейчас пишет, но также и я — ребенок, которым уже не являюсь, и я — старик,

которым, слава Богу, еще не являюсь. Он обладает многими моментами и выступает как множественное их единство. Он существует не только в данный момент времени, но также присутствует во всех своих моментах, и все они находятся в нем. Таким же организмом (только сверхиндивидуальным) является и живущий в этом крае народ. Он обладает своим телом, а значит, всеми телами соотечественников, которые некоторым образом биологически общаются друг с другом. Это тело народа нельзя отделить от общего для нас всех воздуха, общей для нас всех земли, в которую превратились наши уже умершие тела и которой мы сами скоро станем.

Естественно, народ возникает из общего корня, общей крови. Только не надо по-гитлеровски этого преувеличивать, как бы это ни соблазняло в горячке националистов *Rassentheorie*. Но упомянутые общие обстоятельства жизни народа имеют еще большее значение. Поселившиеся в Америке эмигранты — англичане, скандинавы, немцы, выходцы из других стран — соединились друг с другом и даже с природой Америки и стали совершенно новым народом совершенно нового этнологического типа. Не все это замечают, так как мы привыкли примитивно думать и считать нациями-народами только те народы, происхождение которых стало нам уже неизвестно. В действительности же все народы рождались, росли, как американский, и потому уже не существует ни чистых рас (то есть одного происхождения), ни чистых народов. Народ является творением и фактом истории. Он опирается на общность происхождения, общность населяемого им края, общность языка и — в первую очередь — на свою творимую культуру и историю. Власть, родившаяся из народа или ставшая народной, способна управлять им, организует его. Такая власть столь же соответствует народу и краю, как и край соответствует народу. Без власти не может проявляться ни воля народа, ни его самосознание. И не случайно многие теории государства (за исключением так называемой органической) заняты только объяснением происхождения власти.

Уже древние философы стали сравнивать государство с биологическим организмом. Платон начертал органическую теорию государства; его ученик, а отчасти и противник, Аристотель своим известным определением человека придал ей некоторые черты индивидуалистичности: человек — *zoon politicon*, политическое (с другими людьми общающееся и создающее государство), государственным образом живущее существо¹. В XV веке англичанин Фортескью, а в XIX — Шефле, Спенсер, Рене Вормс² и другие возродили органическую теорию государства. Она опирается на факты, выше уже изложенные нами, и до сих пор остается гораздо более популярной, нежели порой кажется. Действительно, какой-нибудь известный публицист мог не слышать о ней ни слова и тем не менее употреблять понятия-метафоры органической теории: писать о болезнях государства, его возрождении и смерти, об органических законах и органическом росте государства, государственным клетками называть индивидов и социальные группы и т. д. При этом, однако, многие считают подобные изречения (фактически неизбежные) лишь красивыми метафорами, а указанные теоретики государства понимали развиваемую ими органическую теорию слишком формально, схоластически — в самом плохом значении этого слова. И неудивительно поэтому, что они наговорили много всяких благоглупостей. Например, одни совершенно серьезно называли государственные учреждения его нервами, а другие с еще более серьезным видом доказывали, что нервами государства являются его железнодорожные пути. Блончли³ говорил, что государство — это организм мужского пола, а церковь женского. Совершенно естественно, что критики еще более невежественные, чем эти теоретики, стали разрушать подобными же аргументами саму органическую теорию. — Как же может быть государство биологическим организмом, если такие организмы, как, например, люди, женятся и выходят замуж, а на свадьбе государств никто еще и рюмки не опрокинул? Кому, говорят, известны дети обречившихся государств? Нос человека только в рассказе Гоголя отдельно от тела путешествует, а богатый литовец может и без всего этого свободно повеселиться в Париже.

Представители органической теории точно и красиво выразили ту мысль, что государство является некоторым многоединством, актуализирующейся единицей, осуществляемой во множественности индивидов; она обладает и биологической стороной, существует как непосредственно сросшаяся с краем и этим краем не менее, чем людьми, обнаруживается. Однако биологическая жизнь — лишь один необходимый, но далеко не самый важный способ проявления государства. Сам человек живет не только телесными, но и духовными деяниями, и самосознание для него важнее, нежели иные физические органы. Кроме того, хотя аналогии помогают понять изучаемую проблему, будят ум, но сами по себе ничего не доказывают. Теоретики, используя ребяческие аналогии, забыли, что их необходимо пояснить и доказать. Не хочется их, и так уже слишком критикуемых, чересчур за это обвинять: индивидуалистическое мировоззрение XVII—XX веков было неблагоприятной почвой для органической, универалистской теории. Выясняя причины ее неудачи, мы сталкиваемся с самой сутью кризиса европейской культуры — европейским индивидуализмом.

До сих пор, однако, господствующее философское мировоззрение единственно подлинной, несомненной реальностью считает сознание индивида, индивидуальное «я» человека. Можно, мол, сомневаться, существует ли объективный мир (Бог, природа, другие люди, даже мое тело): такое уж скандальное бытие у философа, он не может доказать даже существования собственного тела. Но нельзя сомневаться в том, что я действительно мыслю, чувствую, существую: *cogito, ergo sum*. Конечно, не для каждого мыслителя важен этот гносеологический вопрос. Часто и среди мыслителей есть здравомыслящие люди; они на практике не сомневаются в существовании мира и других людей. Тем не менее индивидуалистическая гносеология по сути соответствует воззрениям и многих современных философов, социологов, историков и т. п. А эти воззрения, в свою очередь, соответствуют современному образу жизни и деятельности с их эгоизмом, с тем, что каждому в первую очередь важны свои собственные дела, с тем, что возникли партии, которые отказываются даже от собственной родины, с тем, что люди ради эгоистических целей своей партии, класса, социальной группы волей-неволей разрушают государство; наконец, соответствуют тому, что в упадок приходит само государство и даже семья.

Индивидуалист может еще отчасти верить, что существуют другие люди; но государство, социальная группа и даже семья для него не что иное, как сумма, агрегат, скопление похожих друг на друга индивидов. Он не признает никакого сверхиндивидуального самосознания и воли (самосознания и воли семьи, социальной группы, народа), так как, по его мнению, государство-народ, социальная группа, семья являются только суммой составляющих их индивидов. Очевидно, что общество, представляемое таким образом, похоже на физический мир в представлениях атомистического материализма. Новоевропейский индивидуализм почти полностью соответствует новоевропейскому же материализму.

Но откуда тогда появилась государственная власть? То есть почему общество (агрегат или сумма индивидов) разделилось на две группы: управляющих и управляемых? Почему одни приказывают, другие слушаются? Индивидуалист отвечает на подобный вопрос двумя теориями: силы и договора. Первая утверждает, что, мол, правящая группа либо сама захватила территории, обжитые народом, либо унаследовала их от тех землевладельцев, которые стали господами еще в древности, то есть в любом случае эти люди насильно завладели землями и капиталом и стали поэтому богачами. Таков первый ответ — со стороны теорий силы (патримониальная, патриархальная теория Маркса). Все они пытались выяснить, каким образом возник руководящий государственный слой и какова его история, но мало обращали внимания на то, что власть является сущностным моментом упорядоченного (неанархического) общества или государства и что без нее не было и не может быть государства. Теории силы не выяснили и того, почему все (не только правящие, но и те, кем правят) признают сам п р и н ц и п власти, мало того — власть уважают, почитают и даже обожествляют, считают ее сверхиндивидуальной вещью. Все это не выдумки правителей или священников, но факт социальной психики (его неплохо описал, правда объясняя с индивидуалистических позиций, юрист Петражицкий⁴) — некоторая инстинктивная идеология власти, которая живет в каждом человеке, хотя и не всегда ясно сознается. Идея власти не исчезает даже во время революции, хотя ее форма извращается анархией, своеобразной борьбой всех за власть, которую более точно можно назвать панархией. Апостол Павел прекрасно определил значение абсолютной, надэмпирической идеи власти: «...нет власти, как только от Бога, которые же есть, Богом установлены»⁵. Такое понимание было выдвинуто представителями так называемой т е о к р а т и ч е с к о й теории. Поставил ли Бог первых властителей, устанавливает ли таинственно новых — это совершенно не важно. Несомненен объективный факт, что все нормальные люди инстинктивно признают значение сверх-индивидуальной и надэмпирической абсолютной (а значит, и религиозной) власти; факт, объяснить который не может теория силы, но который теократическая теория объясняет, хотя и односторонне, догматически. Ибо общество употребляется только со становлением государственности, а государство без власти быть не может. Это имманентный закон социального индивида: не существует устроенного общества без власти, человека — без такого общества, а без человека не существует и самого мира. И если действительно Бог сотворил мир, то человеческий инстинкт государственности — идея власти — соответствует воле самого Бога.

Однако этот инстинкт и все упомянутые теории не во всем согласуются с индивидуалистическим мировоззрением. Индивидуалист считает всех людей равными, совершенно похожими друг на друга, как один атом материи похож на другой. Индивидуалист не желает быть порабощенным, стараясь хотя бы в теории защитить свою индивидуальную свободу. Не в состоянии поработить других и не желая превосходства их над собой, он предпочитает равенство. Индивидуалистическая философия XVIII века провозгласила идеал свободы и равенства — *liberté et égalité*; и люди, вынужденные отказаться от самой свободы, не пожелали отказаться от и д е и свободы и от равенства. Наполеон, законный сын Великой революции, считал, что свобода была возможна только в годы революции, в то время, когда все желали только равенства: *la liberté est un pretexte*.

L'egalite voila votre marotte*»; а у известных историков революции Токвиля и Тэна⁶ эта мысль лежала в основе объяснения революции. Идеал равенства заставил наиболее последовательных сторонников идеала индивидуалистической демократии превратить его в социалистический (политическое равенство дополнить экономическим) и наконец совершенно отказаться от свободы — коммунизм. Я не склонен к пренебрежению идеалами равенства и свободы; наоборот, сейчас, во время господства фашистских настроений, их-то как раз и нужно защищать. Только надо понимать их без сентиментальной идиллии (не говорить о не осуществимом на земле братстве — fraternité) и без индивидуализма, так как нельзя понять природу свободы и равенства до тех пор, пока считаешь индивида единственной реальностью.

Философы-социологи, являясь горячими сторонниками свободы и равенства, создали теорию договора еще более индивидуалистическую, чем все вышеупомянутые. Они искренно верили, что общество есть не что иное, как агрегат всех индивидов, и тем не менее полагали, что общества без власти быть не может и что все (или почти все) с этим согласны, признают это и уважают власть. Такой момент *с о г л а с и я* (договора) и был положен в основание теории. Представьте себе, говорили ее приверженцы, общество без власти. Такое общество просто не смогло бы существовать, так как сразу началась бы война всех против всех, то есть анархия, и общество разрушилось бы. Но как смогли бы индивиды преодолеть анархию? — Несомненно, они начали бы переговоры и наконец договорились, установив, что может делать индивид, а что нет. Все вместе обуздали бы каждого, уменьшив его возможности, но зато защитили бы установленные его права. Таким образом, все индивиды были бы равны, а их договор (общая воля — *volonté générale*) защищал бы всех и каждого из них от анархии. Все индивиды (= народ), собравшись и договорившись, конечно, смогли бы все свои права передать одному человеку, государю (так оправдывал абсолютную монархию Гоббс⁷). Народ также мог бы, организуя власть, оставить себе (каждому гражданину) некоторые права, даже объявить их неприкосновенными (так размышлял Локк, излагая теорию конституционной монархии, а после него — создатели «Декларации Прав» в Америке и во Франции), или народ мог бы через всеобщее собрание править собою сам и назначать на государственную деятельность уполномоченных, полностью зависимых от этого собрания (демократическая теория Руссо).

Самые известные сторонники теории договора даже не пытались объяснить, как в действительности появилась власть и образовалось государство; они не интересовались вопросами истории. Исторические образы были для них только метафорами, только средствами для более простого и краткого изложения социологической теории. Потому-то и нет смысла побивать, как это делается и по сю пору, их теории историческими аргументами, ибо такие аргументы не затрагивают сути этих теорий и только мешают понять и оценить их. Как подчеркивает теория договора, власть опирается не только на силу, но и на авторитет; не только на волю представителей, но и на волю подчиненных (на их одобрение и согласие), то есть власть является *к о н с т и т у т и в н ы м* моментом государства и должна осуществлять, и некоторым образом осуществляет, идеалы и волю всех. По Канту, договор является не историческим фактом, а *р е г у л я т и в н о й* идеей. Только опираясь на эту идею, следует создавать, преобразовывать и оценивать государство. Также и Руссо своей теорией пытался показать, каким именно образом согласуются государство и право. Потом историческую метафору договора никто больше не употреблял, но главные его идеи все еще лежат в основании идеологии демократического государства.

Теория договора справедливо указала на субъективную сторону идеи власти, ту, которая предполагает признание власти ее подданными, но снизила объективную. В сущности, эта теория является индивидуалистической и стремится объяснить возникновение власти из самого индивида. Но воля всех индивидов-атомов не может и не должна быть больше воли каждого из них, так как все они равны и имеют одну и ту же цель (собственное благополучие). Сколько ни умножай единицу на единицу — единицу и получишь. Согласно индивидуалистической теории договора «общая воля» должна быть равна воле каждого индивида. Но это уже не согласуется с объективными фактами, заставляет считать государственную власть послушной рабой всех, «ночным сторожем»; таким образом, власть не только ослабляется, но даже разрушается. Как же тогда, опираясь на теорию договора, можно организовать государство? И как будет выглядеть такое демократическое государство?

Необходимо при этом различать идеальное, воображаемое демократическое государство и конкретное, или так называемую реальную демократию; такое государство не является полностью демократическим, а только стремится к идеалу демократии, но считает себя при этом истинно демократическим. Тем не менее реальные демократические государства, не совпадая с идеалами демократии, раскрывают и хорошие и плохие их стороны. Имеются в виду государства, а именно

* Свобода лишь предлог Ваш конек равенство (франц.). (Прим. ред.)

Америка и Франция, которые идеологи демократии строили и перестраивали в большей мере, нежели другие страны. Для нашего рассмотрения важнее Франция, которая и до сих пор возглавляет европейскую культуру. Ее мы и будем иметь в виду при рассмотрении строя демократического государства, даже если будем рассматривать не конкретную форму правления, а только сами демократические принципы.

Воля народа (демоса), общества, всех индивидов является источником конститутивного момента государственной власти. Значит, собрание народа (всех индивидов) есть высший орган демократического государства. Но ясно, что все 40—70—150 миллионов граждан, собравшись, не могут решать важные государственные дела. Очевидно, что в таком случае необходимо уменьшить права всего «народа» и каждого индивида. Кроме неприкосновенных прав, которые всеми признаны, индивиду и всему «народу» осталось одно право — выбирать представителей, которые от имени всего народа будут править государством. Конечно, даже и такое малое право — предмет большого желания, но где же тут кроется знаменитая воля демоса? Это единственное право «народа» часто превращается в иллюзию. Демократы требуют, чтобы «народ» (все его индивиды) выбирал своих представителей прямым голосованием. Понятно, что, выбирая даже своего хорошего знакомого, я не могу знать, выберет ли он при непрямом голосовании нужного представителя, тем более выберет ли в свою очередь последний такого представителя. Вообще избиратели мало знают, кого они выбирают и как избранный будет руководить страной. Действительно, хотя и не весь «народ» собирается выбирать представителей, избирательные округа должны быть относительно большими. А из 100 тысяч людей, само собой разумеется, не все могут знать, какого человека они выбирают и насколько можно верить его прекрасным обещаниям. Выборы были бы невозможны, если бы «народу» не помогли выбрать представителей партии со своими программами и известными руководителями. Таким вождям и программам партий избиратели доверяют. Однако на деле, вместо того чтобы выбрать человека, они выбирают фамилию среди других фамилий, значащуюся в списке кандидатов, то есть мертвую бумажку. Кроме того, партии стараются обогнать друг друга по части всяких обещаний и предлагают всегда больше, чем могут да и хотят выполнить, так как их опытные руководители хорошо знают, что сопротивление других партий освободит их от обязанности выполнять свои обещания. Избиратель может узнать то, к чему партия стремится, но никогда не знает, чего она в итоге достигнет. Не может он знать и самого важного: как люди, рекомендованные популярными руководителями для избрания, да и сами эти руководители, — как они будут решать вопросы, не предусмотренные и не предусматриваемые партийными программами, но имеющие решающее значение для всего народа, например — воевать или нет.

Иначе говоря, и в демократическом государстве весь народ страной не правит: он только выбирает из предлагаемых ему кандидатур и подчиняет себя в итоге неизвестным людям, подчиняет до новых выборов, значит, на несколько лет. Несомненно, что новые выборы являются некоторым образом средством контроля над действительными руководителями государства; это, конечно, большое преимущество демократии, настолько большое, что ради него, несмотря на все недостатки демократии, французские патриоты не желают с ней расстаться, заменив ее фашистским или коммунистическим режимами, которые не признают такого контроля и попирают всякую свободу индивида. Однако надо 잊аться еще от многих и многих ошибок в деятельности парламента и других недостатков в государственном устройстве, чтобы избиратели могли бы по-настоящему оценить своих избираемых и переизбираемых кандидатов. Поэтому в так называемом демократическом государстве правит не «народ» (= сумма избирателей) — не его воля, это иллюзия, — а собрание представителей (парламент), а также партии, которые организуют выборы, и сам парламент, то есть некоторый правящий слой. К последнему принадлежат и бюрократия, и так называемые политические деятели — адвокаты, газетчики, которые прикидываются голосом народа, — и профессоры.

Но правит ли парламент, это собрание нескольких сотен людей, демократическим государством? На первый взгляд кажется, что да, правит, ведь он и законы принимает, и правительства (а во Франции даже президента) выбирает и отстраняет, и даже свергает президента, правда редко и в нарушение собственных законов. Лучше всех по этому поводу сказал римский император Калигула: *senatores optimi viri, senatus mala bestia**. Действительно, что может решить пускай даже стоголовый дракон, не имея ни одной нормальной головы? Русские говорят: сколько голов, столько умов, — и ошибаются, голов намного больше. Несомненно, что, становясь членом большого собрания, человек перестает самостоятельно мыслить: чем многочисленнее собрание, тем больше его участники зависимы. Большое собрание способно шуметь и голосовать, но оно не в состоянии управлять страной. Реально ею управляет, если управляет, кабинет министров, который и предлагает парламенту проекты законов, а потом сам же их исполняет. Тем не менее и члены парламента были бы не

* Сенаторы — добрые мужи, сенат же — дурной зверь (*лат.*).

в состоянии исполнять даже малейшие обязанности, если бы не обладали некоторой организацией. Парламент организуют те же самые партии, которые организуют и выборы. Партии же заранее свои действия друг с другом не согласовывают: всем управляет стихийный процесс — борьба партий, расстановка сил. Однако партии не только организуют парламент, но своей борьбой в парламенте и его перевыборами «именем народа»... дезорганизуют этот парламент и ослабляют.

Наконец, управляет ли государством кабинет министров? Сомневаюсь. Во-первых, кабинет министров выбирается и отстраняется парламентом, поэтому полностью зависит от борьбы партий и их взаимоотношений. С другой стороны, он зависит от бюрократии исполнительного аппарата, ибо многие в нем мало компетентны в своих министерских делах. Они предлагают парламенту законы для голосования, которые пишутся и потом приводятся в исполнение (и «исправляются») постоянными, но перед парламентом не ответственными помощниками министров. Бюрократия, это действительно ядро демократического государства, сама не являясь демократичной.

Одним словом, демократическое государство анархично. Совершенно не управляет страной «народ» (демос); почти не управляет парламент, немного управляет кабинет министров, а более всего — бюрократия, единственный постоянный элемент власти. Возникает вопрос: да как оно еще может существовать, такое государство? Почему же оно до сих пор не только не разрушилось, но и от «рогатых немцев» защитилось? Видимо, не такое уж оно демократическое, и демократические формы его не соответствуют его действительному политическому устройству. Оно живо как раз тем, что в нем не демократично, — прежде всего своей бюрократией и, конечно, армией. Как и все теории государства, теория демократического договора не отражает действительности, а если и отражает, то односторонне, указывая только на один, хотя и весьма важный, момент государственной жизни — значение индивида, его прав, свободы и инициативы. Кризис демократического государства заключается в том, что последовательно осуществляемая демократия неизбежно превращается в анархию, этот спелый плод индивидуализма.

Слово «демократия» означает власть народа. Ясно, что демократическое государство неправомерно присвоило себе это имя, так как оно сделало все, чтобы именно народ власти не имел, мало того — оно даже не поняло, что есть этот народ. Я считаю, что каждое государство постольку живо и здорово, поскольку демократично и в сути своей есть демократия. Идеалом государства является демократический строй, но так называемое демократическое государство — лишь одна из форм государства, воплотившая этот идеал не в большей степени.

II

Нельзя понять, что есть государство, не выяснив, что такое народ и индивид.

Прежде всего — мое индивидуальное «я» является не абстрактным, а конкретным единством множества собственных моментов. Я мыслю, мое мышление есть я сам, я это свое мышление замечаю и я же чувствую в то самое время и многое другое, что также совпадает с моим «я». Я — это каждый момент в отдельности (мышление, наблюдение, чувства...) и все они вместе, хотя каждый момент как таковой и отличен от других. Если бы не было моментов, не было бы и самого моего «я», потому что только своими моментами оно живет, обнаруживается и актуализируется. Самые большие ошибки метафизиков определялись именно тем, что они представляли себе абстрактное, отличное от своих моментов «я». Они не видели или не хотели видеть, что такое «я» невозможно где-либо наблюдать, ведь наше «я» есть конкретное единство своих моментов, многоединство.

Я познаю временные вещи и само время только потому, что есть сущее прошлого, настоящего и будущего, некое всевременное сущее. Именно в себе, в своем настоящем я обладаю той самой маленькой минуткой — последним моментом прошлого и первым моментом будущего; мое прошлое уже не совсем реально и мною «забываемо», а мое будущее известно мне еще меньше. Но все это означает только одно: что я не являюсь совершенным сущим, что я сам существую не полностью. Для выяснения данного вопроса недостаточно просто описать наше сознание: необходимо углубиться и в философские проблемы. Но сейчас здесь я не могу и не хочу делать этого, так как уже не раз обсуждал эти проблемы (см. мою книгу «О личности», Каунас, 1929; а те, кто не желает довериться моим выводам, могут обратиться к совсем маленькой книжечке О. Spann «Kategorienlehre»⁸). Здесь же, догматически, без доказательств, утверждаю: человеческое «я» (сознание) есть, по сути, всевременное единство всего, однако, существуя на земле, оно является несовершенным и потенциальным; кроме того, это «я» есть еще и пространственное единство всего, на земле также несовершенное. Нет абстрактного духа, нет духа без тела, а тело моего «я», как уже было отчасти сказано, не совпадает ни с одним конкретным моментом его жизни, в том числе и с биологическим телом человека, которое есть только его центр.

Отражая и познавая объективный предмет, я познаю сам предмет, а не субъективный мой образ. Иначе должен был бы согласиться со скандальными выводами кантианцев о том, что будто

бы нельзя говорить, соответствуют ли образы объективным предметам и существуют ли вообще эти предметы, объективный мир на самом деле, или он только плод моего богатого воображения. Философствуя, я хочу избежать скандалов. Несомненно, что познаю саму вещь, которая не совпадает со мной; но в таком случае нельзя сомневаться и в том, что та вещь, которую я познаю, является и моим сознанием, его моментом (в этом Кант был прав). Настоящие листья дерева, которое я вижу, их шелест, форма дерева и т. д. есть мои чувства, моменты моего «я» и само мое «я»; но в то же самое время все это является и свойствами мною видимого дерева, есть само это дерево.

Таков основной факт знания: я и мною познаваемая вещь связываются, сливаются, соединяются, становятся общими, моими и предмета, «качествованиями». Подобный факт может объясняться только одной гипотезой: я и познаваемый предмет — в равной мере два явления, или момента, одного многоединства. С одной стороны, это единство проявляет себя объективным, неживым и бессознательным предметом, с другой стороны — мною, субъектом, познающим предмет, оживляющим наше общее единство. Если это так, то мое «я» менее индивидуально, нежели я его представлял. В таком случае оно является моим единством с познаваемым объектом, и такое единство обязательно должно быть «я», хотя и большее, чем мое индивидуальное, но которое проявляется, кроме меня, еще и как бессознательный предмет («не-я»).

Я, познавая другого человека, вступаю, соединяюсь с ним в некоторое единство, тем самым оживляя первичное, потенциальное наше единство. Большее «я» во мне проявляется только моим индивидуальным «я»; проявляется так, что то, что я познаю, имеет в себе некоторую опору, никоим образом от меня не зависящую, со мной не совпадающую, но являющуюся моим другим «я». Именно то, что сверхиндивидуально, я индивидуализую. И мы оба — я и другой человек — являемся двумя индивидуациями (друг от друга отличающимися и только отчасти связанными) большей личности, большего «я». Мы образуем, актуализируем одну социальную личность, проявляющуюся двумя способами. Только потому, что я составляю с другими людьми многоединство, большее, чем индивидуальная личность, единство, выступающее как социальная личность, я могу познавать их мысли так же, как свои собственные мысли, а их чувства — как свои чувства.

Мое «я» постоянно то увеличивается, то уменьшается. Оно есть индивидуация то многоединства двух, трех или многих людей — моей семьи, моего народа, всего человечества (например, во время размышлений); то моего маленького индивидуального «я». Действительная реальность не существует в форме индивидуального сознания, индивидуальной личности, как думают индивидуалисты, но есть личность социальная. Индивидуальная личность есть не что иное, как момент явления, индивидуация социальной личности, что, однако, не заставляет нас считать ее менее самостоятельной, свободной и, наконец, менее индивидуальной. Не происходит этого потому, что социальная личность обнаруживается, существует и актуализируется только своими моментами, то есть индивидами. Отдельно от индивидов, вне их, социальная личность не существует, а если и существует, то лишь как чистая потенция. Поэтому личность извне на индивидов не влияет, их воли не подчиняет и не связывает: ее воля — их воля и только как их воля актуализируется.

Существует много типов социальных личностей. Любая беседа двух людей свидетельствует о существовании социальной личности. Точнее говоря, только во время их общения она и рождается, при расставании же — умирает. Каждая взаимодействующая группа людей есть социальная личность, как, например, товарищество, учреждение, сейм. Существуют социальные личности только на одно мгновение, периодически проявляющиеся (сейм), относительно постоянные (семья, народ, государство, человечество). Все люди мыслят по одинаковым законам логики, которые обладают непреходящим, абсолютным значением, — потому что в каждом человеке, индивидуализируясь, мыслит само человечество. Каждый человек признает моральные принципы — потому что в каждом из нас индивидуализируется воля и идеалы всего человечества. Апостол Павел говорит: «Не я, но сам Христос говорит моими устами»⁹, — то есть воплотившийся, ставший человеком Бог. Люди, сплотившись в Церковь, уподобились Богу, настолько соединились с ним (хотя, конечно, не совпали), что через их мышление и волю стали проявляться самого Бога ум (Логос) и воля. Поэтому законы мышления (логики-Логоса) и нравственности обладают большим, абсолютным значением, нежели если б они были актом всего человечества.

Мать, желая спасти ребенка, жертвует своей жизнью. Неужели это акт ее индивидуального «я»? Как происходит то, что она жертвует именно своим индивидуальным «я» ради жизни другого «я» (ее ребенка)? Когда враги топчут мою землю, я, не жалея себя, бросаюсь на ее защиту. Но чья же в действительности эта реакция: моего индивидуального «я» (для которого, мысля логически, никакой народ не нужен) или самого народа, во мне индивидуализировавшегося? Думаю, что, признавая волю народа и его самосознание, никого своей философией не обманываю. Конечно, каждый фантазер вправе считать свою волю волей народа. И как раз сейчас так много глупостей говорится и делается от имени народа! Лжепророков куда больше, чем вестников правды.

Так или иначе — реально существует самосознание и воля народа (социальной личности), но

они проявляются только в мыслях индивидов, в их словах, письменности и действиях. Таким образом, моя кратко изложенная теория объединяет индивидуализм с универсализмом. Волю народа и его самосознание нельзя определить голосованием, нельзя потому уже, что важны не общие слова, а конкретные действия и мысли. Чтобы узнать дух народа, надо обратиться к великим народным писателям, поэтам, философам, гениям. Здесь не помогут ни анкеты, ни статистические методы. Для выражения своего мировоззрения народ рождает гения, которым осознаются не сформулированные до той поры представления и желания этого народа. Вспоминая своих великих сынов, народ познает сам себя, но каждый индивид познает свое народное «я» индивидуально, своеобразно; один только Бог в состоянии согласовать все аспекты индивидуальных и народных мировоззрений, познать всеединство. Мы, исследуя прошлое своего народа, его древние обычаи, его язык, соединяемся с ним, вбираем в себя другие его индивидуации и выявляем их каждый раз заново и по-новому. Так, в нас и нами, живет народ.

Именно история, язык, институты и обычаи связывают прошлое народа с его настоящим и будущим, актуализируют многоединство народа. Общность слов и выражений, общие обычаи и формы взаимоотношений между людьми реально связывают человека с его предками, и в этих взаимоотношениях живут снова и снова (в этом и состоит смысл институтов). Пусть человек ошибается, выражает какие-то свои, субъективные мнения, подражает иностранцам. Исторический процесс просеет его слова и деяния, оставит только то, что народно и для народа необходимо.

Народ должен не только познать самого себя, свои цели и задачи, но и воплотить их. Для воплощения воли народа необходимо согласие индивидов как многоединства; значит, необходимо, чтобы возникла власть и народ был организован, стал обществом — государством. Без власти не может быть ни воли народа, ни истории, ни ясного самосознания народа. И власть есть форма самосознания и воли народа. Интересно, что сам Руссо это понимал. Он различал общую волю (*volonté générale*) и волю всех (*volonté de tous*). Воля всех — это сумма всеиндивидуальных волей (желаний). В этом случае люди не могут друг с другом договориться, так как каждый стремится к своим эгоистическим целям. Но если при обсуждении некоторого вопроса каждый индивид будет обсуждать и решать его от имени всех, то они договорятся и решат вопрос единогласно. Это и есть общая воля. Конечно, в этом Руссо противоречил собственным индивидуалистическим взглядам.

Не только Руссо, но и самые ярые материалисты и индивидуалисты ощутили значение социальной группы как общественной клетки. Маркс и его последователи из индивидуалистической теории сделали все логические необходимые выводы: демократический идеал последовательно заменили социалистическим. Но клеткой общества (совершенно непоследовательно) был признан не индивид, а социальная группа, класс. Мало того: наиболее важным конститутивным моментом класса материалисты объявили классовое самосознание и классовое мировоззрение. Правда, при этом они исказили значение социальной группы, взяв за норму группу наиболее искусственную и наименее живую — класс фабричных рабочих⁴⁰. Тем не менее им удалось преодолеть индивидуализм и тем самым привлечь к себе всех, кто ощущал значимость общественных, универсальных, сверхиндивидуальных моментов, хотя ввиду господства индивидуализма не мог достаточно ясно сформулировать собственные чувства. До последнего времени социалисты и марксисты защищали универсализм и боролись с мировоззрением демократического индивидуализма. Это и было одним из наиболее веских исторических оправданий их деятельности и движения.

После войны универсализм был представлен коммунистами и фашистами; однако и ими природа социальной группы была понята не лучше, чем марксистами. Как коммунисты, так и фашисты отказались от индивида во имя социальной группы как большей единицы, одни в пользу класса, другие — народа. Это относительно безобидная вещь по сравнению с крайним, эгоистическим, отрицающим общество индивидуализмом и даже с индивидуализмом демократических теорий. К несчастью, упомянутые идеологи отбросили все положительные моменты индивидуализма и недооценивают саму индивидуальность человека (практически — элементарную свободу индивида). По их мнению, индивид должен быть слепым и послушным орудием в руках вождя и идеологов, должен быть только экземпляром группы, совершенно похожим на другие точно такие же экземпляры, которых тем не менее продолжают называть индивидами. В этом отношении социалисты и фашисты более последовательные индивидуалисты, чем самые последовательные из демократов: они стремятся к абсолютному равенству индивидов, но культ общества заменяют культом вождя. Так крайности неожиданно сходятся — индивидуалисты признают только индивида, а социалисты и фашисты признают только общество, но индивидуалистически его объясняя. Такой универсализм нездоров, так как слишком абстрактен, он не замечает, что общество нельзя сводить ни к множественности индивидов, ни к их единству — оно есть многоединство.

Конкретная социальная группа состоит из многих индивидов, отличающихся друг от друга; они должны отличаться своими особыми чертами, своею личностью. Воля такой группы проявляется в совместной деятельности индивидов, в согласованности их индивидуальных действий;

только так социальная группа актуализируется, действительно живет и может быть признана актуальной социальной личностью. Действовать должна вся группа. С появлением необходимости таких действий обязательно найдется и их инициатор. Он первый скажет, что нужно делать и как нужно делать. Тогда все осознают свое желание действовать, как и то, что инициатор правильно, хотя бы и приблизительно, формулирует их стремления. Возможно, некоторые дополнят и поправят его предложение своими советами: несомненно, что каждый поймет это предложение по-своему и также по-своему начнет его исполнять. Возможно, кое-кто с удовольствием отказался бы от этой деятельности, но мнение и настроение других принуждает к ней, заражает общим энтузиазмом. После того как инициатор разбудил смутное желание всех, сформулировал не всем ясную цель, социальная группа начинает социальную деятельность, то есть каждый делает свою, не похожую на других работу, своеобразно понимая цель и способы ее осуществления. При этом действия всех оказываются согласованы.

Каждая группа имеет одного или нескольких инициаторов, руководителя или совет руководителей. Если группа существует более длительный срок, то такие руководители становятся постоянно действующим руководящим слоем. Они приобретают авторитет, все остальные им доверяют и следуют, чаще всего не задумываясь, их советам и приказам. Доверяют же не только потому, что считают их более опытными людьми, но и потому, что каждый инстинктивно чувствует, что такие вожди изъясляют и осуществляют волю всех, а не только свою личную. Все соглашаются с волей вождя и руководящего слоя, хотя такое согласие выражается различными способами. Один делает то, что ему приказано, с удовольствием и не сомневаясь, другой исполняет приказ неохотно, но боится в этом признаться, так как понимает его необходимость, третий же исполняет потому, что страшится наказания — укора вождя, осуждения других и т. д. Вот конкретный пример. Гражданин недавно провозглашенного государства участвовал вместе с другими в его создании, голосовал за его законы и даже отличался патриотизмом, агитировал всех по призыву правительства вступать в вооруженные силы и воевать. И вот когда на страну нападает враг и его самого призывают на защиту родины, выясняется, что упомянутый гражданин — трус. Была бы его воля, он убежал бы и спрятался, хотя и признает, что обязан исполнить свой долг. Он также стыдится своих друзей, боится военного трибунала — словом, на войну идет плача. И тем не менее, хотя и под принуждением, исполняет не только волю народа и государства, но и свою волю. Правительство принудило его выполнять собственную волю и собственный долг.

Каждая социальная группа имеет вождя или, если она для этого достаточно велика, руководящий слой. Поскольку этот слой — тоже группа, то он в свою очередь имеет одного или нескольких вождей. Слой, руководящий народом, не совпадает с его правительством (во Франции он рассеян в самых разных структурах — и в правительстве, и в парламенте, и в бюрократии, и в партиях, и в некоторых общественных слоях). Обычно он неупорядочен, но когда новое государство создается (или перестраивается во время революций), такой слой сознательно упорядочивается своими собственными вождями. Так было во Франции XVIII—XIX веков, после войны в России, Италии, а сейчас в Германии. Так или иначе, из народа естественно вырастает руководящий слой, а из последнего формируется правительство, которое сотрудничает с этим слоем и опирается на него. Такой слой существует долго. Являясь социальной, пусть и не всегда упорядоченной группой, он по-своему формулирует и осуществляет волю других групп, всего народа, конкретизирует ее и индивидуализирует. Конечно, другие группы эту волю индивидуализировали бы иначе, поэтому не всегда и не везде они охотно подчиняются руководству и правительству. Но тем не менее такому слою доверяют, ибо он давно руководит государством, лучше знаком с делами всей страны и более в них опытен. В процессе управления страной руководящий слой сталкивается с народной волей, уже выраженной в некоторых социальных институтах, политическом строе, в правовых системах, сталкивается с народной или государственной идеологией. Все это ограничивает и упорядочивает само руководство. Естественно, слой создает и материальную силу — войско, послушный правительству аппарат. Он может всех заставить себя слушать, но только до некоторых пределов, так как народ, обычно сопротивляясь пассивно, за подобными пределами начинает сопротивляться уже активно. Самая деспотическая власть должна учитывать настроения и желания общества. Она опирается в первую очередь на авторитет и — уже выясненный нами социально-психологический факт — на природу и структуру самого народа как социальной личности.

Подобное государственное устройство народа вполне естественно и необходимо: не надо только чрезмерно идеализировать его. Всякий руководящий слой — его вожди, власть не только по-своему формулируют волю народа, но также преследуют и достигают собственные эгоистические цели. Маркс и его ученики выдвинули на первое место именно этот эгоизм и так преувеличили его роль, что стали отрицать не только надклассовые, «надслоевые», народные мотивы деятельности каждого руководящего слоя, но и саму реальность народа. Трудно понять, почему, согласно им, пролетариат может иметь общее социальное мировоззрение, а народ нет. Тем не менее марксисты,

сами того не ведая, признали-таки и народ, который не перестал существовать оттого, что они называли его пролетариатом — пролетариатом, перестроившим общество. И без идиллии марксисты также не смогли обойтись: народ, перестроенный пролетариатом, должен и будет жить идиллически. Пока руководящий слой отвечает потребностям руководства, все терпят и смиряются с некоторым его эгоизмом. Каждый понимает, что эгоизм — неизбежное свойство человека. Если необходимо руководство, а значит, и государственная жизнь, необходимо принять и подобные особенности людей, как говорят немцы, *ins kauf nehmen**, лишь бы они не разрушали этим устоев государства. Но там, где руководство преследует исключительно эгоистические цели и отказывается от собственной родины, там оно уже выродилось. И если народ сколько-нибудь еще здоров, то неизбежно начнется революция. Руководящий слой правит народом, но народ оказывает ему сопротивление, пытается пополнить его новыми людьми и тем воздействовать на него. Когда руководящий слой становится полностью негодным, народ заменяет его другим (в чем и состоит суть революции). Поэтому важно искать такие формы государства, которые снимали бы остроту борьбы народа с руководящим слоем, сделали бы такую борьбу постоянной и тем предупредили бы большие революции, то есть установили бы нормальное состояние. Деспотическое государство сменить руководящий слой и тем продлить свою жизнь может только с помощью революции: изменением политического строя, устранением государя, *le despotisme modéré par l'assassinat***. Демократия же пытается борьбу народа с руководством заменить борьбой партий, чем дезорганизует сам руководящий слой, так как партии представляют не народ, но прежде всего этот слой.

Какими же путями возникает руководящий слой? Самыми разнообразными: то естественно вырастает из общества; то завоеватели долго и жестоко эксплуатируют народ, пока наконец, постоянно «сотрудничая» с поработенным народом, не перенимают его взгляды, обычаи, образ жизни и не становятся подлинно народными вождями. Так болгары-турки стали болгаро-славянами, германцы-завоеватели — французами, офранцузившиеся норманны — англичанами, а норманны скандинавские — русскими и т. д. Иногда, когда старый руководящий слой становится дряхлым и немощным, новые люди, молодежь захватывают революционным путем власть и, поэксплуатировав народ и набравшись некоторого опыта в идеологических шатаниях, наконец успокаиваются и становятся новым народным руководящим слоем. Так было во Франции во время Великой революции, так происходит и сейчас в России, Италии, Германии.

Во Франции революционеры пытались так перестроить государство (подобно всем революционерам), чтобы народ сам правил страной; и в результате они перестроили свое государство рационально-демократическим образом. Но самым важным результатом Великой революции явилась не новая демократическая конституция, которая была наконец создана, а то, что из народа вырос и сам собой упорядочился новый руководящий слой. Так что демократическую конституцию Франции можно назвать в некотором смысле такой же привилегией руководящего слоя, какие когда-то охраняли права бояр.

Если руководящий слой здоров, то государство всегда народно и в истинном смысле слова демократично через этот слой; поскольку он вырос из народа, внимателен и участлив к нуждам его, сотрудничает с ним — посредством этого слоя народ сам правит собой. Так называемая демократия есть не что иное, как одна из исторических форм государства и демократической остается до тех пор, пока не выродится руководящий слой. Но не будем поддаваться иллюзиям. Совершенного государства, совершенной организации на земле не существует и быть не может. Необходимо выбирать лучшее из несовершенного. Наилучшей организацией государства является та, которая, как уже было сказано, 1) помогает руководящему слою естественно вырасти из народа, 2) помогает руководящему слою постоянно сотрудничать с народом, а народу постоянно пополнять его новыми людьми, которая 3) как раз этим своим постоянным содействием не только препятствует вырождению руководящего слоя, но 4) сообщает ему действительность, силу, организованность и которая 5) согласовывает влияние руководящего слоя, а через него и самого народа, с силой и инициативами реальной власти.

Чтобы народ мог сотрудничать со своим руководящим слоем, мог воздействовать на него и пополнять его, народ сам должен быть организован, причем не механически, как это делается в демократических государствах. Мы уже видели, что всеобщее голосование скорее дезорганизует, нежели упорядочивает народ, а партии пытаются воспользоваться его доверием ради своих корыстных целей. Не может организовать народ и одна-единственная партия (якобинцы, большевики, фашисты), так как такая партия, уничтожив все другие, обязательно становится деспотической и пытается объединить народ, навязывая ему силой собственную идеологию, которую она требует признать за несомненную истину. Однако еще не было на земле безошибочных идеологий. И

* С этим смириться. (Прим. ред.)

** Деспотизм укрощается убийством (франц.). (Прим. ред.)

заставляя народ верить в ложные истины, насильно прививая их молодежи, эта единственная партия отравляет и разрушает себя и народ. Исчезла идеология якобинцев и «святых» Кромвеля, и, безусловно, исчезнет и коммунистическая. Как когда-то якобинцы, так сейчас коммунисты и фашисты хотят преобразовать государство по некоторому рациональному плану и разрушают для этой цели в первую очередь старый народный строй, дезорганизуют народ. Но ведь народ живет сам и растет не по рационалистическому плану. Нельзя его рационально или рационалистически перестроить и упорядочить, можно только помочь ему самому себя устроить. Он — живая социальная личность, а с живой личностью необходимо обращаться осторожно и не доверять рациональным теориям, не только потому, что, возможно, иррациональна сама народная жизнь, но и потому, что разум человека, особенно отдельного индивида, довольно слаб.

Большевики и фашисты (последние, правда, меньше) повторили ошибку французских якобинцев — стали создавать рациональное государство, заменив народную волю волей партии. Однако желая творить и совершенствовать государственное устройство, необходимо в первую очередь помочь народу самому упорядочиться. А вот для этого необходимо понимать, что такое народ, опираться на естественный процесс его самоорганизации, на живые социальные группы, — не на дезорганизованное, время от времени созываемое стадо избирателей, а на практическое самоуправление, на профессиональные и аграрные ассоциации. Например, в Европе, кроме французской бюрократической демократии, существует английское королевство, которое выросло из самоуправления и до сих пор на него опирается. Правда, это королевство тоже называется демократическим, притом что континентальная идеология демократов (французская) не только изменила его, но отчасти и искажала. И однако более здоровое и сильное государство трудно найти. Англичане все еще умеют отказываться от своих эгоистических стремлений ради интересов отечества. После мировой войны английские обладатели толстых кошельков пыхтели, но безропотно платили огромные налоги, в результате чего англичане успешно преодолели последний экономический кризис. Но с другой стороны, трудно где-либо еще найти человека, который так отчаянно, как в Англии, защищал бы и ценил свою свободу и права. Понятно теперь, что здоровое государство основывается на живых социальных группах и личностях, а социальная личность в свою очередь проявляется только волею свободных индивидов и без них существовать не может. Каждая социальная группа представляет народ, хотя и по-своему. Разумеется, такие группы общаются между собой. Это легко осуществимо, так как каждую группу может замещать ее руководитель как человек, хорошо известный всем ее членам, поскольку он был выбран не в силу случайности, но одобрен всей группой. Съезд таких заместителей групп или округов (органических единиц) способен заменить практически неосуществимое общее собрание всех этих групп. Собравшиеся уполномоченные могут решать общие вопросы от имени своих групп точно так же, как если бы они решались в самих группах, то есть не изменяя их воле. В свою очередь, уполномоченные сами могут назначать своих заместителей в высшие советы. Такое назначение предпочтительнее, чем прямые выборы, поскольку это будет именно замещением, а не представительством, как в демократическом государстве. Иерархические упорядочив таким образом социальные группы, можно упорядочить и сам народ, из которого в свое время естественным путем вырастает руководящий слой. Интересно, что подобными идеями руководствовались и создатели советской конституции. Разумеется, эта конституция не выполняется и превращена диктатурой партии в ничто. Тем не менее стоит присмотреться, как эта конституция, как система Советов и комитетов сочетают сильную власть центра с активным участием народа в политике и обеспечивают общение руководящего слоя с народом. Здесь можно найти много интересного, хотя коммунистическая идеология и диктатура партии не только исказили, но и скомпрометировали здоровую мысль и усилия тех, кто ее защищает.

Я не стремлюсь предлагать или навязывать какие-то конкретные государственные реформы. Народ-государство растет сам по себе; в этом ему вряд ли в состоянии помочь и теоретики и политические деятели. А вот повредить могут. Большевикам было нетрудно написать новую конституцию, но они не смогли, уничтожив большинство старых социальных групп, создать новые, способные к творчеству жизни группы. Тогда чего стоит такая конституция? Ведь и Муссолини пытался создать новые группы — трудно сказать, на что он рассчитывает. Ясно пока одно: знание того, что такое народ-государство, не дает еще права самим создавать это государство, но без этого знания нельзя помочь народу творить его и преобразовывать.

Перевели с литовского Г. МАЖЕЙКИС и И. САВКИН.

Лев Платонович Карсавин родился в Петербурге. В 1922 году был выслан за границу и покинул Россию на так называемом философском пароходе. С 1928 года — профессор Каунасского университета, в 1940—1946 годах преподавал в Вильнюсе. Был арестован и скончался в лагере в 1952 году. Выдающийся русский медиевист, автор многих капитальных трудов по духовной культуре латинского средневековья. Главные сочинения: «Философия

истории» (1923), «О началах» (1925), «О личности» (1929). Подробнее о жизненном и творческом пути Карсавина можно прочесть в статье С. Хоружего «Лев Платонович Карсавин» («Литературная газета», 22.2.89). О его пребывании и кончине в инвалидном лагере рассказывается в мемуарах А. Ванеева (см. «Наше наследие», 1990, № 3—4).

Настоящая статья была опубликована (и, возможно, написана) на литовском языке в журнале «Židinys» («Очаг»), 1934, № 5, 6. Независимый от узкопартийных интересов, политических и религиозных пристрастий, ежемесячный журнал науки, искусства, политики, академической и научной жизни служил свободной трибуной мнений, собрал вокруг себя цвет литовской гуманитарной интеллигенции. Так, в том же 1934 году журнал напечатал статью А. Мацейны, впоследствии видного католического мыслителя, получившего известность в Германии работами по русской философии. Известно, что Мацейна в бытность студентом Каунасского университета слушал лекции Карсавина, которые повлияли на выработку его собственной философской позиции. В журнале появлялись многочисленные статьи о русской философии, в частности о Вл. Соловьеве. Издатель журнала Стасис Шалкаускис сам увлекался учением Соловьева, а его ближайший сподвижник Винцас Миколайтис Путинас защитил докторскую диссертацию по этике Соловьева. Когда Карсавин в 1928 году переехал из Парижа в Каунас и занял кафедру всеобщей истории (по некоторым сведениям, отклонив более лестное предложение из Оксфорда), он не только переменял атмосферу парижской эмиграции, крайне политизированную и наэлектризованную часто бессмысленными спорами и столкновением самолюбий, на более спокойную, но и оказался в среде людей, близких ему по духу. Здесь в 30-х годах помимо множества статей он выпустил шесть книг своей «Истории европейской культуры», в которых запечатлены борения европейского духа на протяжении четырнадцати веков.

Отдельная тема — Карсавин и литовский язык. Карсавин приступил к изучению литовского языка, когда ему было уже под пятьдесят, и удивительно быстро овладел им настолько, что порой поправлял самих литовцев. При этом он преследовал уникальную задачу приспособить литовский язык для выражения тонких философских категорий. Заменяя латинизмы и германизмы в философском лексиконе, он либо использовал такие архаические, «корневые» слова, о которых давно забыли его литовские коллеги, либо вводил слова из обыденной речи.

Укажем еще на одно любопытное свидетельство: А. Ж. Греймас, один из столпов современной семиотики, учившийся у Карсавина, признавался, что за всю жизнь ему лишь однажды довелось встретить человека, изъяснявшегося на чужом языке столь же изящно и непринужденно, как Карсавин; это был небезызвестный Теодор Адорно. Поэтому авторы предлагаемого вниманию читателя перевода все нарекания на тяжесть слога и трудность восприятия смиренно примут на собственную ответственность.

¹ «Общественное животное» — определение человека, данное Аристотелем. См. Pol. 1253a 9 сл.

² Ф о р т е с к ь ю Джон (ок. 1394—ок. 1476) — английский юрист и государственный деятель, теоретик абсолютизма. Обосновал превращение сословно-представительных учреждений в средство усиления власти короля; Ш е ф ф л е Альберт (1831—1903) — немецкий экономист, социолог, государственный деятель, автор четырехтомного труда «Строение и жизнь социальных тел». Признаком «социального тела» согласно Шеффле является идеальная духовно-психическая связь индивидов, охватываемая в их символических и технических действиях; С п е н с е р Герберт (1820—1903) — английский философ. В частности, утверждал, что дифференцированные (разделенные на сословия) общества более приспособлены к борьбе за выживание, революцию же считал «болезнью» общественного организма; В о р м с Рене (1869—1926) — французский философ. В работе «Организм и общество» (1895) проводил многочисленные аналогии между структурой и функциями человеческого общества и биологического организма.

³ Б л ю н ч л и Иоганн (1808—1881) — швейцарский правовед, представитель органической теории.

⁴ П е т р а ж и ц к и й Лев Иосифович (1867—1931) — русский социолог и правовед, профессор Петербургского университета, основатель психологической школы права.

⁵ «Всякая душа да будет покорна высшим властям; ибо нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены» (Рим. 13:1).

⁶ Т о к в и л ь Алексис (1805—1859) — французский социолог и государственный деятель. О мере влияния его работ на Карсавина можно судить по следующей цитате из его основной работы «Королевский строй во Франции и Революция» (русский перевод 1918). Констатируя, что на смену королевскому абсолютизму приходит бюрократическая иерархия функционеров, он заключает: «Эта огромная социальная власть безлична... она — продукт и представитель всех и подчиняет право каждого воле всех. Это особая форма тирании, которую называют демократическим деспотизмом. Нет больше социальной иерархии, нет четкого деления на классы и строго установленных рангов; народ, составленный из абсолютно похожих индивидуумов, это расплывчатая масса, признаваемая за единственно законный источник верховной власти, но старательно лишенная всякой возможности руководить и даже контролировать свое правительство». В этих условиях он возлагал большие надежды на укрепление общинных учреждений и местного самоуправления; Т э н Ипполит (1828—1893) — французский философ и историк.

⁷ Г о б б с Томас (1588—1679) — английский философ. В книге «„Левифаан“, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского» (1651) обосновывал предпочтительность той монархии, которая обеспечивает непрерывность волеизъявления суверена, внутреннее единство воли в государстве и ее единство с исполнительными органами. Суверен — верховный политический властитель и верховный судья в вопросах веры и всех иных суждений и мнений, могущих иметь значение для государства; его задача — сохранение и продление жизни «государственного тела».

⁸ По-видимому, имеется в виду Отмар Ш п а н н (1878—1956), австрийский экономист и философ. Ввел в социологию так называемый универсалистический метод, согласно которому действие отдельных индивидов приобретает смысл лишь будучи включенным в некую социально-смысловую тотальность.

⁹ Контраминация цитат из Посланий апостола Павла. См. ряд сходных мест: «Ибо я от Самого Господа принял,

что и вам передал...» (I Кор. 11:23); «Итак мы — посланники от имени Христова, и как бы Сам Бог увещевает чрез нас...» (II Кор. 5:20). Склонность Карсавина цитировать по памяти, случалось, вызывала протесты со стороны коллег-медиевистов. Вл. Лосский сетовал, что, прочитав однажды у Карсавина дивную по красоте мысли цитату из «Святых отцов», как ни старался, не смог установить ее точное авторство.

¹⁰ Помимо распространенного взгляда на город как искусственное образование, механический конгломерат, часто препятствующий «органическим» проявлениям человеческой природы, эта оценка Карсавина могла иметь своим источником и вторичность современного термина «пролетариат» по отношению к первоначальному смыслу *proletarius* — производящий потомство, простонародный.

Комментарии Г. МАЖЕЙКИСА и И. САВКИНА.

ГЕОРГИЙ 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-живый развивал невозможную повесть. И змеино цвета отливы волновали и мучили совесть»²... Первоначальное евразийство хотело быть призывом к духовному пробуждению. Но сами евразийцы если и проснулись, то для того, чтобы грезить наяву... 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.

1

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 происшедшего 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 искусе и бдени, нельзя заменить ни пафосом благородного негодования, ни жаждой мести. Белый порыв распался в страстной торопливости, отравленной ядами «междоусобной брани». Нравственное негодование не перегорело в смирение, не просветлело в вещей зоркости трезвенной думы. Среди грохота исторических обвалов казалось странным и неуместным задуматься, сосредоточиться, уйти в себя. Это казалось превратным бездельем и бездействием, внутренней сдачей и отказом 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 теперешней 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 страданиях перегорающая Россия. Забывается ее творимая судьба. И нужно прямо и твердо понять: революция и разруха, обман и отравы 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 незримой преобразении своем. Среди бесовского маскарада, под мерзостной маской е с т ь т в о р и м а я Р о с с и я, 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...³

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 немоча 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»⁴... 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 вожделием 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.

2

В самом восприятии и в толковании переживаемой современности евразийцы не сумели и не смогли sobлюсти 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»⁵. 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 дуткости 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 обиженом сознании своей неужности и обреченности. Евразийцы готовы подсмеиваться над каждым, кто не поддается с покорностью органическому насилию стихий, как над близоруким изгоем всемогущей жизни. И точно, бывают безнадежно опоздавшие и отсталые люди, ослепшие и оскуде-

шие безвременно 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 святых. В евразийстве оживает «пресловутое змеино 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 идеалы, 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 бытия, 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 динамически интегрирована и интегрируется длительная и сложная предыстория. Правильно и своевременно говорить сейчас о противоречиях и невязках 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 «пенающийся 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, ярой, 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 искаленные 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 придирка 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

единственным действительным и возможным 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 скристаллизовался 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 не сомненных 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 не оправданное представление, будто революция в каком-то смысле уже кончилась и выплавление новой России завершилось. Заглядевшись на мнимую социальную стройку, завлеченные «современной 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 притупляется 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 она 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, воссавшегося 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 падать и смердеть. И, конечно, не только «старый правящий слой» изъязвлен 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 материализма 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 тысячах 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 пометь толстовства и руссоизма. Точно, в самом деле, можно весь страдный вопрос духовного очищения и преобразования свести к смене идеологии, к замене одной «программы» другой, «ясной и четкой», точно все зависит от додуманности, настойчивости и упорства...

3

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 выдыхающую 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», то есть 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 самой 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 центрами 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 не осознанное, хотя и определенное». И мысль и воля правящего слоя «в нормальных условиях являются в целом и главным лишь индивидуацией и конкретизацией народного сознания», и «существование 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, раскождений 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 мирозерцание и осуществляя свою волю, правительство тем самым выражает и осуществляет народное мирозерцание 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 своею символической и своею мистической; партия, которая использует и включает в себя потребности и навыки русского сектантства и обращает их на служение нравственным заповедям Церкви и мирскому государственному делу; партия, строящая 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 сферы 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 притом 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 принципальную 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. «Государственного искусства» находить в каждое время свои здоровые 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 скитающейся, но торжествующей в духе и силе Илии⁶. 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 и правления, 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

* Не часть общества, но часть света (*лат.*). (Прим. ред.)

проблема культурного возрождения и религиозного восстановления взвихренного 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 «п о д д а н с т в о» другой, новой, евразийской идее. 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 подсознательные силы русской стихии, что точно ждут, что опустошенная душа сама себя и из себя, без искуса 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 не-делании. 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 представлениях о смене идеологий и полное забвение острого трагизма религиозно-исторических процессов.

Евразийцы сознают себя «третьим максимализмом»⁷. 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 сказывается духовное опрошение, 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. Искякнувший 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, совмещающее 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 вожжи 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, родится 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 органически и кровно принадлежит. Каждый должен превратиться в «о р г а н» высшей соборной личности». Евразийцы воскрешают старую мечту о некоем обобществлении человека. Для них порядок обращается: не из личных волей слагается и сростается «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 столкновениях 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 волей», разнозначных и разночестных, 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, упасть 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 «притяжение» 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, бесовский приворот, манящий и лстящий мятежному подполью большой души?..

В евразийской утопии противоречиво переплетаются и спаиваются мотивы органической теории и самого острого, просвещенского рационализма. Здесь евразийцы повторяют марксизм, во всех его внутренних невязках, 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 изшла 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 острому 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»⁸. 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 узано, не освоено исторической волей 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 наследства, 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 призвания, ты призвана!»⁹ — в этом основное натяжение народно-исторического бытия. Но никогда не бывает исторический путь народов «путем зерна»¹⁰, путем развития. Либо это есть подвиг, подвиг узания и осуществления вышнего зова, либо падение, противление, отступничество, непризнание и неосуществление своего подлинного призвания и задачи.

4

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 наблюдается 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 особенности 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 и з м е н я е т с я 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», облакаются в «местные одежды». Это относится даже к «религиозным принципам». Здесь, по евразийскому суждению, пред нами т а к о е же общее начало, как начало «ж и з н и». 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-типического 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 отделилась по морфологическому типу. Евразийцы остаются морфологами, начиная с давних рассуждений об «Европе и человечестве» и кончая новейшими «основами политики». С морфологической точки зрения, Россия есть особый и особенный, самостоятельный, живой организм, «своеобразная культурно-личность». 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». 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», складывается 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 складывается теория культурно-исторических типов. Странно сказать, но именно Герцена договаривает в своей книге Данилевский и за скупноватым 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 двойится. 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 перерождавшаяся в не-христианскую 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 широтой его эстетических пристрастий, которым он не без цинизма подчиняет все мерила и начала оценки, чтобы не урезать, не оскотить 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 и нет и назначения, другой задачи, кроме одновременного и разноместного (то есть разнопланового) 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 веерообразном 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. Освобождаемые 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 узость 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 двоился. Смысл встречи России и Европы нельзя свести только на «тактическую» необходимость. Напротив, в таком толковании и заключалась основная опасность извращенного «евролеизма». 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, свободно-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 Христостранализме, 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 космым набором понятий подошли они к страдной проблеме России и Европы. И не смогли четко поставить проблему ее. Морфологический мотив своеобразия невидяно 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 наличность 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 самозамыкающаяся 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 перестрадать 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 приняли христианство, хотя и не соблюли, не сохранили его. Не все земли открыли христианскому благовестию свое духовное лоно. Нельзя уменьшать ответственность каменных 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 православного, но христианского Запада внутри единого культурно-исторического цикла.

Россия есть Евразия. 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: и Европа, и 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, чувашы, 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 раззвучали какие-то новые звукосочетания, тоже «варварские», тоже туранские. Слово 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 организационный 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 восточную 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 Правильный 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 лживая теория «потенциального Православия»¹³. 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 в своей отъединенности, язычество скорее и легче поддается призывам Православия, чем западнохристианский мир, и не относится к Православию с такой же враждебностью». Знакомство с историей православно-миссионерской 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 Николая¹⁴. 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 «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» евразийские авторы были ближе даже к объективно-исторической правде¹⁵, 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 достоиние России. Евразийцы чувствуют православно-миссионерскую 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 размысленный 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»¹⁶. Россия есть переродившийся «московский улус», и евразийцы даже как бы скорбят о «не осуществившейся исторической возможности» окончательной организации Евразии вокруг Сарая, о не оправдавшемся «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 самым 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», заслоняет в евразийских схемах «византийское наследство, православную государственность». При этом евразийцы не чувствуют, что вовсе не один «строй идей» получила Россия от Византии, но богатство Церковной жзни. 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 «р а с к р ы в а т ь р е л и г и о з н у ю с в о ю п р и р о д у 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 охраны 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 re 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 смещение 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 п р е с у щ е с т в е н и и, переставая в известном смысле быть самим собою. В этом «становлении» мир перерождается и преображается, как бы перестраивается по иным, сверхтварным 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. V. 30—32). Семья не есть к р о в н а я ячейка или «биологически обоснованный микрокосмос культуры». Нет, христианская семья слагается в р а з р ы в е 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 устрояются по мере Христовой. Органическая неволя в церковной семье преобразуется в духовную свободу, чрез «благодать чистого единокровия». Церковь есть полнота бытия. Церковь объемлет и должна объять все благое в твари и достойное благодатного увековечения, но объемлет не в порядке достраивания эмпирии до Церкви, н е в п о р я д к е р а з в и т и я м и р а в Ц е р к о в ь, но в порядке его п р е л о ж е н и я 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 п р и з в а н о к наследию вечной жизни, — не по несовершенству только, но по инородности 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 в с я к о г о 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, то есть 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» христианка¹⁷ — вернее сказать, христианка п о п р и з в а н и ю, по той идеальной «природе», которая н и к о г д а 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 Божией, 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 нужицы восхищают е»¹⁸... «Развиться» во христианство и до христианства т а к о е 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 пелагианство¹⁹. 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 сосаться 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 н у м е р и ч е с к о е «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 «тмы 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 Телом 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 сохранится 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 околицерковном 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, т о т ж е, и д н е с ь, и до века...

5

Россия в развалинах. Разбито и растерзано ее державное тело. Взбудоражена, 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 вешего смысла, — что бдит Господь о России... И знамения сокрылись... Еще рано... Еще не прозрела, 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 создается 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 со-переживании, со-страдании и преодолении трагизма русской души, в со-чувственном 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 со-пробывание 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 Христа²¹, «Восток съвше»... Не смогли и не сумели они понять и разгадать веший 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 воскреснет, восстанет 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 погибель ему. В самих себе, каждый и все в круговом общении и поруке, 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 Иерусалимские!²²

Флоровский Георгий Васильевич — выдающийся богослов и историк русской культуры. Родился в Одессе в семье священника. Окончил в 1916 году Новороссийский университет и был оставлен при нем для подготовки к профессорскому званию. В январе 1920 года эмигрировал вместе с родителями в Болгарию, где сблизился с будущими евразийцами Н. С. Трубецким, П. Н. Савицким, П. П. Сувчинским и А. А. Ливеном (вдохновившим друзей на издание в 1921 году первого евразийского сборника «Исход к Востоку»). В августе 1923 года разошелся с евразийцами, хотя делал еще попытки организовать с ними и с представителями более старшего поколения (С. Булгаковым, П. Новгородцевым, В. Зеньковским и другими) двухтомный сборник «Истоки», в котором предполагал поместить и свои статьи «Запад как философская проблема», «Православие как путь творчества».

Печатается по: «Современные записки» (Париж), 1928, № 34, стр. 312—346.

¹ Из баллады А. К. Толстого «Песня о походе Владимира на Корсунь». Слова князя Владимира, сказанные после принятия им христианства.

² Из стихотворения А. К. Толстого «Он воевал по струнам; упали...».

³ Псалтирь, 136, 5.

⁴ Из стихотворения А. С. Хомякова «России».

⁵ Сувчинский П. П., «К познанию России» («Евразийский Временник» (Париж), 1927, № 5, стр. 23). Разбираемые далее Флоровским идеи нашли выражение как в данном номере «Евразийского временника», так и в «Евразийской хронике» (Париж, 1927), работе Л. Карсавина «Церковь, личность, государство» (Париж, 1927) и брошюре «Евразийство. Опыт систематического изложения» (Париж, Берлин, 1926).

⁶ Евангелие от Луки, 1, 17.

⁷ Имеется в виду евразийская социально-экономическая программа, противопоставляемая социализму и капитализму.

⁸ Из работы В. С. Соловьева «Русская идея» (см.: Соловьев В. С. Сочинения в 2-х тт. М. 1989, т. 2, стр. 220).

⁹ Из стихотворения А. С. Хомякова «России».

¹⁰ Одноименный сборник стихотворений В. Ф. Ходасевича вышел в 1920 году.

¹¹ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Изд. 4-е. СПб. 1889; К. Н. Леонтьев развивал идеи Данилевского в статьях, объединенных в сборник «Восток, Россия и славянство» (т. 1; М. 1885).

¹² Данилевский Н. Я. Россия и Европа, стр. 124.

¹³ «Евразийство. Опыт систематического изложения». Париж, Берлин, 1926, стр. 19.

¹⁴ Инокентий (ум. в 1731 году) — святитель, с 1727 по 1731 годы епископ Иркутский; Инокентий (в миру Иван Евсеевич Попов-Вениаминов, 1797—1879) — с 1868 года митрополит Московский и Коломенский, церковный писатель; Нил (в миру Николай Федорович Исакович, 1799—1874) — архиепископ Иркутский, затем Ярославский, духовный писатель; Макарий (в миру Михаил Яковлевич Глухарев, 1792—1847) — миссионер алтайский, переводчик Библии; Вениамин (в миру Василий Антонович Благодеров, 1825—1892) — архиепископ Иркутский, миссионер и духовный писатель; Владимир (в миру Иван Петров) — с 1892 года архиепископ Казанский, духовный писатель; Николай (в миру Иван Дмитриевич Касаткин, 1836—1912) — основатель русской православной миссии в Японии, духовный писатель.

¹⁵ Имеется в виду статья Н. С. Трубецкого «Религия Индии и христианство», опубликованная в сборнике «На путях» (Прага, 1922).

¹⁶ Имеется в виду изданная Н. С. Трубецким под криптонимом И. Р. брошюра «Наследие Чингисхана». На Трубецкого при написании этой брошюры оказали влияние слова академика С. Ф. Платонова, сказанные им евразийцам при посещении Берлина в августе 1924 года. «Нарождается, — говорил Платонов, — какой-то новый культурный тип русского человека, происходит какое-то перерождение среднего русского человека; этот новый тип скорее степного, восточного характера... Россия стала восточной страной, передвинулась, так сказать, на Восток» (письмо П. Сувчинского П. Савицкому от 19 августа 1924 года. — ЦГАОР, ф. 5783, оп. 1, ед. хр. 359, л. 91).

¹⁷ Выражение Тертуллиана, христианского теолога, из его трактата «О душе».

¹⁸ Евангелие от Матфея, 11, 12.

¹⁹ Пелагианство — учение христианского монаха Пелагия (ок. 360 — после 418) о возможности преодолеть греховность естественными силами, распространявшееся в противовес концепции благодати Блаженного Августина и признанное ересью.

²⁰ «Бог идеже хочет, побеждается естества чин» (то есть природный порядок) — из Великого канона святого Андрея Критского, богослужебной поэмы, читаемой Великим постом.

²¹ Намек на стихотворение В. С. Соловьева «Ex oriente lux».

²² Псалтирь, 50, 20.