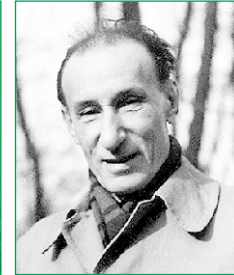
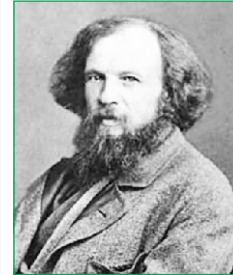
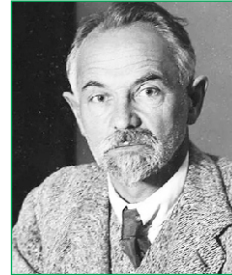
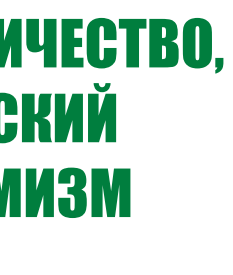
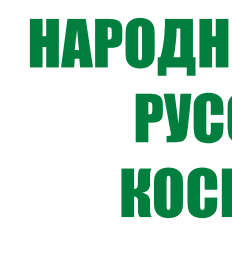
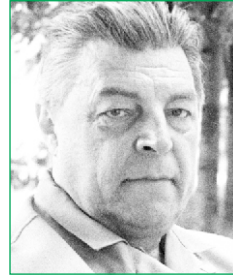
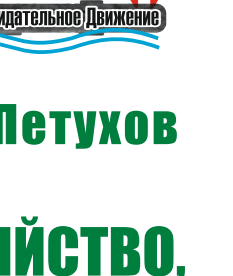
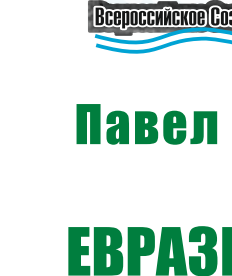
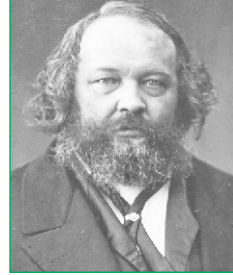
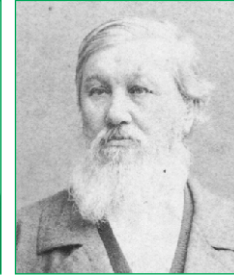
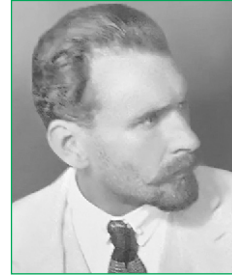
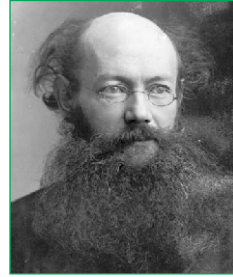


П. ПЕТУХОВ **ЕВРАЗИЙСТВО, НАРОДНИЧЕСТВО, РУССКИЙ КОСМИЗМ**



Павел Петухов

**ЕВРАЗИЙСТВО,
НАРОДНИЧЕСТВО,
РУССКИЙ
КОСМИЗМ**

Павел Петухов

**ЕВРАЗИЙСТВО,
НАРОДНИЧЕСТВО,
РУССКИЙ КОСМИЗМ**

Псков
2024

ББК $\frac{87.3(2)6}{\text{П}314}$

Петухов П. П.

П 314 Евразийство, народничество, русский космизм : сборник статей
/ Павел Петрович Петухов. – Псков, 2024. – 228 с.

ББК $\frac{87.3(2)6}{\text{П}314}$

ПРЕДИСЛОВИЕ

Павел Петухов – историк и публицист, главный редактор сайта Всероссийского созидательного движения «Русский Лад», старший научный сотрудник Иркутского областного краеведческого музея им. Н.Н. Муравьева-Амурского, известен также как участник интеллектуальной телевикторины «Своя игра». Читателям, интересующимся историей русской общественной мысли, знакомы его предыдущие книги – «От Герцена до Кара-Мурзы» (2019) и «Восхождение к русской идее» (2022). Новая книга, представляющая собой сборник статей, написанных в 2022-2024 гг., является их продолжением.

На страницах издания читатели смогут познакомиться с наследием ряда русских мыслителей, представляющих самые разные идеологические направления. Но все вместе они строили одно здание – здание Русской идеи, важнейшими составляющими которой являются такие течения мысли, как евразийство, народничество и русский космизм. Кроме того, автор анализирует взгляды английского историка А. Тойнби как видного теоретика цивилизационного подхода.

Представленные в издании статьи публиковались на сайте ВСД «Русский Лад» и на других интернет-ресурсах, а также в сборниках конференции «Российская цивилизация: история, проблемы, перспективы» и сборнике «Краеведческие записки».

Книга издана при поддержке Всероссийского созидательного движения «Русский Лад», лично председателя его Координационного совета В.С. Никитина и председателя Иркутского отделения А.С. Маслова

ЕВРАЗИЙСТВО И ВОКРУГ НЕГО

В августе 2021 года исполнилось 100 лет со дня выхода в свет сборника статей «Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев», который положил начало евразийству как оформленному идейному течению. Дата серьёзная (хоть в какой-то мере и условная), которую наша патриотическая общественность, как мне кажется, не заметила и не отметила должным образом, не использовала для уточнения своих идейных позиций.

В декабре 2021 года вышел из печати сборник «Евразийство», подготовленный активистами движения «Новая Евразия». В него вошли тексты сборников начала 1920-х годов – «Исход к Востоку», «На путях» и «Евразийский временник», а также интересные материалы современных последователей этого идейного направления – Павла Зарифуллина и Рустема Вахитова (ими написаны, соответственно, предисловие и послесловие к изданию). К сожалению, тираж сборника невелик – 1000 экземпляров, что, впрочем, соответствует уровню читательского спроса на литературу подобного рода в наше время соцсетей и господства коротких текстов.

Во всяком случае, лишний раз дать представление заинтересованному читателю об этом идейном направлении, познакомиться с личностями Н.С. Трубецкого, П.Н. Савицкого, П.П. Сувчинского и других евразийцев, с их текстами – уже большое и важное дело. Некоторые из этих текстов публиковались в современных изданиях и раньше, другие же приходилось искать в немногих сохранившихся экземплярах первоначальных сборников.

Здесь мы не будем рассматривать историю евразийства как одной из интеллектуально-политических групп, возникших в среде русской эмиграции в числе других идейных течений, к тому же распавшейся в 30-е годы. Тем более что эта

тема разбиралась в литературе многократно. В эмиграции царила специфическая атмосфера взаимного отталкивания, жёсткого отграничения «своих» от «чужих», что отразилось, в том числе, и в евразийской публицистике. Нас интересуют не тонкие различия, а наоборот, то, что объединяет евразийство со столбовой дорогой русской мысли.

2021 год был отмечен ещё двумя круглыми датами, имеющими непосредственное отношение к «евразийской» теме. Это 800-летие князя Александра Невского, важнейшей с евразийской точки зрения фигуры русской истории (в Госдуме по инициативе движения «Русский Лад» проходил круглый стол «Русско-евразийская цивилизационная идея князя Александра Невского и ее значение для современной России»), и 200-летие Ф.М. Достоевского, которого можно считать одним из крупнейших представителей «предъевразийства». Нынешний же 2022 год ознаменован, в свою очередь, 200-летием со дня рождения другого предшественника евразийства Н.Я. Данилевского и 110-летием «позднего евразийца» Л.Н. Гумилёва.

По сути дела, к евразийству шла вся самостоятельная, не оглядывающаяся на Европу русская мысль XIX и начала XX века. Одни её представители шли по «правой колее» – это славянофилы, почвенники во главе с Достоевским, Данилевский, К.Н. Леонтьев, другие по «левой» – А.И. Герцен, народники, христианские социалисты, третьи же «не справа и не слева» – это, прежде всего, русский космизм в лице Н.Ф. Фёдорова.

Реакцией на радикально-западнические представления о России как стране «дикой и азиатской» (что в то время было практически синонимами) стало стремление доказать, что «и мы – Европа». Но Европа другая, не такая, как страны романские и германские, а православная с точки зрения религии и славянская в этническом отношении. Эта идея возникла

в раннем славянофильстве и позже претерпела различные метаморфозы.

Н.Я. Данилевскому (1822-1885) принадлежит основная заслуга в создании теории культурно-исторических типов и выделении среди них славянского типа, не принадлежащего к Европе, которую он отождествлял с «романо-германским» миром. Как видим, Данилевский ставил во главу угла этническое и языковое деление. В каком-то смысле книга Н. Трубецкого «Европа и человечества» (первый евразийский текст, вышедший в 1920 году) является «продолжением» книги Данилевского «Россия и Европа» (1869).

Коррективы в идеи Данилевского внёс В.И. Ламанский (1833-1914), который писал о «греко-славянской», а не просто славянской цивилизации (книга «Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе»), которую он также называл «Средним миром», лежащим «между Европой и Азией».

Особая роль принадлежит К.Н. Леонтьеву (1831-1891), которого П. Савицкий называл «глубочайшим русским философом»: в его работах впервые подчёркивается роль «византизма», преемственности России от Византийской империи, а также благотворности союза России с Востоком – прежде всего мусульманским – против современного либерального Запада. Для Леонтьева важнее не этническая, а религиозная составляющая: как мы бы сегодня сказали, именно религия является основным «маркером» цивилизации.

Непосредственно перед революцией «предъевразийские» идеи развивал князь Э.Э. Ухтомский (1861-1921): этот дипломат и исследователь Востока выступал за сближение России со странами Азии, против западнической ориентации. Он писал: «Между Западной Европой и азиатскими народами лежит огромная пропасть, а между русскими и азиатами такой пропасти не существует». По мнению Ухтомского, «для Всероссийской державы нет другого исхода: или стать тем, чем она

от века призвана быть (мировой силой, сочетающей Запад с Востоком), или бесславно пойти на пути падения, потому что Европа сама по себе нас, в конце концов, подавит внешним превосходством своим, а не нами пробуждённые азиатские народы будут ещё опаснее, чем западные иноплеменники».

Из предыдущего развития русской мысли и выросло историческое евразийство 20-30-х годов, представленное именами Трубецкого, Савицкого, Сувчинского, Г.В. Вернадского, Л.П. Карсавина, Н.Н. Алексеева, Г.В. Флоровского, П.М. Бицилли. Евразийство в эмиграции было порождено стремлением соответствовать вызовам истории, которая толкала русскую мысль от прежнего западнического «мейнстрима» (который и привёл к катастрофе Империи) к борьбе за идеологическую независимость России и её союз с «Востоком».

В русле этого независимого развития находился и тот путь, по которому – исходя из совершенно иных идейных предпосылок – шла Советская Россия. В то же время понятно, что в большинстве своём «белые» эмигранты, только что потерпевшие поражение в гражданской войне и вынужденные покинуть Родину, не могли открыто – и даже сами для себя – признать национальный характер Советской власти, так что создание идеологических конструкций, отличающихся как от советских, так и от заострённо антисоветских (либерально-западнических или право-монархических), было неизбежным.

Более того, в этой идеологической работе и состояла положительная роль русской эмиграции, потому что в условиях жёсткой идейной монополии марксизма в Советском Союзе такая работа вестись не могла. Евразийцы признавали национально-русский и антизападный характер Октябрьской революции, хотя и отвергали марксизм, видя в нём порождение именно западной цивилизации. Как мы теперь понимаем, именно этот ортодоксально-марксистский, материалистический

элемент в идеологии и был важнейшим фактором слабости Советского Союза в противостоянии Западу.

П.Н. Савицкий писал: «Русская революция покончила с Россией как частью Европы. Она обнаружила природу России как особого исторического мира. Но в настоящее время это не более как намёк и задание. Цель евразийцев – реализовать его в исторической действительности». Революция, по его мнению, «свелась к обобщению и обострению традиционно-русского централизма и этатизма».

Дальше всего по пути сближения с Советской властью продвинулись «левые евразийцы». Их представитель Д.П. Святополк-Мирский отмечал: «Русская революция утверждает примат Общего над Частным, этику, основанную на организационном долге, человека-деятеля, а не человека-потребителя... утверждая равенство, она не отменяет свободу. Наоборот, она утверждает единственную реальную свободу – свободу распоряжения материальными благами, свободу-равенство».

В частности, речь идёт и о политическом устройстве Советского Союза как государства идеократического типа (где господствует не наследственная или денежная «аристократия», а правящий слой, сформированный по принципу преданности «идее-правительнице»), и о его федеративном устройстве, как сложной иерархии соподчинённых союзных и автономных республик, автономных областей и округов, призванных сохранить национальное разнообразие и самобытность всех – больших и малых – евразийских народов.

«На геополитические представления советского руководства (и, думаю, самого И.В. Сталина) повлияли труды, созданные в эмиграции в русле культурно-научного направления, называемого евразийством, – пишет С.Г. Кара-Мурза в книге «Советская цивилизация». – Это было развитие концепции России-СССР в рамках цивилизационного подхода. ... Сложность была в том, что Сталин, внимательно наблюдая

за мыслью евразийцев и “переводя” их идеи на язык советской идеологии, в то же время был вынужден открещиваться от них, чтобы не размывать в то трудное время фундамент официальной марксистской идеологии».

Во второй половине XX века в СССР и постсоветской России евразийское направление продолжили историк и этнолог Л.Н. Гумилёв (1912-1992), литературовед и историк культуры В.В. Кожин (1930-2001), философ и политолог А.С. Панарин (1940-2003).

Идеи Льва Гумилёва известны довольно широко, и ему принадлежит основная заслуга в популяризации евразийских концепций на современном этапе. Он является автором термина «суперэтнос», который может быть истолкован как синоним «культурно-исторического типа» Данилевского или более широко применяемого понятия «цивилизация». Но с поправкой на большую роль во взглядах Гумилёва естественных факторов, к которым он относил и созданное им понятие «пассионарности». Независимо от отношения к этой теории, ведущая роль Гумилёва как исследователя средневековой истории Центральной Азии, тюркских и монгольских народов и их отношений с русскими едва ли может быть поставлена под сомнение. Гумилёв называл себя «последним евразийцем», но это определение можно принять только в том смысле, что после него евразийство перестало быть неким обособленным идейным течением и превратилось в общую платформу для всей по-настоящему русской мысли.

Вадим Кожин шёл от изучения истории русской литературы к широким историческим обобщениям. В статье «И назовёт меня всяк сущий в ней язык» (1981) он провозглашал евразийскую сущность России на протяжении всей её истории, которая отразилась и в отечественной литературе. Вслед за К. Леонтьевым он рассматривал влияние Византии

и делал вывод, что Россия является её преемницей в качестве державы, обеспечивающей защиту самостоятельности православной цивилизации. Кожинов также подчёркивал, что не только Русь, но и Византию можно назвать государствами евразийскими, не принадлежащими к европейскому культурно-историческому типу. Одним из важнейших событий в истории России-Евразии он считал Куликовскую битву, при этом выступая против её трактовки как борьбы Леса со Степью, земледельцев-русских с кочевниками-татарами. Агрессия Мамаю, доказывал он, была инспирирована католическим Западом, папским Римом через генуэзцев, колонизировавших Крым, и победа Дмитрия Донского была общей победой русских и татар над западными интервентами.

Александр Панарин также подчёркивал сущность России как православной цивилизации, противостоящей и преждему – католическому – и тем более современному секулярному Западу, что также входит в комплекс представлений классического евразийства. В то же время он не отрицал созидательной роли модерна, выводя его из христианства, и выступал против ряда западных идеологов, настаивающих на «прекращении развития» и на возвращении к древнеевропейскому язычеству («Стиль ретро в идеологии и политике»).

Среди сегодняшних евразийских теоретиков можно назвать упомянутого С.Г. Кара-Мурзу, А.И. Субетто, Л.Г. Ивашова, А.Г. Дугина, Р.Р. Вахитова, П.В. Зарифуллина, Ю.В. Крупнова, А.П. Паршева и многих других. Это писатели, философы, публицисты, политики и политологи, примыкающие к разным партиям (или не примыкающие ни к каким), по-разному относящиеся к действующей российской власти и её политике. Некоторые из них, бывает, не любят друг друга и не считают своих оппонентов «настоящими евразийцами». Но эти перипетии мы разбирать не будем, ведь дело не в личностях, а в самой идее.

Потому что даже сам по себе этот перечень имён (который можно продолжать и продолжать) уже показывает, что сегодня евразийство – не просто «одно из» идейных направлений, но основополагающий признак русской мысли как таковой, объединяющая платформа. Евразийство смыкается и с коммунистической идеей (очищенной от марксистской ортодоксии), и с народничеством, и с русским космизмом, соединяя их друг с другом и вбирая в себя.

(Заметим, что к сближению с русским космизмом, к идеям Н. Фёдорова среди евразийцев склонялись «левые» во главе с Л. Карсавиным, с одной стороны, и «правый» К. Чхеидзе, с другой. Д. Святополк-Мирский говорил в 1928 году: «Для многих из нас Философия Общего Дела была ключом, открывшим нам истинное содержание нашей собственной философии». Спустя несколько лет Чхеидзе в переписке с жившим в Харбине философом-«фёдоровцем» Н.А. Сетницким признавал свою неправоту в прежней полемике с Карсавиным и видел свою задачу в том, чтобы «привести сознание друзей к необходимому, неизбежному и высокому синтезу евразийства и фёдоровства, через приведение этих систем к законченной идеократии под знаком конечного идеала»).

Сегодня быть вне евразийства – значит, быть вне русской идеи. За её пределами лежат такие направления, как сочетающее национализм с либерализмом «нацдемовство», с одной стороны, ортодоксальный марксизм – с другой, монархическая «реставрация» с третьей. Все эти направления пестуются только с одной целью: разделить патриотическое движение, противопоставить друг другу левых и правых, сторонников СССР и приверженцев дореволюционной России. Евразийство же, поднимаясь на новый уровень, «снимает» противоречия между ними.

Недаром евразийство в 1990-е годы стало важной составляющей идеологии объединённой патриотической оппозиции

(Фронт национального спасения, НПСР), о своей приверженности евразийству заявлял глава расстрелянного в 1993 г. Верховного Совета Р. Хасбулатов и другие лидеры. А сегодня оно – одна из основ платформы Всероссийского созидательного движения «Русский Лад» во главе с В.С. Никитиным.

Думается, «идея-правительница» (если пользоваться евразийской терминологией) будущей России не должна представлять собой нечто принципиально новое и небывалое, идти на демонстративный разрыв со своими предшественниками. Наоборот, её суть в том и должна выражаться, чтобы выявить и синтезировать то общее, что было и есть в разных, внешне противостоящих друг другу направлениях русской мысли.

Попытки «приватизировать» евразийство какой-либо партией, общественным движением или даже философской школой – несостоятельны. В этом смысле современное евразийство отличается от евразийства 20-х годов, которое чётко противопоставляло себя другим идейным направлениям (например, у Трубецкого есть статья, которая так и называется: «Мы и другие»). Разумеется, есть «чисто евразийские» общественные движения и сегодня – такие как «Евразийский союз молодёжи» (идеолог – А. Дугин) или «Новые скифы» Павла Зарифуллина. Несколько лет просуществовала также «Молодая Евразия» Юрия Кофнера, были и другие подобные организации. В каком-то смысле ЕСМ продолжает линию «правого евразийства», а «Новые скифы» – «левого», но это разделение достаточно условно: в частности, сторонники и той, и другой структуры присутствуют в одних и тех же политических партиях, например, в КПРФ и СРЗП.

Эти движения появляются, раскалываются, угасают, враждуют между собой, обвиняют друг друга в «неправильном евразийстве». И именно в этом отношении они продолжают «традиции» евразийства 1920-30-х годов как одного из эмигрантских течений, которому приходилось действовать в

очень специфической среде. Но, несомненно, они приносят немалую пользу, занимаясь теоретической и пропагандистской работой.

Современное евразийство отличается от «классического» тем, что однозначно является социалистическим идейным течением. Никто из более-менее серьёзных евразийских идеологов не отрицает необходимости для России-Евразии социалистической перспективы. Тогда как первые евразийцы относились к социализму двояко: признавая его как неизбежное следствие идеократии (по Н.С. Трубецкому, идеократическое государство «не может допустить вмешательства каких-либо не подчинённых ему, неподконтрольных и безответственных факторов – прежде всего частного капитала – в свою политическую, хозяйственную и культурную жизнь и потому неизбежно является до известной степени социалистическим»), они в экономической сфере всё же проповедовали «средний путь», при котором господствует не частная или общественная, а так называемая «функциональная» собственность.

Например, Трубецкой считал ошибкой русского народничества абсолютизацию крестьянской общины, а отмирание её рассматривал как неизбежный процесс. В этом сказалось, конечно, «либеральное» происхождение и самого Трубецкого, и многих других «отцов-основателей» евразийства, которые были выходцами из умеренных кадетских кругов. Тем важнее, что они преодолели в себе кадетское западничество, хотя и сохранили некоторые его «рудименты».

Впрочем, уже в первом евразийском сборнике Г. Флоровский признавал: «Православие и социализм – вот те две главные вехи, по которым обыкновенно ориентировались русские предсказатели. “Святая Русь”, “народ-богоносец” и “земельная община”, “хоровое начало” – вот неизменно повторявшиеся лозунги сторонников русской “самобытности”. В эти

слова не следует вкладывать застывшего содержания, не следует понимать под ними конкретных исторических форм ... эти как будто несовместимые идеи пересекались в понятии “цельной жизни”, или “свободного всеединства”, как выразился Владимир Соловьёв».

Более того, например, А. Дугин (специально сошлюсь на него как на «правого» евразийца) прослеживает корни «аграрного социализма» ещё в истории Византии – «евразийской» предшественницы России. «Хозяйственные практики русского народа, – пишет он, – во многом наследуют аграрный строй византийской экономической модели, где общинное владение землёй на законодательном уровне поощрялось и поддерживалось в ущерб частному владению ею аристократией и чиновничеством, ленному принципу и системе земельной ренты».

Современное евразийство несёт в себе черты народничества – и не только русского, но и того, которое во второй половине XX века развилось в странах «Третьего мира» и получило в освободившихся от колониального господства странах Азии, Африки, Латинской Америки большой практический опыт. Народничество содержит в себе антизападный элемент, а это означает его следование в русле цивилизационного подхода (отечественным вариантом которого и является евразийство). Так что сегодняшний евразиец – это ещё и современный народник, то есть социалист, сторонник общинного типа хозяйства.

«Евразийство и социализм, – подчёркивает Р. Вахитов, – в тех или иных своих вариациях имеют хорошие шансы превратиться в ту самую идеологию России XXI века, которую тщетно ищет власть и оппозиция. Социализм в экономике, евразийство – в культурной политике, в национальном вопросе – вот общая формула решения самых острых проблем нашего общества». Евразийский социализм логически и исторически противостоит западному индивидуализму.

Что касается далёкой от социализма «официозной» версии евразийства, которую иногда пытаются использовать как в России, так и в соседнем Казахстане, то к ней едва ли можно относиться всерьёз: у правящей элиты постсоветских государств «мейнстримом» является ориентация на западный капитализм и встраивание в однополярный мир. Евразийские мотивы используются в основном в пропагандистских целях: вспомним, например, избирательный блок «Великая Россия – Евразийский Союз» (2003 г.) во главе с бывшим управделами президента Ельцина П. Бородиным.

Обращаются к ним и некоторые приверженцы радикального исламизма (Абдул-Вахед Ниязов и его «Евразийская партия»), из-за чего в глазах некоторых обывателей, «что-то слышавших» о евразийстве, оно вообще смыкается с исламом или пантюркизмом. Журналист и политик Максим Шевченко, также апеллирующий к евразийству, пытается совмещать «происламскую» направленность с элементами «левачества» западноевропейского типа. Отметим для справки, что в числе «классических» евразийцев 20-30-х годов были, помимо русских, представители ряда народов России-Евразии – грузин К.А. Чхеидзе, калмык Э.Д. Хара-Даван и даже еврей Я.А. Бромберг («даже» – потому что евреи в большинстве своём представляют в России западническое направление, «восточничество», о котором говорил Бромберг, среди них встречается редко). Но вот как раз выходцев из мусульманских и тюркских народов среди них практически не было, чего не скажешь о современных евразийцах.

Масла в огонь подливают писатели. Например, Юрий Никитин в одной из книг в жанре «политической фантастики» («Ярость», 1998 г.) рассказывает о принятии Россией в ближайшем будущем ислама, причём его особой, русской разновидности, благодаря которой русские как этнос обретут некие новые силы и выйдут из кризиса. Идею писателя подхватили

политтехнологи, близкие к С. Кириенко, который занимал в 2000-х годах должность полпреда в Приволжском федеральном округе, и попытались реализовать на практике, но этот проект постепенно заглох.

Впрочем, в другой книге Ю. Никитина «Скифы» (2007 г.) об исламе речи уже не идёт, её персонажи апеллируют к более древнему наследию и вслед за А. Блоком провозглашают: «Да, скифы – мы». Интересно, что главным героем книги является реальный человек – не так давно скончавшийся, а тогда ещё молодой философ-националист Константин Крылов, кстати, ярый противник евразийства и скорее западник, несмотря на принятое им «восточное» зороастрийское вероисповедание. В нашей же реальности движение «Новые скифы», как уже говорилось, было создано именно сторонниками евразийских идей – в нём участвуют П. Зарифуллин, Г. Садулаев, Р. Вахитов, Ю. Крупнов, белорусский политолог А. Дзермант и другие известные интеллектуалы патриотического направления. Причём это движение провозглашает свою преемственность не только от скифов как древнего народа, к которому возводят своё происхождение многие народы современной Евразии, но и от «скифов» как идейного течения эпохи Революции, связанного с левыми эсерами (народниками), с одной стороны, и представителями литературы «Серебряного века», с другой.

С другой стороны, у ряда современных философов, позиционирующих себя как сторонников евразийства, Евразия порой «смещается» далеко на восток, к Китаю. Так, например, философ-китаист В. Малявин в своей книге «Евразия и всемирность» фактически отождествил Евразию с Азией, поместив в её центр (не только географический, но и духовный) Великую Пустыню, а все «азиатские» цивилизации (Россию, Китай, исламский мир) расположив на её периферии.

И здесь не осталась в стороне художественная литература. Например, многие знают цикл романов Хольма ван Зайчика

(псевдоним В. Рыбакова и И. Алимова) в жанре «альтернативной истории» с элементами юмористической фэнтези и детектива, который так и называется «Евразийская симфония». Дело там происходит в стране Ордусь, которая, как нетрудно догадаться, объединяет Орду и Русь. Однако в её состав входит и Китай, и более того, явно культурно доминирует над другими частями державы. Соответственно, «ордусская» цивилизация не имеет собственного чёткого лица, это механическая «пост-модернистская» смесь совершенно разных культур.

С подлинным евразийством всё это имеет мало общего, однако же влияет на его восприятие относительно широкими читательскими массами. И едва ли такое восприятие идёт на пользу евразийству, скорее наоборот, подбрасывает аргументы его противникам: мол, евразийство то ли «отрицает монголо-татарское иго», то ли подчиняет Россию Востоку, превращает её в часть «Турана». При этом даже забывается, что Туран изначально был не тюрко-монгольским, а индоевропейским регионом: туранские племена до начала нашей эры говорили на иранских языках, когда-то довольно близких к славянским, туранцами были те же упомянутые скифы, роль которых в этногенезе славян никем не оспаривается.

Есть и совсем уж широкие толкования евразийства и Евразии, в том числе исходящие от западных мыслителей. Например, франко-румынский философ и политолог Ж. Парвулеско писал о «евразийской» оси Париж – Берлин – Москва – Токио, противостоящей как заокеанским Соединённым Штатам, так и Китаю. Эту идею на определённом этапе подхватил А. Дугин, вообще чрезмерно ориентированный на западные идеологические концепции и пытавшийся соединить евразийство с идеями европейских «новых правых».

Поверхностным является представление о Евразии как о чём-то промежуточным «между Европой и Азией» или их «синтезе» (не станем тут обсуждать такой «лингвисти-

ческий» вопрос, как соотношение понятий «евразийский» и «евроазиатский», которые синонимами явно не являются). Хотя бы потому, что если «Европа» – это название вполне конкретной цивилизации, географически занимающей западный «полуостров» евразийского материка, объединённой когда-то римским наследием, латынью как языком культуры и католической верой, то «Азия» представляет собой условное наименование совокупности совершенно разных цивилизаций.

По сути, «Азия» – это всё, что находится на евразийском материке и при этом не является «Европой». Ведь что общего, например, у Японии с Ираном? Ни природа, ни особенности хозяйства, ни расовый тип жителей, ни язык, ни религия – ничего их не объединяет. С Европой у каждой из этих стран общего больше, чем между собой. Тем не менее, и тех и других относят к «Азии», что можно считать одним из проявлений европоцентризма: мол, «все они там одинаковы»...

Так называемая «Азия» – это несколько самостоятельных цивилизаций, среди которых можно назвать китайскую (или дальневосточную, куда мы включаем также Корею и Японию), индийскую (южноазиатскую) и исламскую (ближневосточную). Менее выражена индокитайская цивилизация, которая лишь формировалась к моменту европейских колониальных захватов и не успела достичь полной самостоятельности.

Каждая из этих цивилизаций имеет своё «месторазвитие» (евразийский термин, введённый П.Н. Савицким), то есть природный ландшафт, на базе которого развивается свой особый тип экономики, свой узнаваемый стиль в культуре (архитектура, одежда, музыка, литература и т.д.) и свою религиозную основу. Месторазвитие или большое пространство – это, собственно, та территория, на которой формируется суперэтнос, который, в свою очередь, создаёт цивилизацию как совокупность материальных и духовных ценностей.

Вспомним сталинское определение нации: «Нация есть исторически сложившаяся устойчивая общность людей, возникшая на базе общности языка, территории, экономической жизни и психического склада, проявляющегося в общности культуры». Определение это вполне можно применить и к цивилизации, где действительно существует общность территории, экономической жизни и культуры. Нет, правда, общности языка, ведь каждая цивилизация состоит из разных народов, говорящих на подчас совершенно не родственных языках, принадлежащих к разным семьям и группам. Но, как правило, в каждой цивилизации присутствует «сакральный» язык, связанный с господствующей религией: латынь в Европе, арабский в мусульманском мире, санскрит в Индии.

Цивилизация выбирает – путём проб и ошибок, через столкновения различных «проектов» – подходящую для себя идеологическую основу, то есть религию, которая является её «маркером». В первую очередь по религии в традиционном обществе отличали «своих» от чужих». В современном обществе роль религии слабеет, но свою роль «маркера идентичности» она сохраняет: можно сколько угодно иронизировать по поводу «православных атеистов» (каковых сейчас в России едва ли не большинство), но в этом и проявляется глубинное интуитивное понимание роли религии как основы данной цивилизации, причём независимо от личной веры или неверия в Бога отдельного индивидуума.

Китай в раннем средневековье (а этот период – вторая половина первого тысячелетия нашей эры – ключевой для формирования мировых цивилизаций) выбрал махаянистский буддизм, синтезировав его с исконными даосизмом и конфуцианством. Характерно, что именно в это время, в эпоху династии Тан (VII-IX века) традиционно закрытый Китай на время «открылся» для внешних влияний. Вслед за ним пошли другие восточноазиатские страны, принадлежащие к этой же

цивилизации – Корея и Япония, где буддизм и конфуцианство соединяются, соответственно, с местным вариантом шаманизма и синтоизмом.

Индия тогда же выбрала индуизм как реформированный вариант древнего брахманизма, который вытеснил с Индостана буддизм. Правда, эта религия, сохранившая архаические черты, оказалась относительно слабым противовесом прозелитическим религиям, что привело к тому, что Индия – единственная из крупных цивилизаций – оказалась на каком-то этапе полностью подчинена внешним силам: сначала мусульманам, затем европейцам.

В Индокитае цивилизация стала развиваться на базе хинаянистского буддизма, но, как уже было сказано, не успела полностью сформироваться, подпираемая соседями – сначала Индией и Китаем, потом также исламом и, наконец, европейскими колонизаторами.

Ближневосточный регион выбрал ислам, хотя эпохе завоеваний Мухаммеда и его преемников предшествовала достаточно серьёзная попытка экспансии зороастрийского Ирана эпохи Сасанидов, о которой сейчас мало вспоминают.

Разумеется, Западная Европа (или Европа в собственном смысле слова) также являлась одной из этих равноправных цивилизаций. Её религиозным маркером стал католицизм, хотя на самом раннем этапе с ним соперничало арианство, распространившееся прежде всего среди наводнивших западные регионы бывшей Римской империи германских племён. Так было до эпохи Великих географических открытий и колониальных захватов, которые нарушили межцивилизационный баланс и привели к глобальному доминированию Запада – собственно, и породив «Запад» в его нынешнем виде.

В ряду этих упомянутых выше цивилизаций стоит и Евразия в узком смысле, то есть Север одноимённого континента. Она включает в себя несколько природных зон и базируется

на взаимодействии леса и степи, земледельческого и кочевого типов хозяйства. Географические особенности России-Евразии подмечали и поэты, например В. Хлебников («Я думал о России, которая сменой тундр, тайги, степей похожа на один божественно звучащий стих...»).

Приняв – опять-таки после многих неудачных попыток – облик России, Евразия выбрала в качестве своей цивилизационной основы православное христианство. Когда мы говорим о конкретной религии как идеологической основе каждой цивилизации, это не означает её тотального господства или того, что анклавы других религий представляют другие цивилизации. Наоборот, наличие «внутреннего иного», очевидно, необходимо для нормального функционирования любого культурно-исторического типа.

Так, в Западной Европе традиционно важную роль играли евреи, а также различные ереси и секты, породившие впоследствии протестантизм. На Ближнем Востоке разнообразие было ещё больше: те же евреи, христиане (армяне, ассирийцы, православные арабы и др.), зороастрийцы, езиды, не говоря уже о почти изначальной расколотости самого ислама на суннизм, шиизм и более дробные направления. В Индии с индустрами соседствовали мусульмане, джайны, зороастрийцы-парсы, христиане разных толков, затем также сикхи. Поэтому и наличие в современной России-Евразии большой доли мусульманского населения, а также старообрядцев, славянских язычников и других религиозных направлений никак не опровергает роль православия как основной религии.

Среди упомянутых предшествующих попыток объединения Евразии первой можно назвать хазарскую (правда, Л. Гумилёв отдаёт приоритет более раннему Тюркскому каганату, но это государство охватывало лишь степную зону, не затрагивая лесную часть субконтинента). Религиозной основой обширного Хазарского каганата был иудаизм, сильной стороной

которого с цивилизационной точки зрения было противопоставление как христианскому Западу, так и мусульманскому Югу, слабой же – непрозелитический характер этой религии, в лоне которой, по большому счёту, можно только родиться. То есть иудаизм по своей природе не мог охватить большую часть населения каганата: отсюда заведомая раздробленность хазарского общества по религиозному принципу.

Второй попыткой объединения Евразии стала Монгольская империя Чингисхана, но она, охватив гораздо большие территории, чем могла «переварить», оказалась разорванной между разными цивилизационными центрами. В Китае она превратилась в китаизированную империю Юань (что, впрочем, не спасло её от падения в результате национального восстания «красных повязок» в 1368 году). В Иране хан Хулагу и его потомки на первом этапе выступили как противники ислама и союзники европейских крестоносцев в борьбе с арабами, но позже сами приняли ислам и его культуру, ассимилировавшись среди местных народов.

В свою очередь, Золотая Орда, расположившаяся на собственно евразийских землях, также обратилась к исламу (вслед за Волжской Булгарией, принявшей ислам ещё раньше, чем Русь приняла православие), но это и предопределило её неудачу, поскольку эта религия уже стала духовной основой другой – ближневосточной – цивилизации. По мнению Г. Вернадского, «если бы монгольские ханы, потомки Джучи, приняли православие, то, вероятно, не Москва, а Сарай оказался бы духовным и культурным центром Русской земли».

Победила Россия, унаследовавшая от Византии православное христианство. Но чем же в этой картине является сама Византия? Это тоже евразийская держава, очевидным образом не принадлежащая ни к Западу (взаимная неприязнь католической Европы и Ромейской империи хорошо известна), ни к Ближнему Востоку (вопреки О. Шпенглеру, который

почему-то объединял Византию с арабским миром в некую «магическую» культуру). Но её нельзя считать и отдельным культурно-историческим типом – хотя бы в силу относительно небольшого географического масштаба в сравнении с соседями.

Балканский регион, сохраняющий культурную преемственность от Византии, является частью православного мира, то есть Евразии в цивилизационном смысле. Отметим символический факт: первые евразийские сборники были изданы именно в Болгарии, стране славянской и в то же время хранящей византийские традиции (а также связанной с тюркским элементом, который сохранился и в самом названии страны), в Софии – городе, носящем имя Божественной Премудрости. Византию и Балканы в целом можно охарактеризовать как «Малую Евразию», в противоположность «Большой Евразии», то есть России в границах Российской империи или СССР.

Граница между католической Европой и православной Евразией, идущая от Адриатического до Балтийского моря, отличается устойчивостью на протяжении всего последнего тысячелетия. Так, она разделила сербов и хорватов, несмотря на единство языка, дальше прошла между Венгрией и Румынией (причём парадоксально, что выходцы из евразийских степей венгры стали ударной силой Запада, а румыны – в языковом отношении родственные итальянцам и французам – блюли свою православную евразийскую идентичность). Далее к северу граница идёт между польско-литовскими и западнорусскими землями, несмотря на их долгое пребывание в составе единого государства – Речи Посполитой. И чтобы преодолеть эту границу, Западу приходилось искать лазейки – например, создавать такое религиозное течение, как униатство, которое сохранило православную обрядность при административном подчинении римскому папе.

В то же время нельзя не упомянуть и существование «промежуточных зон»: не европейских и не евразийских, а противопоставивших себя обеим цивилизациям. Именно эти регионы – Босния и Албания, где в Средние века укоренилось такое своеобразное религиозное течение, как богомилство, – после захвата Балкан турками стали благодатной почвой для распространения ислама. Правда, и он тут оказался не слишком ортодоксальным: так, в Албании возобладало влияние суфийского ордена бекташи, вобравшего некоторые христианские черты. Кстати, можно предположить, что если бы туркам в XVII веке удалось надолго – хотя бы лет на сто – овладеть Западной Украиной, то и там мог вместо униатства распространиться ислам, и тогда фантазии упомянутого выше Хольма ван Зайчика (в романе «Дело незалежных дервишей») стали бы реальностью.

Итак, Балканы – это часть Евразии, но часть, которая в силу географических и исторических обстоятельств не смогла взять на себя роль объединителя этой цивилизации. Это не удалось Византии, которая в течение всей своей истории оборонялась от мусульманских и западноевропейских завоевателей и которой просто «некогда» было оглянуться на север. Это не удалось и румынам, хотя после падения Константинополя дунайские княжества – Валахия и Молдавия – претендовали на преемственность от Восточной Римской империи. Их шансы были невелики и в силу языковой оторванности от окружающей славянской стихии, и в силу отсутствия внутреннего единства, и в силу того, что они оказались зажаты между более крупными агрессивными государствами – католическими Венгрией и Польшей и мусульманской Турцией.

Наконец, была и ещё одна попытка объединения Евразии. Как ни странно это с сегодняшней точки зрения, но исходила она от Литвы, которая – до принятия католичества – подчинила себе большую часть западнорусских земель (нынешние

Украина и Белоруссия), так что немногочисленные литовцы почти растворились в славянской массе. Литовские князья потихоньку переходили из язычества в православие, основным государственным языком был русский. Но литовская попытка сорвалась из-за тесного сближения Литвы с Польшей (оно имело свои причины в совместной борьбе с «ещё более западными» завоевателями – немецкими рыцарями), которое привело к их объединению и принятию литовской правящей элитой католицизма. Таким образом, Великое княжество Литовское из потенциального объединителя православной Евразии стало орудием Запада против этой самой Евразии.

Так что «Третьим Римом» при другом повороте истории могла стать не Москва, а молдавская Сучава или литовский Вильно. Однако к XVI веку у Российского государства просто не осталось достойных соперников на евразийском субконтиненте, и оно приняло на себя объединяющую миссию, присоединив сначала Поволжье, а затем Сибирь и выйдя к Тихому океану.

«Лесной и земледельческий на заре своего существования, народ российский за последние века стал также степным», – подчёркивает П. Савицкий. Важнейшей частью объединяющей Евразию миссии России стало распространение в степной полосе земледелия как более производительной в сравнении с кочевым скотоводством системы хозяйства, способной прокормить гораздо больше людей. «С точки зрения истории, – писал Г.В. Вернадский, – распространение земледелия заложило основы экономического объединения Евразии. В этом смысле русский крестьянин может быть назван главным героем русской истории. ... В эту эпоху было достигнуто окончательное объединение леса и степи – две великие зоны слились в единое экономическое целое».

Символически это выразилось в принятии московским князем в 1547 году царского титула: ведь раньше «царями» на

Руси именовались византийские императоры, а вслед за ними – ханы Золотой Орды. Уже из этого традиционного словоупотребления видно, что на подсознательном уровне на Руси всегда жило представление о единстве Евразии, во главе которой должен стоять один сакральный монарх. Тем более что монгольскому завоеванию по времени предшествовал захват Константинополя крестоносцами (1204 г.) и временная ликвидация ими Византийской империи.

Закономерно возникает вопрос о соотношении евразийского единства и славянской общности. Очевидным образом, православные греки и румыны цивилизационно ближе к окружающим православным (то есть евразийским) славянам, чем славяне-католики. Но признание принадлежности католической части славян (Польши, Чехии, Хорватии и т.д.) к европейской цивилизации не должно означать заведомого отказа от идей славянского единства, «панславизма». Всё-таки язык – одна из важнейших сторон человеческого бытия, и связанная с ним культурная общность народов никак не может игнорироваться. Да и сами «отцы» евразийства, в некотором противоречии с собственным учением, называли Европу «романо-германским миром» – по этнолингвистическому, а не территориальному принципу. Думается, что в случае действительного «заката Европы», утраты романо-германской цивилизацией своих позиций на мировой арене западнославянские страны могут частично сменить свою цивилизационную идентичность, приблизившись к Евразии.

Через язык во многом проявляется психология народа. Напомню, что один из основателей евразийства Н.С. Трубецкой был крупнейшим лингвистом, в частности, разрабатывавшим идею евразийского языкового союза, в который входят языки разного происхождения (славянские, тюркские, финно-угорские и др.), получившие общие черты в ходе совместного исторического развития.

Не менее важное значение для «маркировки» цивилизаций имеет и письменность. Каждая широко распространённая система письма несёт своё внутреннее содержание и свою эстетику: по внешнему виду текста, не зная языка, сразу можно определить его цивилизационную принадлежность. Арабское письмо резко отличается от латинского, индийское (при всех внутренних различиях) – от арабского. Китайские и произошедшие от них японские иероглифы не похожи ни на что другое, и даже корейское письмо, не будучи иероглифическим, визуально близко к китайскому.

Что касается Евразийской цивилизации, то её системой письма является кириллица (греческий алфавит к ней очень близок). Так что смена алфавита («латинизация») связана с курсом прозападных элит ряда стран на их отрыв от Евразии и превращение в «провинции» Запада. Ещё в XIX веке это произошло в Румынии, которая после окончательного обретения независимости от турок и объединения страны была втянута в европейские проекты. Православная (то есть евразийская) идентичность стала подменяться мифологизированными отсылками к «римскому» наследию, румын стали убеждать, что они прямые потомки римлян и потому «настоящие европейцы».

Перевод письменности на латиницу в XX веке затронул и страны, принадлежащие к другим цивилизациям – исламской (Турция), индокитайской (Вьетнам) и т.д. После разрушения Советского Союза «латинизация» стала проводиться в Средней Азии и Азербайджане, которые к Европе по определению не принадлежат. Здесь внедрение латиницы имеет только один смысл – отрыв этих стран от России и от собственной истории, подготовка «манкуртов», о которых в своё время писал Чингиз Айтматов (родина которого, Киргизия, осталась в числе немногих, где перевод языка на латиницу пока ещё не планируется).

Распространено представление, что «цивилизационный подход» отрицает единство человеческой истории, заменяя её противоборством локальных цивилизаций. Тем более что многие представители этого подхода сами дают повод к таким суждениям. Но, как представляется автору этих строк, всё обстоит прямо противоположным образом. Именно цивилизационный подход, изучая историю не одной лишь западной цивилизации с её «правильной» сменой формаций, а охватывая весь земной шар, не деля отдельные цивилизации на «хорошие и плохие», «прогрессивные и отсталые», показывает единство человечества во взаимодействии этих цивилизаций.

«Интеллигенция европеизированных народов, – писал Н. Трубецкой, – должна сорвать со своих глаз повязку, наложенную на них романогерманцами, освободиться от наваждения романо-германской идеологии». Этому учит нас евразийство. Оно, как уже говорилось, не подразумевает «слияния с Востоком», это вульгарное представление. Но в сегодняшних исторических условиях оно в то же время говорит о том, что Россия-Евразия и цивилизации «Востока» как такового должны быть союзниками в борьбе за свою самостоятельность против тотального господства Запада.

Необходим некий «антиколониальный интернационал», альянс цивилизаций, не подразумевающий хотя бы частичный их отказ от собственной идентичности, а напротив того – утверждение этой идентичности и уважение к идентичности чужой. Как и внутри каждой цивилизации нужно не слияние народов в нечто единое и усреднённое, а сохранение самобытности каждого из них – но при понимании общецивилизационного единства и связанных с этим задач.

В сегодняшних условиях можно надеяться на создание «красно-зелёно-оранжево-жёлтого» континентального союза России-Евразии, исламского Ирана, Индии и Китая против

гегемонии «голубого», океанического Запада. Именно об этом ещё сто лет назад писал Трубецкой: «Отныне интересы России неразрывно связаны с интересами Турции, Персии, Афганистана, Индии, быть может, Китая и других стран Азии. “Азиатская ориентация” становится единственно возможной для настоящего русского националиста».

Основоположник евразийства так отзывался о советской внешней политике: «По отношению к Востоку впервые взят правильный тон, соответствующий исторической сущности России-Евразии: впервые Россия признала себя естественной союзницей азиатских стран в их борьбе с империализмом стран европейской (романо-германской) цивилизации. При советской власти Россия впервые заговорила с азиатами как с равными, как с товарищами по несчастью, и отбросила ту совершенно ей не идущую роль высокомерного культуртрегера-эксплуататора...» В то же время Трубецкой считал ошибочным советский курс на вмешательство в европейские дела через поддержку там коммунистических движений (точно так же, как царская Россия – тоже вопреки национальным интересам – поддерживала внутри Европы консервативные, монархические течения).

Евразийство снимает противоречие между национализмом и интернационализмом. Когда, например, мы говорим о русских как государствообразующем народе, это часто вызывает негативную реакцию: мол, а куда денете чувашей, бурят и т.д. Цивилизационный подход позволяет понять, что внутри каждой цивилизации есть центральный этнос или группа этносов, которые эту цивилизацию и формируют, втягивая в этот процесс все другие, менее крупные народы. Не признавая же статуса русских как стержневого народа Евразии, а пытаясь втиснуть их в узкие рамки Европы, нельзя по-настоящему быть «русским националистом» (в хорошем смысле этого слова).

Евразийство – и «классическое», и современное – вовсе не отрицает руководящую роль русского народа, как это пытаются утверждать его противники, обвиняющие его в стремлении «растворить» русских среди «туранского моря». Россия (как и Китай или Индия) является не «государством-нацией», а «государством-цивилизацией». Аналогов этому нет в двух других цивилизациях – Западной и Исламской: в Европе на протяжении всей её истории мы видим баланс между германским и романским элементами, а нынешние лидеры Западного мира – англосаксы – как раз и несут в себе наследие тех и других. А на Ближнем Востоке после периода экспансии арабов они уступили на каком-то этапе своё лидерство тюркам (в лице тюрков – сначала сельджуков, потом османов) и отчасти иранцам.

Трубецкой писал об «общеевразийском национализме», который, опять-таки, не подавляет национальные чувства, культуру и традиции малых народов, а даёт им возможность спокойно развиваться под крылом объединяющего большого народа. А, к примеру, первый президент полиэтнической Индонезии Сукарно включил в число своих основополагающих «пяти принципов» и национализм, и интернационализм, не видя между ними никакого противоречия. Существует общеиндийский национализм, несмотря на то что Индия – страна множества языков и народов, и т.д.

И, с другой стороны, как писал евразиец Я.Д. Садовский: «мы полагаем, что разумно понятый национализм меньших народов не устраняет, а наоборот, требует их участия в более широкой великодержавной русской государственности». Н. Трубецкой («Вавилонская башня и смешение языков») подчёркивал ценность сохранения языков и национальных различий как таковых, которые обогащают человечество, делают его более разнообразным и тем самым более устойчивым из-за наличия альтернативных путей развития. «Сила системы – в её сложности», – любил повторять Лев Гумилёв. А Карса-

вин формулировал философски: «Слияние в единство – вовсе не утрата в нём самого себя, но как бы созидание его через себя и себя через него».

В этом коренное отличие евразийства от того явления на современном Западе, которое носит привлекательное название «мультикультурализм», но по сути как раз и навязывает для всех единые стандарты. Различия сохраняются лишь в цвете кожи, но всё делается для того, чтобы и он постепенно «унифицировался» и приобрёл «приятную смуглявость», о которой мечтал когда-то шолоховский герой. Западная лжетолерантность, которая смешивает уважение к представителям других национальностей и религиозных традиций с терпимостью по отношению к сексуальным извращениям, наркотикам и тому подобным, сугубо антитрадиционным явлениям, как раз и направлена на то, чтобы вызвать у людей традиционных взглядов обратную реакцию – в виде расизма и ксенофобии, на почве которых можно внедрить новые формы глобального фашизма.

Наконец, евразийство как идеология снимает противоречия между «левыми» и «правыми», оно просто не замечает этого искусственного разделения. Ведь спор между «левыми» и «правыми» – это скорее спор о терминах, чем о сути (то, что кажется «левым» с точки зрения внешнего наблюдателя, будет «правым», если смотреть «изнутри», и наоборот). «Новая идеология – та, которой принадлежит будущее, лежит не на этой прямой линии», – писал Трубецкой, а Савицкий подчёркивал: «...в одних решениях евразиец может быть радикальнее самых радикальных, будучи в других консервативнее самых консервативных».

Настоящее разделение идёт по другому принципу – между сторонниками самостоятельного, самобытного цивилизационного развития, с одной стороны, и приверженцами «единственно верного» западного пути, с другой. Причём

последние могут считать себя и консерваторами, и либералами, и марксистами, их суть с точки зрения цивилизационного подхода от этого не меняется. К Западу апеллируют одновременно и «русские националисты», враждебно относящиеся к Востоку, и антирусские «националисты», в том числе и принадлежащие к тем же «восточным» народностям (Кавказ, Поволжье и т.п.), что само по себе показывает абсурдность этих идеологий.

Евразийство даёт нам критерий добра и зла: благо – это то, что служит сближению евразийских народов между собой при сохранении их самобытности (по Трубецкому: «благо совокупности народов, населяющих данный автаркический особый мир»). Зло – то, что разделяет их между собой или подчиняет господству других цивилизаций (прежде всего западной). Никакие территориальные и прочие застарелые конфликты, существующие сегодня между евразийскими государствами и этносами, не могут быть решены без воссоздания союзного государства или прочного союза государств. Иначе внешние силы всегда будут подливать масла в огонь любого тлеющего противостояния, что мы сегодня и наблюдаем.

Соответственно, любое политическое, экономическое, культурное явление должно оцениваться именно с этой точки зрения, и на этой платформе могут объединиться самые разнообразнейшие идейные течения патриотического спектра. Перефразируя известное высказывание, евразийство «не ушло в прошлое, а растворилось в будущем».

2022

СЛУЖЕНИЕ МУЗАМ И ПОЧВЕ. К 200-ЛЕТИЮ АПОЛЛОНА ГРИГОРЬЕВА

Для Фёдора Михайловича Достоевского 1864-й стал годом утрат. Ушли из жизни его первая жена Мария Дмитриевна, брат Михаил. Третьей потерей стала смерть Аполлона Григорьева – поэта, литературного и театрального критика, соратника Достоевского по журналам «Время» и «Эпоха», в которых они вместе работали над созданием идейного течения в русской мысли, получившего название «почвенничество».

Когда умер Григорьев, Достоевский ещё только шёл к вершинам своего творчества. Впереди было и «Великое пятикнижие», и «Дневник писателя», в которых, как представляется, он во многом продолжал то, что не довершил его безвременно скончавшийся друг. В образах героев своих романов – Ивана Шатова и Дмитрия Карамазова – Достоевский воссоздал и образ самого Аполлона Григорьева с его сложным характером, личными и идейными метаниями. Есть его черты и в образе Лаврецкого – героя романа И.С. Тургенева «Дворянское гнездо», и у Протасова в «Живом трупе» Л.Н. Толстого.

28 июля 2022 г. мы отмечаем 200 лет со дня рождения Аполлона Александровича Григорьева. Юбилей – формальный повод для разговора, но случайно ли, что на 2020-е годы приходится 200-летие крупнейших представителей русской мысли – от того же Достоевского (родился в 1821 году) до Льва Толстого (1828) и основоположника русского космизма Николая Фёдоровича (1829)?

Гоголь когда-то сказал, что Пушкин – это тот «русский человек в его развитии», который явится через двести лет. Соответствуем ли мы сегодняшние этому идеалу? Или всё дальше отдаляемся от него? Во всяком случае, нынешнее «десятилетие больших юбилеев» хотя бы даёт нам возможность

осмыслить русскую идею через образы величайших её представителей, через обращение к их трудам.

Аполлон Григорьев родился в Москве, в дворянской семье. Но и дворянство это было совсем недавним, не «столбовым»: дед был выходцем из провинциального духовенства, а дворянство получил на государственной службе. И происхождение самого Аполлона было с тогдашней точки зрения не вполне законным: матерью его была дочь крепостного кучера, а в законный брак родители вступили через год после появления на свет сына (на некоторое время родители даже вынуждены были отдать его в воспитательный дом).

К своей «незаконнорожденности» и формальному отсутствию дворянского статуса (он числился мещанином) Григорьев относился спокойно, если не гордился этим: ведь так он оказывался ближе к народу. Возможно также, что общая проблема «неправильного» происхождения сблизила Григорьева с молодым Афанасием Фетом, который стал его самым близким другом.

Имя Аполлон было довольно популярно в поколении Григорьева. Его носил, как мы помним, ещё один значительный поэт того времени – Майков (два Аполлона также были друзьями). Имя греческого бога света, покровителя искусств, по одной из «апокрифических» версий (если, например, считать фракийцев и пеласгов предками славян), могло происходить и от праславянского корня, сохранившегося в словах «опалить, опалённый».

Нельзя исключать также, что на популярность этого имени в ту эпоху повлияло и недавнее явление Наполеона, которое произвело впечатление «на весь крещёный мир». Понятно, что Наполеон воспринимался как враг, почти «Антихрист», но в то же время признавалось его величие, и на подсознательном уровне его «культ» мог трансформироваться и в стремление дать сыновьям «созвучное» имя Аполлон. (Опять же, вспом-

ним одного из героев Достоевского – Раскольникова, который стремился «сделаться Наполеоном»).

Так или иначе, для эпохи, гордящейся своей просвещённостью, это «светлое» имя имело символический смысл. Позже Ницше противопоставил «аполлонизм» – «дионисийству», упорядоченность – хаосу. И в этом разделении герой нашего сегодняшнего рассказа, вопреки имени, скорее будет на стороне Диониса, а не своего олимпийского тёзки.

Детство и юность Аполлона прошли в родительском доме в Замоскворечье (куда семья переехала из района Тверских ворот). Москва в воспоминаниях Григорьева предстаёт как «громадный город-село», то есть город не искусственно спланированный, как Петербург или, например, Оренбург, где он окажется ближе к концу жизни, а выросший естественным путём. Москву он сравнивает и с растением, а улицы Замоскворечья уподобляет «жилам» человеческого тела. Эти улицы «росли, а не делались». В то же время он признавался в «любви-ненависти» к Москве, которая когда-то подавила «вольное развитие местностей» и передала эстафету чуждому Петербургу.

В 1838 году 16-летний Аполлон поступил в Московский университет, на юридический факультет (отец – чиновник средней руки – видел в сыне продолжателя своей карьеры). Здесь юноша увлёкся философскими идеями своего времени, вокруг него даже образовался небольшой философский кружок. Чуть позже он начал заниматься литературой, другим его увлечением – с юности и на всю жизнь – стал театр.

Впрочем, всё это не помешало ему окончить университетский курс «первым кандидатом». Некоторое время выпускник работал в университетской библиотеке, потом был секретарём в университетском совете, получив чин коллежского секретаря. Но тут выяснилось, что вкуса к систематической работе у Аполлона нет – он часто манкировал своими обязанностями,

а вскоре «сбежал» из Москвы в Петербург (что было связано и с обстоятельствами личной жизни). Подумывал он даже отправиться в качестве преподавателя гимназии в далёкую Сибирь, но эти планы не осуществились.

Отказавшись от чиновничьей карьеры, Григорьев сосредоточился на литературной работе в качестве поэта, прозаика, переводчика и, конечно, критика. В 40-х годах, как говорил потом сам наш герой, он «городил в стихах и повестях ерундищу непроходимую. Но зато свою – не кружка».

В это время Григорьев пережил несколько литературных и философских увлечений – утопическим социализмом Фурье (напомним, что фурьеризм серьёзно изучался в кружке петрашевцев, среди которых был и будущий друг и соратник Григорьева Достоевский, несколько раз посещал кружок и сам Аполлон), христианским социализмом Жорж Санд, идеями Гегеля и Шеллинга. Духом христианского социализма, соединённого со славянофильством, проникнуты его первые рецензии (например, на роман А. Вельтмана «Емеля»).

«Со мной сжилась как-то ненависть к цивилизации, – вспоминал он, – и в этом отношении учение Фурье пало мне глубоко на душу». Приверженцем же шеллингианства он оставался всю жизнь, видя в немецком философе своего духовного собрата, сторонника всего «самобытного», рождающегося естественным путём. Идеи Шеллинга для него – не «теория», а нечто ей противоположное по своей сути. Привлекало Григорьева отношение Шеллинга к искусству, которое тот в «Системе трансцендентального идеализма» понимал как способ самозерцания духа.

Интересовало Григорьева и масонство, о котором он позже писал в некоторых художественных произведениях с автобиографической основой. По некоторым воспоминаниям, он и переехал из Москвы в Петербург и жил там первое время на некие «масонские деньги». Известно, что на некоторое время

Аполлон попал в зависимость от авантюриста, масона (или выдававшего себя за масона), по имени Константин Соломонович Милановский, который его буквально разорил и вогнал в долги.

С 1847 года, вернувшись в Москву, Григорьев начинает сотрудничество в журнале М.П. Погодина «Москвитянин». В 1850 г. в журнале формируется знаменитая «молодая редакция», в которую входят А.Н. Островский, А.Ф. Писемский, П.И. Мельников-Печерский, Л.А. Мей и ряд менее известных литераторов, явным лидером среди которых стал Аполлон Александрович. Хотя и позже бытовая непрактичность и неуживчивый характер часто бросали его от одного печатного органа к другому, из Петербурга в Москву и обратно.

Попытки Григорьева в эпоху «Москвитянина» опереться на идеалы простого народа, здоровой и цельной жизни станут логичным продолжением его ранних идейных поисков. Он придаёт большое значение собиранию народных песен, фольклора, в недооценке которого упрекает оппонентов-западников, прежде всего Белинского.

Именно в «молодой редакции» «Москвитянина» и сложилось – ещё без участия находившегося на сибирской каторге Достоевского – почвенничество как идейное направление. Как это было характерно для того времени, идейные позиции фиксировались главным образом в литературной критике, в рассуждениях идеологов «по поводу» литературных произведений.

«Проповедуя почвенничество, – писал историк литературы Ю.П. Иваск, – сам Григорьев почвенным человеком не был: он нигде не оседал, нигде не “пускал корней”. Он – романтический странник».

В отличие от многих и его современников, и более поздних последователей (например, писателей-«деревенщиков» второй половины XX в.), «почвенное» и «национальное»

у Григорьева не ассоциировалось только с деревней. Его мир – мир крупных городов, Москвы и Петербурга, кроме них он был за границей, в Германии, Франции и Италии, где находился в 1857-1858 гг. качестве домашнего учителя у князей Трубецких. О юном князе, своём ученике, он отзывался так: «Своим человеком я сделать его не мог – для этого нужно было отнять у него его девять тысяч душ, но понимание его я развил».

Лишь в начале 1860-х годов Григорьев предпринял настоящее путешествие по России – в Оренбург (где он несколько месяцев занимал преподавательскую должность в кадетском корпусе) и обратно. По пути поэт посетил Ярославль, Нижний Новгород и ещё ряд старинных, «естественно выросших» волжских городов, которые описывал с глубокой симпатией, в отличие, как уже говорилось, от «сочинённого», молодого тогда Оренбурга.

Мир Аполлона Григорьева тесно связан с «цыганщиной», недаром широкой публике он более всего известен не как критик и мыслитель, а как автор «цыганских» романсов – «Две гитары», «О, говори хоть ты со мной». А «цыганщина», будучи явлением кочевым и оторванным от «почвы» в буквальном смысле этого слова, в то же время явление органическое и «почвенное» где-то на более глубоком, метафизическом уровне. («Дак ведь я дитя природы, пусть дурное, но дитя», как сказал современный поэт). И уж точно более «почвенное», чем космополитический обыватель, пусть даже и просидевший всю жизнь на одном месте.

Григорьев даже бравировал своей «стихийностью» и несдержанностью. Так, он с гордостью рассказывал, как его вывели из театра за неумеренные рукоплескания, что дало повод его другу, актёру Д.П. Ленскому, к остроте: «Что это за театр, из которого Аполлона вывели». Но эта «стихийность» не мешала ему быть одним из самых широко образованных людей

своего времени, знатоком всей доступной тогда европейской литературы.

Достоевский и Григорьев отвергали «власть теории» (неважно, славянофильской или западнической, правой или левой) и декларировали права реальной жизни, которую теория должна лишь объяснять, а не навязывать ей нечто извне.

Если смотреть с наших сегодняшних позиций, парадоксальным предстаёт тот факт, что западники в понимании Григорьева оказываются «централизаторами», приверженцами сильного, даже деспотического государства. Белинский, к примеру, не только является почитателем Петра I, но, с точки зрения Григорьева, оправдывает и «злодейства» Ивана Грозного (здесь мы не будем касаться вопроса, были ли в реальности эти «злодейства» и какой характер они носили – сейчас эта тема нас интересует только в преломлении мысли XIX века). В отличие от современных либералов-западников, «неистовый Виссарион» отдаёт предпочтение Московской Руси перед Киевской, хотя и её рассматривает лишь как подготовительный этап к Петровской империи.

По мнению Григорьева, в этом проявилась такая черта западников, как «ненависть ко всему непосредственному, ко всему природному». Он считал, что в мировоззрении Белинского «народы и народности вообще играют переходную роль в отношении к отвлечённому идеалу человечества», отсюда его «выходки против народности вообще, против нашей народности, против возможности местной малороссийской литературы и поэзии, против значения Востока в человечестве и т.д.»

Отметим это: не почвенник Григорьев выступает против «малороссийской литературы» – упоминая здесь же и Тараса Шевченко, – наоборот, он берёт её под защиту от «западника» Белинского! То есть он не видел в её развитии угрозы общерусскому самосознанию, считая, что местные различия лишь

укрепляют целое. Отметим и указание на самостоятельную роль Востока, который западниками рассматривался лишь как пассивный «объект» истории.

Итак, западники – централисты и государственники, а противостоящие им славянофилы и почвенники оказываются на противоположной стороне – они сторонники регионализма и децентрализации, сохранения этнических и провинциальных различий, которые носят естественный характер. По мнению Григорьева, и Карамзин в своей «Истории» когда-то «вовсе не понял федеративной идеи, блестящую минуту развития которой представлял наш XII век и которую, без “попущения” Божия в виде татар, ждало великое будущее».

Тут мы подходим к теме евразийства, заявившего о себе в XX веке и ставшего своего рода продолжением миссии славянофилов и почвенников. Его основоположник Н.С. Трубецкой (из того же княжеского рода, представителя которого учил наш герой) прямо отождествлял «космополитизм» с «романо-германским», то есть общеевропейским, шовинизмом, стремящемся подвергнуть все народы и цивилизации под прокрустово ложе «единой Европы». Космополитизм заключается в стирании национальных различий и национального самосознания (а уж тем более самосознания провинциального, городского, цехового и так далее), «всечеловеческое» же (о котором говорил Достоевский в своей «Пушкинской речи») не существует вне национальных «симфонических личностей». Оно объединяет их, сохраняя все различия и давая место каждому народу – именно как народу, а не просто совокупности индивидуумов – в деле всего человечества.

Во времена Аполлона Григорьева и молодого Достоевского ещё не сформировалось чёткое разграничение между понятиями «общечеловеческого» и «всечеловеческого», которое проводил Фёдор Михайлович в своих поздних статьях. Это надо учитывать, читая место из статьи Аполлона Алексан-

дровича «Критический взгляд на основы, значение и приёмы современной критики искусства», где его мысль напрямую перекликается с мыслью первого евразийца: «...идея Франции, или, яснее сказать, идея романизма... есть идея не только преобладающая, но всё уничтожающая, есть идея всечеловеческого образования и всечеловеческого эстетического чувства. Перед этой идеею всё другое есть невежество, обскурантизм». Франция здесь – лишь наиболее полное воплощение космополитического Запада (как позже и у Достоевского, и у Н. Фёдорова, и у К. Леонтьева).

Как пишет современный философ Е. Гончаров, «в противовес западной, метафизической философской традиции и в соответствии с русской диалектической традицией философской мысли, евразийцы полагают, что “истинная идеология” – результат познания законов самой жизни; она ориентирует человека, социум на встраивание в божественную гармонию сущего».

Отметим, что Григорьев, прошедший через увлечение идеями Фурье и других западных социалистов-утопистов, отверг их именно потому, что воспринимал их вариант социализма как ту же «централизацию» и всеобщую искусственную регламентацию. Но отверг он и другую крайность – теории индивидуализма, самой последовательной из которых стала философия Макса Штирнера. Плодотворный синтез социалистических идей и идей «децентрализации» и самоуправления тогда лишь начал формироваться, дав вскоре идеи русского народничества, земско-областную теорию А.П. Щапова и анархо-коммунизм П.А. Кропоткина.

Говоря о Белинском, Григорьев рассматривает его только как «западника», хотя это тоже упрощение: из Белинского во многом выросли Герцен, Бакунин, петрашевцы (к которым принадлежали в своё время Достоевский и Данилевский), а затем и народники. В отличие от настоящих западников –

буржуазных либералов – для Белинского «западничество» было лишь этапом его развития, который он постепенно преодолевал, часто впадая в другие крайности и выходя из них. И если бы не ранняя смерть, вероятно, в его лице мы получили бы вполне самобытного русского мыслителя.

«Регионализм» же современных либералов-западников (которые не скрывают своего стремления разделить Россию на мелкие этнические и территориальные образования) является лишь переходным этапом к ликвидации всех и всяческих национальных культур. Лишь уничтожив русское самосознание как фактор, объединяющий все народы субконтинента Евразии, можно добиться их подчинения – по отдельности – силам глобализма («...чтоб разъединить их всех, чтоб лишить их воли – и объединить навек в их земной юдоли», – говорится в одном культовом произведении XX века).

Таких западников Григорьев называл «тушинцами», намекая на окружение Лжедмитрия II, «Тушинского вора», и считал, что они только «опозорят название либерала». От «западников» Григорьев однозначно отделял Герцена, которому симпатизировал и называл «лондонским консерватором», отвергая при этом, конечно, его атеизм.

Аполлон Григорьев назвал свой метод «органической критикой», чтобы отличить его от существовавших «философской», «художественной», «исторической», «утилитарной», «реальной» критики. «Органическая критика» отдавала предпочтение «сердечной мысли» перед «головной», «рождёнными» произведениям перед «сделанными», продиктованными какими бы то ни было теоретическими системами. «Всё идеальное, – по словам Григорьева, – есть не что иное, как аромат и цвет реального».

Как театральный критик Григорьев активно выступал за национальный русский театр, «лицом» которого он считал Островского. Он выступал против государственного финан-

сирования французских и немецких театров в Петербурге, которые любила посещать аристократическая «элита», не одобрял и такой вид искусства, как балет.

«Григорьев вышел, разъяря Островского и сражаясь за него», – писал Достоевский. Вопреки трактовке Добролюбова и кружка «Современника», он считал, что «Островский – столь же мало обличитель, как он мало идеализатор. Оставим его быть тем, что он есть – великим народным поэтом, первым и единственным выразителем нашей народной сущности в её многообразных проявлениях».

А из драматургов предыдущих поколений Григорьев выделял Грибоедова, считая Чацкого «единственным героическим лицом нашей литературы». Напомним, что Чацкий выступал с позиций, близких ещё тогда не появившимся славянофильству и почвенничеству, сетуя на то, что русское общество отвергло «и нравы, и язык, и старину святую». При этом Чацкий и его создатель Грибоедов традиционно считаются «прогрессистами» в противоположность «консерваторам» из «фамусовского общества». Аполлон Григорьев отвергает эту ложную дихотомию, показывая, что дело не в прогрессивности и ретроградстве, а в куда более глубоких явлениях.

«Народное» Григорьев фактически отождествлял с «национальным» и понимал оба этих термина как органическое единение всех слоёв нации вокруг единого мирозерцания, одной системы ценностей. Для России этой системой, конечно, было православие, но православие не «казённое», связанное с официальными церковными структурами (тесно сросшимися к тому времени с государством), а живое, народное.

«Православие, которое становится дорогим Григорьеву, – писал в своей «Истории русской философии» прот. В.В. Зеньковский, – неотделимо для него от русской стихии». Именно в этом смысле Григорьев – прототип Шатова из «Бесов» Достоевского, в уста которого тот вложил знаменитые слова

о «народе-богоносце». «Под православием, – говорил сам поэт, – я разумею стихийно-историческое начало, которому суждено жить и дать новые формы жизни».

Аполлон Григорьев прямо характеризовал себя как «демократа», требовал «демократизма в искусстве». (Поскольку это понятие в последние десятилетия оказалось серьёзно дискредитировано, придётся уточнить, что он, как сказали бы сегодня, был «демократом здорового человека»). Его целью было сближение «европеизированных» высших слоёв общества, интеллигенции, с народом, причём сближение взаимное – интеллигенции следовало воспринять элементы «патриархального сознания», при этом поднимая народ на уровень своих знаний и восприятия высокого искусства: «Ведь до понимания искусства человек, при всей даровитости – дорастает».

Слово «демократ» в устах Григорьева было однозначной похвалой: так он, например, характеризует своего учителя Погодина и сетует: «что было ему делить с другим демократом, Полевым?» (Писатель и журналист Н.А. Полевой был выходцем из иркутского купечества, а для Григорьева купцы являлись не просто частью народа, а наиболее яркими выразителями его черт, которые у крестьян были замутнены крепостничеством).

Григорьев был горячим приверженцем творчества А.С. Пушкина, именно ему принадлежит знаменитая фраза: «Пушкин – наше всё». По его словам, поэты «суть голоса масс, народностей, местностей, глашатаи великих истин и великих тайн жизни, носители слов, которые служат ключами к разумению эпох – организмов во времени, и народов – организмов в пространстве».

Поэтом, полнее всего воплотившим свою эпоху и свой народ, и был, в представлении Григорьева, Пушкин. Именно с Пушкиным, по его мнению, возрождается «заправская

русская литература», развитие которой прервалось в начале XVIII века на И.Т. Посошкове. Его, по словам Григорьева, «правдивая и зрячая натура, всё более и более свергая с себя кору чужих наростов, отряхая прах наносных влияний, стала возвышаться наконец до коренных народных созерцаний, даже до созерцаний религиозных». И полней всего эти «созерцания» выразились в «Повестях Белкина» и в самом образе их «рассказчика» (повторение «белкинского процесса пушкинской натуры» Григорьев видит и у своего современника Тургенева).

«Для меня лично, – писал Григорьев, – человека в народ верующего и давно... воспитавшего в себе смирение перед народною правдою, понимание и чувство народа составляет высший критериум, допускающий над собою в нужных случаях поверку одним, уже только последним, самым общим критериумом христианства».

Почвенничество стало продолжением славянофильства, следующей ступенью в «восхождении к русской идее». Если славянофильство, признав отличие России от Европы, её цивилизационную самостоятельность, считало, что европейская цивилизация построена на заведомо «ложных началах» (в лице католичества), то почвенничество, отбросив крайности, признало право и России, и Европы на свой путь. Россия не принадлежит к Европе не потому, что либо та, либо другая находятся на ложном пути, а потому, что они появились и органически развились на разной «почве».

«Мы знаем теперь, что не можем быть европейцами, – писал позже Достоевский, – мы убедились, наконец, что мы тоже отдельная национальность, в высшей степени самобытная, и что наша задача – создать себе новую форму – нашу собственную, родную, из почвы нашей взятую».

По словам Григорьева, «человечества», на которое молился Белинский и в угоду которому он отвергал всякую

ценность славянских народов, «в сущности нет, ибо есть организмы растущие, стареющие, перерождающиеся, но вечные: народы». Уже после смерти Григорьева эту же мысль научно обосновал в своей знаменитой книге «Россия и Европа» Н.Я. Данилевский – его ровесник и тоже юбиляр нынешнего года, создатель теории культурно-исторических типов.

Связующим звеном между двумя этими мыслителями стал третий – Н.Н. Страхов, поклонник и популяризатор творчества как Григорьева, так и Данилевского, – и сам при этом оригинальный философ, развивший в книге «Мир как целое» собственную натурфилософскую концепцию. Причём не исключено влияние на эту концепцию и Григорьева: ведь он воспринимал мир как единый живой организм, проявлениями которого было и человеческое общество, и сам человек как личность. Именно Страхов в 1876 году предпринял первое издание сочинений Григорьева, который когда-то шутивно обращался к нему, как Гамлет к своему Горацио.

Позже, в революционную эпоху, издавал сочинения Григорьева «скиф» и эсер Иванов-Разумник, а другой «скиф», Александр Блок, написал в 1915 году статью «Судьба Аполлона Григорьева». Блок явно был близок к нашему герою по своей эстетике и мировоззрению.

Ещё один русский мыслитель второй половины XIX века, Константин Леонтьев, также ощущал свою близость как к Григорьеву, так и к Данилевскому. С Аполлоном Александровичем он познакомился лично в 1863 году и нашёл в его взглядах много общего со своими. По воспоминаниям Леонтьева, Григорьев сказал ему: «Моя мысль теперь вот такая: то, что прекрасно в книге, прекрасно и в жизни; но может быть неудобно – но это другой вопрос. Люди не должны жить для одних удобств, а для прекрасного...»

Эти слова перекликаются с тем, что Григорьев писал в своих статьях, возражая против чисто утилитарного пони-

мания «пользы»: «Той пользы материальной, которая выражается, например, в очищении улиц, не даёт вообще жизнь духа, к выражениям которой принадлежит и искусство, но без этих... в глазах поборников полезности, “побасёнок”, оледенела, омертвела бы жизнь, и человечество впало бы в такое состояние, в котором самое очищение улиц уже было бы излишне».

Впоследствии Леонтьев, как и Страхов, был очень впечатлён книгой Данилевского и стал самостоятельно развивать – и ревизовать – её основные положения. И это ещё один пример того, как «почвенничество» служило своего рода «ферментом» для дальнейшего развития русской идеи, причём в различных её «изводах»: ведь Страхов и Леонтьев, как ни странно, сами друг от друга идейно и лично были достаточно далеки, но ценили при этом одних и тех же мыслителей-предшественников.

Как и позже Леонтьев, Григорьев не стал «властителем дум» в своём поколении, таким как Белинский, Чернышевский или даже Достоевский в последние годы жизни. У Григорьева это связано и со сложностью его литературного стиля, и с видимым равнодушием к «великим вопросам современности».

«Те, кто упрекает меня в том, что я в своих статьях не говорю об интересах минуты, – писал он в «исповедальном» письме Погодину, – не знают, что эти интересы минуты для меня дороги не меньше их, но что порешение вопросов по моим принципам – так смело и ново, что я не смею ещё с неумытым рылом проводить последовательно свои мысли...»

Нам, потомкам, остаётся находить следы этих невысказанных мыслей в тех текстах, которые Григорьев обращал к своим современникам.

2022

ХРИСТИАНСКИЙ СОЦИАЛИЗМ И БОРЬБА С ЗАПАДНОМЫСЛИЕМ. К 140-ЛЕТИЮ ВЛАДИМИРА ЭРНА

17 августа исполняется 140 лет со дня рождения Владимира Францевича Эрна – одного из самых интересных русских философов начала XX века, продолжателя идей славянофилов, христианского социалиста, резкого критика западной цивилизации и стоящей за ней философской традиции.

К сожалению, философ не успел раскрыть всего своего потенциала: он умер на взлёте, на 35-м году жизни, в самый разгар революционных событий 1917 года. Кто знает, как сложился бы его дальнейший жизненный и духовный путь – остался бы он в Советской России или оказался в эмиграции, к какому бы идейному направлению примкнул – или создал бы своё собственное? Ясно лишь, что в его лице русская идея потеряла очень крупного своего представителя, мыслителя масштаба Бердяева, Булгакова или «отцов евразийства» – Трубецкого и Савицкого.

Как следует из фамилии и отчества, Эрн – выходец из семьи германского происхождения: отец его Франц Карлович был наполовину немцем, наполовину шведом. Мать же, Ольга Павловна Райская, была славянкой – наполовину русской, наполовину полькой. Таким образом, принадлежа «по крови» наполовину к германской «расе» и на три четверти – к западной цивилизации, он всю жизнь отталкивался от западного элемента в самом себе.

Правда, есть версия, что отцом Владимира Францевича был на самом деле русский – Г.А. Арефьев, а немец Эрн только усыновил его. Но это и не так важно, ведь «русскость» определяется не по генетике, а по духу – это цивилизационная, а не узко этническая самоидентификация.

Так или иначе, негативное отношение к принципам германской цивилизации было характерно для мыслителя на всех этапах его деятельности: даже внутри Запада он предпочитал Италию Германии и католический элемент – протестантскому. Недаром его философской специализацией стало изучение идей именно итальянских философов XIX века – А. Розмини и В. Джоберти. В этом он шёл вослед К. Леонтьеву и В. Соловьёву, но не «старым славянофилам», которые как раз считали протестантизм «меньшим злом» по сравнению с «папизмом».

Родившийся в Грузии Владимир Эрн окончил Тифлискую гимназию, в которой одновременно с ним учились такие разные люди, как будущий священник, учёный и мыслитель-космист П. Флоренский, поэт-футурист Д. Бурлюк и грузинской социал-демократ И. Церетели. В 1900 году он поступил на историко-филологический факультет Московского университета.

В революционном 1905 г., после «Кровавого воскресенья», 23-летний Эрн вместе со своим другом, будущим протоиереем В.П. Свенцицким стал одним из основателей «Христианского братства борьбы», выступавшего с позиций христианского социализма. В программе «Братства» говорилось: «на теперешнем поколении лежит колоссальная задача – найти конкретные пути осуществления полной правды в жизни верующих и тем самым при содействии Духа Святого положить начало концу господства зла и смерти».

При этом важно подчеркнуть, что Эрн, в отличие от тех же Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова и других мыслителей того времени, не проделывал путь «от марксизма к идеализму» и не менял основных положений своих идей. Критически он относился и к попыткам «модернизации» православия, которое предпринималось Д.С. Мережковским и его кружком. Его христианский социализм вытекал как раз из

«традиционалистского» православного понимания общественной жизни и острых вопросов современности – причём понимания национально-русского.

В сборнике «Вопросы жизни» (№8, 1905) Эрн опубликовал важнейшее своё сочинение того времени – статью «Христианское отношение к собственности», вышедшую вскоре, в 1906 году, отдельным изданием. В это же время он читает лекции на тему «Социализм и христианство» в «Религиозно-философском обществе памяти Вл. Соловьёва».

Характерно, что в одномомнике сочинений Эрна, изданном в «перестроечном» 1991 году (когда, казалось бы, читателю стремились вернуть ранее недоступную литературу), для этих работ места не нашлось. Ведь и тогда, и сейчас сторонники западного, капиталистического пути стремятся изобразить выдающихся русских мыслителей прошлого как своих «союзников», скрывая христианско-социалистическую направленность их творчества.

Основные выводы, которые, опираясь на Евангелие, делает Эрн, таковы: в личном плане христианин, если он хочет быть таковым не только по названию (служба при этом «Богу и Мамоне»), но и по сути, должен исповедовать полное нестяжание. В общественной же жизни должна господствовать общая, а не частная собственность.

«Нужно быть всегда готовым служить Единому Господи-ну, – подчёркивает философ, – а потому быть свободным от обязательств ко всякому другому, в том числе, и к тому, который именуется в Евангелии “Мамоной”, ибо “никто не может служить двум господам” (Мф.6,24). Этот господин, не в пример другим, притязателен и властолюбив, и потому в Евангелии особенно рекомендуется произвести с ним окончательный расчет всякому, кто хочет господином своим иметь Христа». Мыслитель выступает против тех, кто стремится «Евангелием оправдывать деяния всякого рода приобретателей и строи-

телей своего благополучия на чужом поту». Напротив того, «освобождение от имущества и раздача его нуждающимся является безусловно необходимым для всякого христианина», что на практике означает общность имущества.

При этом, по словам Эрна, «для победы над собственностью – мало силы отдельного лица, нужны коллективные силы и условия жизни общины». А это означает не просто изменение, касающееся личной нравственности, а коренной переворот, направленный на создание бесклассового общества, прообразом которого стала Иерусалимская община, созданная апостолами в ожидании Второго пришествия Христа (она носила ярко выраженный коммунистический характер). Те же, «кто так или иначе участвует в безбожной эксплуатации труда масс бедного люда, совершающейся по городам и деревням, во всяческих промышленных предприятиях и заведениях, – могут найти для себя в Евангелии только определенные указания на геенну огненную».

Позже к теме собственности Эрн в своих работах не возвращался. Вероятно, сыграли свою роль и цензурные препятствия, а может быть, ему просто нечего было добавить к уже сказанному, так как в этой статье тема была раскрыта блестяще и всесторонне. Так или иначе, в развитии русской идеи Эрну принадлежит ключевая роль – он чётко и открыто сформулировал внутреннее единство православно-христианской и социалистической идей, которые искусственно отрываются друг от друга враждебными России силами.

«Россия, – пишет современный теоретик православно-социализма Н.В. Сомин, – уже дважды в мировой истории разными путями пыталась достичь своего предназначения. Первый раз – через идею “Третьего Рима”. Тогда Русь пошла путём храмового православия, но не уделила должного внимания просветлению социальной жизни народа. Второй раз – через III Интернационал, через идею построения общества

социальной справедливости, но отрицая веру в Бога. Обе попытки оказались безуспешными... Теперь перед Россией стоит задача реализации своей идеи через христианский социализм, в котором органично сливаются обе русские традиции».

Об этом же говорит А.Е. Молотков, автор книги «Миссия России. Православие и социализм в XXI веке»: «Православие и коммунизм... оказываются мировоззренческими полюсами национального самосознания или (что то же самое) проекциями Русской идеи в её земном и небесном отражении. То, что эти проекции разошлись в плоскости реальной истории, и составляет природу нынешнего национально-исторического кризиса».

Но вернёмся к герою нашего рассказа. Современные ему социалистические течения, опирающиеся на атеизм и философский позитивизм, Эрн критиковал, в частности, за противоречивость их отношения к идее свободы. Он отмечал, что ставя свободу как цель, эти течения в то же время отрицают действительную свободу воли человека, превращая его в игрушку действующих в природе механических сил.

«Если мы стремимся к действительному освобождению, – говорит мыслитель, – если переживание свободы есть для нас безусловно данное, если мы хотим свободы таким сильным желанием, что без неё не примем никакой жизни, не согласимся ни на какую самую золочёную клетку, – то, очевидно, или мы должны освободиться прежде всего от всякого позитивизма, принципиально превращающего человека только в раба и вечную пешку... или же мы должны принципиально признать, что реальное освобождение невозможно».

Впрочем, Эрн тут же подчёркивает, что «есть позитивисты только в теории», которые готовы идти на гибель из жадности настоящей свободы. «Это, – говорит философ, – святая сторона в социализме. ...Этим социализм работает на Христа». По его словам, «социализм и позитивизм могли уместиться рядом

в сознании, не зная о том, как враждебны они друг другу», но в будущем эта враждебность неминуемо проявится.

Эрн вполне разделял точку зрения С. Булгакова, что если социализм и грешит, «то, конечно, не тем, что он отрицает капитализм, а тем, что он отрицает его недостаточно радикально, сам духовно пребывая ещё в капитализме». И надо признать, что русские философы оказались правы: в конце XX века атеистический социализм оказался уничтожен – в том числе и благодаря тем внутренним противоречиям, которые содержались в его идеологии.

В трудах Эрна мы почти не найдём ссылок на Н.Ф. Фёдорова и его «Философию общего дела», но в статье «Социализм и проблема свободы» он поднимает фёдоровскую тему «преодоления времени». По его словам, истинная свобода может заключаться только в освобождении «от господства над нами времени и господства над нами смерти». Без такого преодоления даже установление самого совершенного социального строя оказывается в конечном счёте бессмысленным, потому что он всё равно будет рано или поздно уничтожен – вместе со всем человечеством.

В этой статье мы видим и почти прямую цитату из Фёдорова: «смерть всегда смерть насильственная. Смерть же насильственная есть смертная казнь. Земля будет садом, люди будут жить в изобилии, но каждого человека будет ждать смертная казнь. ... Не жить они будут, а ожидать, когда их поволокут к эшафоту». И лишь христианское мировоззрение, подчёркивает Эрн, может основывать надежду на бессмертие «на уже свершившемся факте победы над смертью – на светлом Христовом воскресении».

Заметим, что и Владимир Соловьёв (кстати, автор строк «Смерть и время царят на земле – ты владыками их не зови»), на которого Эрн во многом опирался, также не ссылался на Фёдорова, а проводил его идеи как бы исподволь,

в «зашифрованном» виде – например, в «Чтениях о Богочеловечестве» – не упоминая их основное содержание, то есть воскрешение умерших «отцов».

В статье «Идея катастрофического прогресса» (1907) Эрн возводит современные ему идеи прогресса к искажённой христианской традиции и подчёркивает, что последовательное представление о прогрессе должно неминуемо привести к признанию «абсолютного начала»: «Без объективной основы вера в прогресс есть самая плоская и мерзкая вера, ибо игнорирует трагедию мира, и в то же самое время самая некритическая, самая наивная и самая фантастическая вера, ибо не принимает во внимание действительности».

Подлинный прогресс должен иметь заданную цель и вектор, означать не количественное увеличение каких-либо показателей в жизни человечества, а качественное изменение: «В области нарастания знаний – познание истины лицом к лицу, существенное её усвоение; в области искусства – проникновение в реально существующие миры иные и воплощение их в нашей земной действительности: реальное преобразование безобразного настоящего в абсолютную Красоту грядущего. Наконец, в области морали – не неопределённое самосовершенствование, а становление святыми, существенное усвоение святости Бога».

В этой статье Эрн выдвигает идею «прерывного развития», происходящего через качественные скачки, необъяснимые с точки зрения рациональности: «Иррационально творение мира, иррационально появление органического в неорганическом, появление сознания в органическом, появление самосознания в сознающем, наконец, рождение истинного и единственного Сверхчеловека по природе своей, Иисуса Христа, – в человечестве». Таким же качественным скачком должен стать и будущий «прыжок мира и человечества в Абсолютное».

Когда эхо революционных событий 1905-1907 гг. на время затихает, основной темой размышлений Эрн становится духовное противостояние России и Запада. Этому посвящён его сборник «Борьба за Логос», вышедший в 1911 году. В ряде статей сборника Эрн критикует группу философов во главе с С.Л. Франком, объединившихся вокруг журнала с близким ему названием «Логос», которые, однако, по своим взглядам были неокантианцами, то есть представителями западного (конкретно, немецкого) «рационализма», а не русского «логизма», восходящего к платоновской традиции Древней Греции.

В 1912 г. Эрн пишет монографию «Г.С. Сковорода. Жизнь и учение», первую в русской историко-философской литературе, посвящённую великому малороссийскому мыслителю XVIII века, которого он называет «русским Сократом». В этой и других работах (например, о Льве Толстом и «русском Платоне» – Владимире Соловьёве) он стремился сформулировать идею «оригинальной русской философии», не подражательной по отношению к Западу.

В числе создателей такой сугубо русской философии Эрн называет, помимо перечисленных, И.В. Киреевского, А.С. Хомякова, Н.Ф. Федорова, С.Н. Трубецкого (своего университетского учителя, отца будущего евразийца) и, конечно, наших великих писателей и поэтов, таких как Гоголь, Достоевский, Тютчев. По его мнению, всех их, при всём разнообразии взглядов, связывает некая духовная общность. Их творчество стало «ответом» на «вызов» западной культуры, которая с петровской эпохи заставила русских зачастую смотреть на себя как бы «чужими глазами».

Как отмечал Эрн, русская философия «занимает среднее место между философской мыслью Запада, находящейся в неустанном течении и порыве, и философской мыслью Востока, парящей в орлиных высотах и находящейся в неустанной напряжённости вдохновенного созерцания. Русская

философская мысль должна раскрыть Западу безмерные сокровища восточного умозрения».

Главной идеей, которую развивал Эрн в своих философских трудах и публицистике, стало противопоставление «логоса» и «рацио», иначе говоря – разума и рассудка, главных принципов соответственно русской (и предшествующей ей греко-византийской) и западной духовных традиций. В наше время в других терминах эту дихотомию выразил философ Н.М. Чуринов и его последователи, которые говорят о «метафизическом» (западном) и «диалектическом» (русском) проектах науки. Основатель же движения «Русский Лад» В.С. Никитин определил эти два принципа как, соответственно, «западномыслие» и «русскомыслие».

Как отмечал Н.О. Лосский, «Эрн боролся с западноевропейским рационализмом и тенденцией механизировать весь строй жизни и подчинить её технике. Он противопоставлял этим факторам цивилизации Логос древней и христианской философии».

Подчеркнём, что речь идёт не о борьбе Эрна против Европы или европейской культуры как таковой. Он сам неоднократно указывал, что отрицает на Западе «не жизнь, не историю, не великие культурные достижения», а лишь рационализм, как антикультурное начало: «Рационализм связан с механической точкой зрения. Последняя питает техническую промышленность и всё более механизующийся склад жизни, отрывающийся от космических условий существования».

Таким образом, у Эрна мы находим противопоставление понятий «цивилизации» и «культуры», которое позже развивал О. Шпенглер в своём «Закате Европы». По словам философа, «нет ничего враждебнее культуре, чем цивилизация. ... Культурой как творчеством можно лишь заражать. И те, кто, заразившись, сами окрылились творческим порывом, куль-

туре приобщаются. Цивилизация передаётся механически. Ею не заражаются – её внушают».

Признавая западную культуру с её всё же христианскими основами (напомним его углублённые занятия итальянской католической философией), он негативно относился именно к западной цивилизации в её современных формах, которые как раз и базировались на гипертрофированном «рацио».

«Логос» же, противостоящий этому «рацио», по словам мыслителя, «это не средний разрез – это вершина сознания. Это не отвлечение, это восхождение по ступеням всё большей конкретности. Это – не начало, в безразличии которого тонут все многообразия личности, это живая стихия, в которой личность раскрывается и углубляется. ...Логос как начало человеческого познания не есть Логос другой, отличный от Логоса существенно-божественного. Это тот же самый Логос, только в разных степенях осознания». Именно в Логосе возможно примирение общего и частного, индивидуализма и универсализма.

С началом первой мировой войны Владимир Эрн выступает с яркой патриотической публицистикой, которая, разумеется, была тесно связана с его философскими взглядами. Недаром, по словам Г. Флоровского, это был «мыслитель с темпераментом бойца».

В 1915 году он прочитал цикл лекций «Время славянофильствует» и выпустил брошюру «Меч и крест», в предисловии к которой писал: «Столкновение духа Германии и духа России мне представляется внутренней осью европейской войны. Все другие силы группируются по периферии. Гордая, материальная, внешняя идей германская сталкивается с смиренной, духовною и внутреннею идеею русскою».

Философ считал, что война должна не просто закончиться разгромом Германии Антантой, но и привести к обновлению России, выходу её из духовного подчинения

западным теориям. Но обновиться должна была и сама Европа – «пережить величайшую духовную революцию и такой пересмотр основ своего бытия, который по силе должен быть больше, чем Ренессанс, больше, чем Реформация». Помочь Европе совершить этот переворот – миссия России с её «всечеловечностью».

Надежды Эрн, как и многих его единомышленников, на «очистительный» смысл начавшейся в 1914 году войны не могут не вызывать ассоциаций с происходящим сегодня на наших глазах, с надеждами наших современников на то, что Россия наконец перестанет быть как экономической, так и идеологической колонией Запада. Сбудутся ли они – покажет только время.

В статье «От Канта к Круппу» русский мыслитель проводит чёткую линию преемственности от классической немецкой философии, Канта, Фихте и Гегеля, к германскому милитаризму XX века. Ещё раньше, в сборнике «Борьба за Логос», Эрн писал, что «Кант создал необычайно глубокую систему трансцендентального антропоцентризма», превратив всё, что лежит за пределами человеческой личности, в ничто, в небытие. «Восстание германизма как военный захват всего мира, как насильственная мировая гегемония, – делает вывод философ, – ...коренится, таким образом, в глубинах феноменалистического принципа, установленного в первом издании “Критики чистого разума”».

По сути, в работе «От Канта к Круппу» Эрн говорит о будущем фашизме как неизбежном порождении западной цивилизации в её сложившихся формах. Его наиболее обострённую версию он видел именно в Германии – хотя, конечно, это отчасти объясняется конкретно-исторической ситуацией, в которой Россия вступила в войну именно с этой державой.

Столкновение с Западом было для России неизбежным, но Запад не обязательно должен был предстать перед нами в

лице Германии. Вспомним предупреждения многих дальновидных людей (от бывшего министра П.Н. Дурново до «старца» Григория Распутина) о гибельности для России вступления в войну с Германской империей. Однако, как мы помним, после Октябрьской революции, Брестского мира и выхода Советской России из войны она оказалась фактически втянутой в войну уже с Антантой. Да и в 30-х годах Советский Союз готовился к войне не только с гитлеровской Германией, но и со всем капиталистическим миром (то есть фактически с тем же Западом, только представляемым не в цивилизационной, а в классовой «оболочке»).

Эрн постепенно разочаровывается в пафосе первых месяцев войны. Она явно не привела к чаемому духовному обновлению русского общества, к его переустройству на новых и в то же время самобытных началах. Напротив, патриотический импульс быстро иссяк и обратился в свою противоположность. Назревала западническая Февральская революция, из которой, впрочем, вскоре выросло и её диалектическое отрицание – революция Октябрьская, национально-русская по своей глубинной сути, хотя и не по внешним формам. До этой революции Эрн не дожил, и мы не можем знать, как бы он к ней отнёсся.

От вопросов практической политики и междивизиационного противостояния Эрн возвращается к теоретическим темам и в начале 1917 г. начинает работу над сочинением «Верхнее постижение Платона», размышляя о древнегреческом философе как представителе восточного онтологизма (из которого, в конечном счёте, росла и Русская идея). Но эта важная работа была прервана болезнью и безвременной кончиной мыслителя.

2022

КОНСТАНТИН ЧХЕИДЗЕ – РУССКИЙ ГРУЗИН, ЕВРАЗИЕЦ-КОСМИСТ

19 сентября исполняется 125 лет со дня рождения Константина Александровича Чхеидзе (1897-1974), писателя, публициста, одного из ярких представителей евразийства и одновременно сторонника идей русского космизма, философии Н.Ф. Фёдорова. «Евразийцем» Чхеидзе был уже по самому своему происхождению: его отцом был грузин, матерью – русская, родился он в многоязычном северокавказском Моздоке, был хорошо знаком с Кабардино-Балкарией, которой посвятил многие из своих литературных трудов.

Можно сказать, что личность Чхеидзе связала Россию, с одной стороны, с Кавказом, а с другой – со славянским миром, в том числе с Болгарией, где в 1921 году началась его эмигрантская эпопея, и с Чехословакией, которая стала основным его местожительством на последующие 50 лет и последним пристанищем.

Современная Грузия в глазах многих русских патриотов предстаёт в отрицательном образе – как страна, предающая свои православные, евразийские корни и стремящаяся «стать Европой». Но, разумеется, никакой вины грузинского народа в этом нет и быть не может: речь идёт о правящих элитах, которые не только в Грузии, но и в самой России, как и в большинстве стран современного мира, чужды своим народам и являются лишь «местным представительством» глобальных западных элит, выражая их интересы.

Элиты навязывают широким массам культ всего западного, европейского, пытаются убедить «свои» народы в том, что именно они-то и есть настоящие европейцы, а окружающие народы – «дикие азиаты». Так грузины, поддавшиеся этой пропаганде, относятся к русским, но точно так же и «русские националисты» западного толка относятся к грузинам

и другим евразийским народам. И в том, и в другом случае отрицается само существование Евразии как отдельной цивилизации.

Стоит отметить, что Грузия и Армения – своего рода осколки византийской цивилизации, также евразийской по своей сути, предшественницы России в роли объединителя евразийского пространства. В Грузии, географически зажатой между Евразией (от основного массива которой она отделена Кавказским хребтом) и исламским миром, на протяжении веков противоборствовали разные тенденции. Одна из них была направлена на то, чтобы «сдаться» соседним исламским державам – либо Турции, либо Персии (которые оспаривали друг у друга возможность грабить Грузию и всё Закавказье) – и раствориться в них, утратив свою национальную и цивилизационную идентичность. Другая выражалась в стремлении к объединению с отдалённой, но единой Россией, которая всё ближе подходила к Кавказу с севера, замиряя прежде «Дикое поле».

Наконец, на определённом этапе родилась ещё одна тенденция – прозападная, направленная против как исламского мира, так и России. Она выразилась в том, что часть грузинской аристократии стала принимать католицизм и обращать свои взоры к европейским державам, прежде всего к могущественной Франции.

Так, на рубеже XVII-XVIII веков католичество принял известный грузинский писатель и дипломат Сулхан-Саба Орбелиани, возглавивший грузинскую миссию, направившуюся в Рим и Париж в тщетном стремлении найти там защиту от персидского натиска. Конечно, это был шаг отчаяния. Поняв, что от Европы помощи не дождаться, Орбелиани вместе с царём Картли Вахтангом VI и многими его приближёнными в 1724 году отправился в Россию, к Петру I. Вскоре он умер и был похоронен в селе Всехсвятском, ныне в черте Москвы.

Среди перебравшихся в Россию в царской свите грузинских аристократов были и князя Пётр и Моисей Чхеидзе. Их потомки получили от императрицы Екатерины II имения в районе Моздока (ныне это Республика Северная Осетия). Причём любопытно, что по вероисповеданию Чхеидзе, подобно С. Орбелиани, были католиками и сохранили эту религию, живя в России. Католиком был и отец нашего героя. Мать же его принадлежала к русской православной семье, была дочерью полковника русской армии.

Русским и православным считал себя и сам Константин Александрович, сохраняя свою идентичность в католических Чехословакии и Франции (хотя, казалось бы, его наполовину католическое происхождение могло бы стать поводом для ассимиляции на Западе, как это произошло в эмиграции со многими даже «чистокровными» русскими). Говорил и писал он на русском языке, хотя, разумеется, знал и языки стран, в которые забросила его судьба.

Кстати, носителем противоположной, «западнической» тенденции в истории грузинской общественной мысли выступил представитель той же фамилии, Николай Семёнович Чхеидзе, лидер грузинских меньшевиков (то есть ортодоксальных марксистов), выступавших как против русского царизма, так и против Октябрьской революции и советского правительства. Именно он в 1918 году подписал декларацию независимости Грузинской демократической республики, которая опиралась на поддержку западных держав – сначала Германии, потом Англии. Н.С. Чхеидзе после воссоединения Грузии с Советской Россией в 1921 г., как и его однофамилец (или дальний родственник – ведь у грузин совпадение фамилий чаще всего указывает на общее происхождение), тоже оказался в эмиграции.

Здесь уместно сказать и о том, что выходцы из Грузии всегда играли значительную роль в жизни России, легко в неё интегрировались, и именно это позволило им раскрыть свои

таланты. Так Багратион стал выдающимся полководцем, Сталин, Берия и Орджоникидзе – государственными деятелями, Калатозов, Данелия и Хуциев – замечательными кинематографистами. В свою очередь, Грузия вдохновляла русских писателей, начиная с Грибоедова, Пушкина и Лермонтова. Наконец, в Грузии родился и вырос Маяковский.

Разумеется, можно вспомнить и деструктивную роль в нашей истории представителей грузинской национальности – чего стоит хотя бы Эдуард Шеварднадзе. Но ведь рядом с ним были и вполне русские по своему происхождению Горбачёв, Яковлев и Ельцин. И сегодня, помимо русофобского «мейн-стрима», в Грузии действуют и патриотические, пророссийские, левые и коммунистические партии, пусть и преследуемые властью. Разумеется, грузинский народ в основной массе, вопреки пропаганде, чтит Сталина как самого выдающегося своего представителя. Представлены этнические грузины и в лево-патриотическом движении в самой России. Так что пример грузинского евразийца К.А. Чхеидзе нельзя считать каким-то исключением.

Его патриотическая позиция на различных жизненных этапах тем более важна, что сама жизнь, казалось бы, ей не благоприятствовала. Как участник Белого движения, бывший адъютант начальника кабардинских частей Заурбека Даутокова-Серебрякова, в 1920 году он покинул оставляемый белыми Крым и отправился в Константинополь, оттуда на остров Лемнос, потом в Болгарию и, наконец, в Чехословакию. Однако в эмиграции он примкнул не к «правым» рваншистам, которые стремились «обнулить» результаты Русской революции при поддержке новой интервенции западных держав, а к евразийцам – как идейной группировке, опирающейся на необходимость признания итогов революции и дальнейшей работы по поддержке внутреннего развития Советской власти в патриотическом направлении.

Трудной была и дальнейшая судьба Чхеидзе. Во время нацистской оккупации Чехословакии он входил в «Комитет защиты России» – группу русских эмигрантов, которая занималась антифашистской пропагандой, поддерживали связи с чехословацкими группами Сопротивления. Тем не менее, после освобождения Праги Чхеидзе, как и его друг П.Н. Савицкий, был арестован советскими органами безопасности за прежнюю «антисоветскую деятельность» (прежде всего, относящуюся к периоду гражданской войны) и следующие 10 лет провёл в сибирских лагерях. В 1956 году он, так и не повидав родной Кавказ, вернулся к семье в Прагу, где и умер в 1974 году.

Ещё в Болгарии Чхеидзе познакомился с программным сборником евразийцев «Исход к Востоку», в Праге сблизился с крупными деятелями евразийского движения. Его учителями были Савицкий, Н.Н. Алексеев, Г.В. Вернадский, Г.В. Флоровский. Именно в евразийстве Чхеидзе нашёл воплощение своей собственной русско-кавказской сущности, любви к русской и кавказской культурам.

Не будучи профессиональным философом, филологом (как Н.С. Трубецкой) или географом (как Савицкий), Чхеидзе внёс свой вклад в развитие евразийского движения 20-30-х годов как неутомимый публицист и пропагандист евразийских идей. Выступал он и как писатель, автор романов о прошлом Кавказа, особенно Кабардино-Балкарии («Страна Прометей», «Путник с востока», «Крылья над бездной» и др.), литературных обработок кавказских легенд, рассказов из жизни русской эмиграции и даже детских сказок.

Отметим, что среди кавказцев, героев его полудокументальных произведений – и «белый» Заурбек Даутоков, и «красный» чеченец Асланбек Шерипов. Чхеидзе не красил их одной краской, чёрной или белой, а пытался объективно разобраться в причинах трагедии братоубийства, которая постигло и русский народ, и другие евразийские народы.

Он пишет и литературно-критические статьи, отдавая в них должное не только Пушкину, Достоевскому и Толстому, но и Маяковскому, Хлебникову, Горькому и другим авторам, отношение к которым в эмиграции едва ли можно было назвать терпимым. Причём подчёркивает глубинный религиозный пафос творчества Маяковского, скрытый под прогрессистским атеистическим налётом, его «фёдоровскую» тему борьбы со смертью.

К 30-м годам Чхеидзе становится одним из признанных лидеров и идеологов евразийского движения. На Пражском совещании евразийцев в 1934 г. он говорил: «В мире создаются государства-материки. Россия первая выходит на эти пути. Настоящая историческая минута требует утверждения России, как государства-материка».

Возможно, слово «материк» здесь не вполне уместно, потому что сразу наводит на мысль о «части суши, со всех сторон окружённой водой». Понятно, что цивилизации в их естественных границах не совпадают с пределами континентов: в Евразии в широком смысле расположено (полностью или частично) как минимум пять цивилизаций – западноевропейская, исламская, индийская, китайская и евразийская в узком смысле, то есть русская. В то же время понятие «материк», в отличие от «цивилизации» или «культурно-исторического типа» (по Данилевскому), само по себе связано с географической стороной бытия и в этом отношении более удачно.

Из такого упрощённого отождествления цивилизаций с континентами у Чхеидзе проистекало и (непонятное для нас, сегодняшних) положительное отношение к Соединённым Штатам Америки, которые он воспринимал не как продолжение Европы и доведение до конца всех негативных черт западной цивилизации, а как новую, отдельную цивилизацию, сопоставимую с Россией-Евразией. Впрочем, такие

параллели тогда были делом обычным, вспомним хотя бы Блока с его «Новой Америкой».

В статье «Лига наций и государства-материки» Чхеидзе отождествляет термины «объединения наций, или культурно-исторические типы, или, для краткости, миры» (сегодня мы могли бы добавить в этот ряд синонимов и гумилёвский «суперэтнос», хотя у каждого из этих понятий есть свои оттенки значения). Это более высокий этап интеграции по сравнению с восходящей цепочкой «род – племя – земля – нация». Здесь же автор касается вопроса о цивилизационной идентичности балканских стран и отмечает, что их «трагедия... в том и состоит, что они лежат на пути скрещения взаимооборствующих течений», то есть европейской, евразийской и исламской цивилизаций.

Интересно также, что, в отличие от многих евразийцев, Чхеидзе (напомним, живший сначала в Болгарии, затем в Чехословакии) не пренебрегал славянской тематикой. Обращая внимание на появление на карте мира ряда новых славянских государств, которые ранее находились в тени либо европейских держав, либо мусульманской Турции, он – вполне в духе Данилевского – делал вывод, что «славянские государства и Россия стоят на пороге новой эпохи. И, вероятнее всего, эту эпоху следует назвать славяно-русской. Это название отличит её от предыдущей эпохи, когда в Европе неоспоримо царствовали элементы романские и германские».

В статье «Национальная проблема» и других работах К. Чхеидзе противопоставлял западный путь решения национального вопроса, который подразумевал фактическое стирание специфических черт национальных меньшинств и их растворение в господствующих нациях, – евразийскому пути, подразумевающему уважение ко всем народам как «отдельным личностям». При этом он подчёркивал, что дореволюционная Россия «императорского периода» находилась под

западным влиянием и зачастую проводила в национальном вопросе именно политику «европейского» типа. А это вело к негативным последствиям.

Так, борясь с «культурным возрождением Украины», имперское правительство «способствовало развитию украинского политического сепаратизма». А уничтожая самостоятельность Грузинской православной церкви, порождало оппозиционные настроения и среди православных грузин. Всё это, наряду с другими факторами, привело к распаду страны – пусть и временному – в ходе революционных событий.

В новой же евразийской России, части которой, по словам Чхеидзе, «неразъединимы», необходимо установить административные границы, совпадающие «с границами этнического распределения». То есть мыслитель-евразиец считал оптимальным тот вариант, который уже постепенно реализовывался в СССР с его системой союзных и автономных республик, автономных областей и национальных округов. «Идея соборного сосуществования личностей-наций, – делал вывод автор, – вот тот предельный устой, которым будет сильна Россия-Евразия».

«Громадная система равнин, именуемая российско-евразийским миром, – пишет Чхеидзе, – как бы самой природой созданный колоссальный ассимиляционный котёл». Но процессы здесь идут двоякие: с одной стороны, это протекающая естественным путём русификация окраин, с другой же – не менее естественная «украинизация», под которой он понимал «возрождение национальных культур: татарской, узбекской, армянской, грузинской и др.» и в то же время восприятие элементов этих культур общерусской, евразийской культурой.

«В области политической, – в пику многим эмигрантским идеологам писал наш герой, – далеко не всё, выдвинутое компартией, должно подвергаться осмеянию или изничтожению.

Напротив, федеративная система, советская система, единая партия – всё это бесспорные ценности». Миссией евразийства, по его мнению, как раз и является синтез «исторического с революционным». Чхеидзе отмечал ведущуюся в Советском Союзе важную работу по взаимному обогащению национальных культур, пропаганде литератур евразийских народов, переводам с русского на другие языки и наоборот, обмену театральными постановками. «Тенденция эта, – писал он, – не чуждая близкому и даже давнему прошлому, приобретает грандиозное значение, будучи сознательно организованной».

В числе предшественников евразийства в истории русской мысли К. Чхеидзе называл Д.И. Менделеева, Ф.М. Достоевского, Н.Я. Данилевского, К.Н. Леонтьева, Л.И. Мечникова (автора книги «Цивилизация и великие исторические реки») а также А.П. Шапова – сибиряка, основоположника земско-областной теории развития русского народа, которая была близка евразийцам с их глубоким пониманием географической основы образования цивилизаций вообще и русской (евразийской) цивилизации в частности. Итогом размышлений русских мыслителей-геополитиков Чхеидзе видит тезис о том, что «человечество, занимающее поверхность земного шара, представляет собою объект геополитического исследования. Причём в этом случае месторазвитием будет весь земной шар, а субъектом истории – всё человечество».

Так от частного он приходит к общему, от дробления человечества на отдельные цивилизации – к единству на новом уровне, не космополитическом, отрицающем всяческую самобытность, а наоборот, включающем в себя и отдельные народы, и цивилизации в их полноте. В итоге Константин Александрович призывает к «оплодотворению» евразийских идей ценностями русской религиозной философии.

В этом отношении Чхеидзе особенно интересен как активный сторонник идей Н.Ф. Фёдорова и его «Философии

общего дела». Причём к этим идеям он пришёл далеко не сразу. В конце 20-х годов, когда среди евразийцев произошёл раскол на «левую» и «правую» группы, возглавляемые, соответственно, Л.П. Карсавиным и П.Н. Савицким, Чхеидзе примкнул к «правым», выступив против чересчур, с его точки зрения, просоветской линии Карсавина и П.П. Сувчинского.

А ведь именно представитель левого евразийства Д.П. Святополк-Мирский впервые увидел внутреннее сходство евразийских идей и философии Фёдорова. «Для многих из нас Философия Общего Дела была ключом, открывшим нам истинное содержание нашей собственной философии», – писал он. Более того, «фёдоровство» привело Святополк-Мирского даже к признанию частичной правоты марксизма: «Фёдоровскому кругу идей мы обязаны в значительной мере и тем, что изо всех западных мыслителей нам стал самым близким – Маркс».

Чхеидзе в тот период, не ознакомившись в полном объёме с трудами Фёдорова и его последователей, выступил против и «марксистского», и заодно «фёдоровского» уклона своих оппонентов. Но очень скоро, глубже постигнув «Философию общего дела», вынужден был признать свою неправоту. Теперь, писал он в 1929 г. жившему в Харбине экономисту и философу-«фёдоровцу» Н.А. Сетницкому, «после знакомства с творениями великого учителя и христианина – я признаю всем сердцем и всем интеллектом, какое значение имеет Н.Ф. Фёдоров в истории России, да и всего человечества».

Свою задачу Чхеидзе видел в том, чтобы «подвести сознание друзей к необходимому, неизбежному и высокому синтезу евразийства и фёдоровства, через приведение этих систем к законченной идеократии под знаком конечного идеала». Напомним, что идеократия – одно из ключевых положений евразийской теории, подразумевающее власть идеи, которая должна прийти на смену прежним политическим системам,

базирующимся на власти аристократии (по происхождению) или крупного капитала.

С начала 30-х годов К. Чхеидзе активно участвует в создании архивного собрания «FedorovianaPragensia», содержащего огромное количество материалов, связанных с биографией мыслителя и его идеями. В статье «К проблеме идеократии» он делает следующий вывод в духе «Философии общего дела»: «...ясно, чего именно добивается человечество, принося неисчислимые жертвы на алтарь взыскуемого всеобщего объединения. Оно добивается упорядочения и замирения своей внутренней жизни для обращения своей энергии на исправление и усовершенствование внешней». Имеется в виду, конечно, управление природной средой и – в дальнейшем – покорение космического пространства.

При этом «объединение», о котором пишет Чхеидзе, как уже говорилось, не является механическим объединением космополитического (или, в современной терминологии, глобалистского) толка, объединением «блудных сынов» (как писал Фёдоров). Это объединение, как раз базирующееся на признании самобытности культурно-исторических типов, наций и рас, которым надо не смешиваться друг с другом в гомогенную массу, а развивать свои особенности на благо человечества в целом, потому что разнообразие путей развития повышает устойчивость всей системы. Задачу новой «идеократической» эпохи Чхеидзе видит в том, чтобы «выдвинуть этот всемирно-объединительный план как благодарное признание трудов прошлых поколений и как святой завет грядущим».

Причём наиболее приспособленными к идеократии К. Чхеидзе считает народы Евразии: «Психологическая особенность состоит в той черте психики евразийских народов (и главным образом ведущего, русского народа), которую правильнее всего назвать идеократической. Чтобы жить и тру-

даться во всей полноте, несомненности и благословенности, каждый русский (и вообще евразиец) должен верить и знать – ради чего он трудится и живёт».

В завершение рассказа о замечательном космисте-евразийце К.А. Чхеидзе отметим, что соединение идей евразийства и космизма характерно также для Л.Н. Гумилёва, ещё одного юбиляра этих дней. Его теория пассионарности, связанной с космическими влияниями, восходит к концепциям В.И. Вернадского, представителя «естественнонаучного» крыла русского космизма (в отличие от «религиозного» фёдоровского). Но это, как говорится, уже другая история.

2022

ДАНИЛЕВСКИЙ И КРОПОТКИН. ДВЕ ГРАНИ РУССКОЙ ИДЕИ

В декабре 2022 года сошлись юбилейные даты двух крупнейших русских мыслителей – очень разных, представляющих как будто противоположные направления в отечественной социально-философской традиции. 9 декабря исполнилось 180 лет со дня рождения Петра Алексеевича Кропоткина (1842-1921), а через неделю, 16 декабря, – 200 лет со дня рождения Николая Яковлевича Данилевского (1822-1885).

Один – православный патриот, защитник монархического строя, теоретик славянского единства в противостоянии Западу. Другой – атеист, революционер-анархист, проповедник всеобщего братства вне зависимости от национальных и религиозных различий. Можем ли мы вообще говорить о них в одной и той же статье, перечисляя через запятую? Но в том-то и дело, что восхождение к русской идее – единый процесс, и для её понимания изучение взглядов мыслителей разных направлений равно необходимо. Нам сегодня нужно определять то общее, что лежало в основе их идей, пусть сами они это общее и не всегда осознавали, погружаясь в «межпартийные», религиозные и прочие распри.

Есть нечто символическое в том, что и Данилевский, и Кропоткин стали критиками дарвинизма в биологии (пусть и с разных позиций). Ведь дарвинистское учение о борьбе за существование как двигателе прогресса – не касаясь его чисто научного содержания – во многом легло в основу западных буржуазно-либеральных идей, направленных на оправдание как классовой борьбы капиталистов против обездоленных масс в собственных странах, так и колониальной экспансии в отношении «низших рас», живущих на других континентах.

Но сначала немного погрузимся в краеведение. Для Иркутска П.А. Кропоткин – человек не чужой. Сюда молодой

князь из рода Рюриковичей прибыл осенью 1862 года, после окончания элитного Пажеского корпуса. Причём Сибирь Пётр Алексеевич избрал добровольно, отказавшись от блестящей придворной карьеры ради поста чиновника особых поручений при забайкальском губернаторе Б.К. Кукеле (а на деле – ради возможности проявить себя, как мы бы сейчас сказали, в экстремальных условиях).

Впрочем, сказались и семейные воспоминания: дед Кропоткина Н.С. Сулима, потомок запорожских казаков и герой войны 1812 года, в 1833-1834 гг. был генерал-губернатором Восточной, а затем Западной Сибири. Позже Пётр Алексеевич вспоминал: «Когда я в 1862 году поехал в Сибирь, то часто слышал его имя, произносившееся с большим уважением».

Как известно, Иркутск – «город двух анархистов», где в разное время жили М.А. Бакунин (в ссылке, а фактически – в гостях у своего родственника, генерал-губернатора Н.Н. Муравьёва-Амурского) и П.А. Кропоткин (на службе у М.С. Корсакова – преемника того же самого Муравьёва). В 1861 году, за год до приезда в Иркутск молодого Кропоткина, Бакунин совершил свой знаменитый побег за границу через Амур, Японию и Америку. «Разминулись» они и в эмиграции: Кропоткин прибыл за границу после, опять-таки, побега из Петропавловской крепости буквально через месяц после смерти старшего товарища.

В Иркутске Кропоткин стал серьёзно заниматься наукой, совершил географические экспедиции по Забайкалью и Приамурью, втайне от китайского правительства под видом купца пересёк Маньчжурию, собирал этнографические материалы о сибирских народах – бурятах, якутах, эвенках. Широко известны его «Письма из Восточной Сибири», где много метких наблюдений. Наконец, в Приамурье Кропоткин наблюдал быт общин переселенцев-духоборов с их «коммунистическими»

принципами, которые позволяли эффективно вести хозяйство даже в трудных природных условиях и вдалеке от «цивилизации».

«Пять лет, проведённых мною в Сибири, были для меня настоящей школой изучения жизни и человеческого характера, – писал князь-революционер. – Я приходил в соприкосновение с различного рода людьми, с самыми лучшими и самыми худшими, с теми, которые стоят на верху общественной лестницы, и с теми, кто прозябает и копошится на последних её ступенях: с бродягами и так называемыми неисправимыми преступниками...»

Н.Я. Данилевский напрямую с нашим городом не связан, сам он здесь не бывал. Но в ссылке в Иркутске в конце 1850-х гг. находились его товарищи по кружку петрашевцев – М.В. Буташевич-Петрашевский, Н.А. Спешнев, Ф.Н. Львов, сотрудничавшие в газетах «Иркутские губернские ведомости» и «Амур». А через много лет, в 1880-х годах, судьба сведёт Данилевского с известными иркутянами – А.К. Трапезниковым и его племянником, благотворителем и будущим афонским монахом И.М. Сибиряковым. Крымское имение Данилевского Мшатка находилось по соседству от имения Трапезникова Ай-Юри, и Андрей Трапезников был крёстным отцом внучки Данилевского Татьяны Ивановны (см. Шорохова Т. Следуй за Мною: повествование о миллионере-монахе Иннокентии (Сибирякове). М., 2022).

Впрочем, отдав дань малой родине, обратимся к идеям двух наших сегодняшних героев в контексте истории Родины большой. В каком-то смысле Данилевский создал концепцию России как самостоятельной цивилизации, независимой от Запада. Кропоткин же внёс значительный вклад в исследование внутреннего содержания этой цивилизации (пусть и сам это не вполне сознавал).

Будущий консерватор и монархист Данилевский, выпускник Царскосельского лицея и вольнослушатель Петербургского университета, в 1847-1848 гг. посещал социалистической кружок Петрашевского, где читал для участников курс лекций о системе Фурье. Вспомним, что активным участником кружка был и Ф.М. Достоевский, в будущем также известный как человек консервативно-монархических убеждений.

Разбору взглядов Достоевского мы посвятили в своё время отдельную статью, где постарались показать, что неправильно проводить резкую границу между его воззрениями «раннего» и «позднего» периодов. То же самое можно сказать и о Данилевском. Хотя в литературе и говорится о его внезапных «превращениях» – «из человека консервативного направления и набожного... в крайнего либерала сороковых годов» (П.П. Семёнов-Тян-Шанский), а потом обратно, правильной всё же считать, что развитие его взглядов шло естественным путём, под влиянием и европейских социалистических идей, и русского славянофильства.

Арестованный по делу петрашевцев, в своей оправдательной записке Николай Яковлевич не пытался отречься от фурьеризма, а сделал упор на то, что учение Фурье не представляет опасности для устоев монархии и православной веры. Таким образом, его воззрения уже тогда носили характер православно-монархического социализма (который, несмотря на то что сейчас – благодаря навязанным стереотипам – воспринимается как нечто парадоксальное, является «мейн-стримом» всей русской мысли).

В ноябре 1849 года Данилевский был выслан из столицы в Вологду, где продолжал свои научные занятия, выпустив в 1853 г. книгу «Климат Вологодской губернии». Позже занимался исследованиями рыболовства на Волге, Каспийском и Азовском морях, стал признанным специалистом в этой

области. В конце жизни (1885) он выпустил книгу «Дарвинизм», где, как уже говорилось, подверг критике учение Дарвина. Но главным его трудом, конечно, стала вышедшая в 1869 году в журнальном варианте, а в 1871-м появившаяся отдельной книгой фундаментальная «Россия и Европа».

Главная мысль Данилевского – отсутствие единого, стандартного пути исторического развития, представление о многообразии мировых цивилизаций, одной из которых является Россия. Впрочем, для него – по славянофильской «инерции» – Россия представлялась частью более крупного целого – славянства. Славянофильская доктрина 1840-х годов впервые чётко противопоставила Россию Западу, но критерии для такого противопоставления лежали по большей части в моральной области. «В основании государства Западного: насилие, рабство и вражда, – писал К.С. Аксаков. – В основании государства Русского: добровольность, свобода и мир. Эти начала составляют важное и решительное различие между Русью и Западной Европой и определяют историю той и другой».

Противоборство России и Запада, таким образом, возводилось к различию духовных основ – православия, которое сохранило чистоту первоначального христианства, и католичества, породившего в итоге все современные европейские беды. Но к принципу конфессиональному славянофилы добавили приобретающий популярность в Европе принцип национальный, чем усложнили свою концепцию (потому что, как известно, многие православные – не славяне и многие славяне – не православные). Славянофилы находились под влиянием гегелевского учения об «исторических» и «неисторических» народах, но Гегель видел «венец» развития в современной ему Германии, а славянофилы, говоря упрощённо, поставили на её место Россию и славянство.

Идеи Данилевского стали новой фазой в развитии славянофильской концепции, упорядочили её и дали теоретическое

обоснование. Моральный критерий у него ещё сохраняется (католичество, по его словам, «ложная форма христианства», «продукт лжи, гордости и невежества»), но ему уже не придаётся определяющего значения.

Разбирая антирусские мифы, господствующие в Западной Европе и тогда, как и в наше время (а оттуда заимствованные отечественной либеральной «интеллигенцией»), Данилевский показывает, что с исторической точки зрения они ни на чём не основаны. Да, Россия на протяжении истории расширяла свою территорию, но не вела при этом агрессивной политики, преимущественно освобождая соседние небольшие народы от угнетателей: например, Финляндию от шведов, Бессарабию от турок, Грузию от турок и персов и т.д. Включение же в состав Российской империи Польши стало следствием сначала разделов Речи Посполитой, принятых по инициативе Австрии и Пруссии (в состав России тогда вошли в основном православные – украинские и белорусские – земли), а затем Венского конгресса с его дипломатическими интригами.

Напротив, альтруизм внешней политики российских императоров выразился в том, что они отказались от присоединения сначала Галиции, а затем Дунайских княжеств, которые, как единовенные православные территории, были бы для неё куда как более ценным приобретением, чем неполяльная Польша. «Удел России – удел счастливый: для увеличения своего могущества ей приходится не покорять, не угнетать... а освобождать и восстанавливать», – делает вывод Данилевский.

Итак, очевидно, что «общественное мнение» Запада «судит» Россию абсолютно несправедливо. Оно видит в России угрожающую силу, которая «нависла» над Европой и готова на неё обрушиться, хотя никаких реальных поводов для этого Россия не даёт. Но должна же быть для такого отношения

какая-то более основательная причина, чем простое «незнание»?

«Дело в том, – говорит мыслитель, – что Европа не признаёт нас своими. Она видит в России и славянах вообще нечто ей чуждое, а вместе с тем такое, что не может служить для неё простым материалом, из которого она могла бы извлекать свои выгоды, как извлекает из Китая, Индии, Африки».

Таким образом, Данилевский, говоря о «бессознательном чувстве, историческом инстинкте», подходит к понятию комплементарности, которое стал применять для характеристики межэтнических отношений Л.Н. Гумилёв. Если в отношениях между народами это взаимное тяготение присутствует – они составляют один суперэтнос или культурно-исторический тип. Если же нет, то народы принадлежат к разным цивилизациям и бессознательно враждебны друг другу – в данном случае к разным типам относятся Россия, с одной стороны, и Западная Европа (романо-германский мир) с другой.

«Почему так хорошо уживаются вместе и потом малопомалу сливаются германские племена с романскими, а славянские с финскими? – вполне по-евразийски задаётся вопросом Данилевский. – Германские же со славянскими, напротив того, друг друга отталкивают, антипатичны одно другому; и если где одно замещает другое, то предварительно истребляет своего предшественника, как сделали немцы с полабскими племенами».

Разбирая вопрос о том, является ли Россия «частью Европы», как это было принято считать тогда и зачастую сейчас, Данилевский анализирует само понятие «Европа» и корректность его употребления. Прежде всего, он подвергает сомнению общепринятые границы Европы как «части света», которые неизвестно по каким объективным причинам оказались проведены по Уральским горам («хребет этот во вышине

своей – один из ничтожнейших, по переходимости – один из удобнейших») и по реке Урал.

«Где нет действительной границы, – пишет мыслитель, – там можно выбирать их тысячу. Так и тут: обязанность служить границей Азии с Европой возлагалась, помимо Урала, то на Волгу; то на Волгу, Сарпу и Маныч; то на Волгу с Доном; почему же не на Западную Двину и Днепр, как бы желали поляки, или на Вислу и Днестр, как поляки бы не желали? Можно ухитриться и на Обь перенести границу».

Разделение Старого Света на три части – Европу, Азию и Африку – имело смысл в эпоху античности, когда эти части света были ориентированы по отношению к Средиземному морю. Теперь же, когда пределы Ойкумены существенно расширились, это разделение лишено географического содержания.

В то же время, подчёркивает мыслитель, понятие «Европа» имеет вполне конкретное наполнение. Только смысл его не географический (в этом отношении Европа – просто «западный полуостров Азии»), а культурно-исторический: «Европа есть поприще романо-германской цивилизации» или, попросту, сама эта цивилизация. Понятно, что Россия к Европе в этом смысле никак принадлежать не может.

Здесь Данилевский уточняет важный момент: греко-римская цивилизация, в которой сами западные идеологи хотели бы видеть «корни» современного Запада, не имела к Европе – в цивилизационном смысле – никакого отношения. Греческая культура зародилась (по традиционному разделению) в «Азии», на восточном берегу Эгейского моря, а закончила свою жизнь в Александрии Египетской, то есть в «Африке». В целом же античный мир развивался вокруг Средиземного моря, в равной степени на «европейских», «азиатских» и «африканских» его берегах.

«В самом деле, – говорит мыслитель, – при всём великом влиянии Рима на образовавшиеся на развалинах его романо-

германские и чисто германские государства, разве история Европы есть дальнейшее развитие начал исчезнувшего Римского мира?» (заметим здесь, что нечто подобное говорил позже и Кропоткин, отрицая преемственность средневековой цивилизации по отношению к Древнему Риму).

Данилевский выступает против европоцентризма не только в отношении России, но и говоря о странах «Азии» в традиционном понимании этого термина. Например, он подчёркивает культурные, научные, экономические достижения Китая и других стран, которые в европейском дискурсе представляли как символ «косности и невежества». Данилевский не является и исламофобом. Он видит историческую миссию ислама в том, что он долгое время давал отпор европейским завоевателям. Чуть позже Константин Леонтьев именно в этом увидел задачу, которую невольно выполняла Османская империя, предохраняя православные народы Балкан от западного влияния (впрочем, не очень успешно).

В основу деления на культурно-исторические типы Данилевский положил языковой критерий, а не религиозный – видимо, потому, что рассматривал христианство, и конкретно православное христианство, как всеобщую объективную истину, к которой рано или поздно должны прийти все народы. Но прийти, сохранив при этом свою самобытность, а за вычетом религиозных различий самобытность эта могла основываться в первую очередь именно на языке.

По его словам, понятие «народного» шире «общечеловеческого», потому что включает его в свой состав и «сверх того присоединяет к нему нечто особое, дополнительное». В то же время он противопоставляет «общечеловеческому» «всецеловеческое», которое, наоборот, охватывает всё то своеобразное, что существует в человечестве. Именно в этом значении понимал это слово Достоевский, когда говорил о «всецеловечности» русского человека и русской культуры (кстати, До-

стоевский назвал «Россию и Европу» «настойной книгой каждого русского»).

С другой стороны, отдельные народы Данилевский характеризует как «органы человечества, посредством которого заключающаяся в нём идея достигает в пространстве и во времени наибольшего разнообразия, возможной многосторонности осуществления». По его словам, «каждая историческая национальность имеет свою собственную задачу, которую должна решить, свою идею, свою отдельную сторону жизни, которые стремится осуществить». Таким образом, Данилевский не отрицает существования единого человечества с некими общими интересами, как это пытаются представить вульгаризаторы его идей, он выступает против космополитизма, который игнорирует существование разных народов и стремится свести их к некой единой серой массе.

Среди культурно-исторических типов, существовавших на протяжении истории, Данилевский упоминает египетский, китайский, «древнесемитический» (ассиро-вавилоно-финикийский), индийский, иранский, еврейский, греческий, римский, «новосемитический» (арабский). Причём разные цивилизации достигали наибольших успехов в разных сферах человеческой деятельности. Таких сфер Данилевский выделяет четыре – религиозная, культурная (включая сюда искусство, науку и технику), политическая и экономическая. «Одноосновными» являются еврейская цивилизация (она воплотила исключительно религиозную сторону жизни), греческая (культурную), римская (политическую). Мусульманский мир Данилевский в этом рассуждении почему-то вообще проигнорировал.

Европейская же цивилизация – двуосновная: её достижения велики в политике и культуре, но в области религии она отошла от православия и тем самым деградировала, а в экономической сфере не смогла разрешить социального

вопроса, лишив большую часть населения земли и вообще средств производства.

Немаловажно, что современные ему либеральные течения мысли Данилевский связывает именно с национальными психическими особенностями западных народов, и прежде всего англосаксов. Об этом он говорит, рассматривая теорию Гоббса о «войне всех против всех» как естественном состоянии человечества, Адама Смита – об экономическом «свободном соперничестве» и, наконец, Дарвина – о борьбе за существование.

Склонность же западных, и особенно германских народов к насилию Данилевский трактует как «чрезмерно развитое чувство личности, индивидуальности, по которому человек, им обладающий, ставит свой образ мыслей, свой интерес так высоко, что всякий иной образ мыслей, всякий иной интерес необходимо должен ему уступить». В наше время эта важная мысль прозвучала, например, у С.Г. Кара-Мурзы, который вывел европейский фашизм из «гипертрофированного либерализма».

Более перспективна по сравнению с Западом славянская цивилизация, которая, по Данилевскому, ещё только формируется: она содержит религиозную истину православия, могущественна политически (в лице Российской империи), имеет все основания для культурного расцвета и, наконец, в экономическом плане основана на крестьянской общине, которая может стать зародышем более справедливого общественного устройства.

Отметим здесь: для Данилевского (как и для Кропоткина – вновь неожиданное пересечение!) естественным путём развития общества является федерация самоуправляющихся общин. Но это в идеальных условиях, которых в жизни не бывает. На практике же сельская община, по Данилевскому, является правовым и консервативным началом, это «такая же

священная и неприкосновенная форма собственности, как и всякая другая... Европейский социализм... есть учение революционное не столько по существу своему, сколько по той почве, где ему приходится действовать». То есть на почве либеральной и частнособственнической, которой нет в России – и таким образом социализм, читается между строк, становится здесь учением «консервативным».

Данилевский говорит о том, что «искусственные» системы в любой науке, будь то астрономия или биология, со временем должны сменяться «естественными». Но нельзя не отметить, что его собственная система классификации культурно-исторических типов по языковому принципу являлась в этом смысле «искусственной», поскольку в основе её был один лишь признак. Впрочем, уже говоря о «германороманском» типе, он сам несколько нарушает эту схему: получается, что одна цивилизация базируется на двух, хоть и отдалённо родственных, языковых группах. Если мы продолжим эту нить рассуждений, то увидим, что мусульманская цивилизация, единство которой вряд ли может вызвать сомнения, базируется уже на трёх, причём совершенно не родственных, языковых группах – семитской, иранской и тюркской. Индийская цивилизация включает народы индоарийской и дравидийской групп, восточноазиатская же (китайская) цивилизация распространилась на Японию, Корею и Вьетнам, народы которых китайцам не родственны.

Да и сам Данилевский, говоря о славянстве, всегда вынужден делать оговорку в отношении поляков, которых (особенно шляхту и католическое духовенство) он воспринимает как «ренегатов славянства», подвергшихся чрезмерному воздействию Европы и противопоставивших себя остальному славянскому миру. Отождествление Данилевским цивилизационной принадлежности с языковой приводят его к чрезмерно эмоциональным оценкам Польши, которые, хотя

и понятны в свете польского восстания 1863-1865 годов со всеми его «эксцессами», едва ли могут считаться научными. Так, он считает, что такая несвойственная славянам форма христианства, как католицизм, «именно в Польше... приняла самый карикатурный вид и произвела самое разъедающее действие. ...Германский аристократизм и рыцарство, искажив славянский демократизм, произвели шляхетство». Более того, оказывается, что поляки – это народ, заслуживающий «лишения свободы, которую всегда употребляли во зло».

Отметим здесь же, что второй герой нашего сегодняшнего рассказа – П.А. Кропоткин – подобно многим революционерам того времени, в целом сочувствовал польскому восстанию. Но его отношение к нему не было однозначно положительным: он подчёркивал, что позиция руководителей революционного комитета по восстановлению Польши в границах до разделов, то есть вместе с большей частью Украины и Белоруссии, ведёт к естественному протесту православного населения этих регионов, которое «ненавидит панов и не раз в течение трёх последних веков начинало восстание против них».

Но вернёмся к Данилевскому. Он, как уже было сказано, не всегда строго проводит языковой принцип. Например, говоря о греках и румынах и об их будущем включении во «Всеславянский союз», он признаёт духовное родство не менее важным, чем этническое. В этот же союз он считал необходимым включить и Венгрию, которая, как известно, не является не только славянской, но и православной – тут уже работает чисто геополитическая логика. И что такое этот союз в предлагаемых границах, как не прообраз будущего Варшавского договора второй половины XX века?

Полемизируя с историком, представителем умеренного западничества С.М. Соловьёвым, Данилевский приходит к важному пониманию: «Восточный вопрос» – это не борьба

«Европы с Азией» (как «историческими Ормуздом и Ариманом»), а борьба Запада со «славянством», как продолжение древней борьбы Римского мира с Греческим. Впрочем, сохранение за этим вопросом наименования «Восточного» можно считать рецидивом европоцентризма – ведь «восточный» он, только если смотреть на него именно с Запада.

Решить этот вопрос может только Россия, объединив вокруг себя славян, овладев Константинополем и выступив, таким образом, как исторический наследник Восточной Римской империи (Царьград, не войдя непосредственно в состав Российской империи, должен стать столицей Всеславянского союза). Здесь Данилевский предвосхищает К. Леонтьева с его «византизмом», хотя в целом он действительно не придавал Византии должного значения, и Леонтьеву пришлось вносить в его систему необходимые коррективы. Кроме того, Леонтьев, признававший Данилевского своим учителем, поставил под сомнение его этнический принцип как основу для выделения культурно-исторических типов.

Говоря о славянском культурно-историческом типе как нарождающемся и в будущем готовом сменить старую Европу во главе мирового развития, Данилевский в то же время отмечает, что «идеальным порядком вещей на земле был бы тот, когда бы все великие этнографические группы, на которые разделено человечество, одновременно развили лежащие в них особенности направления до культурного цвета; когда бы древние Китай, Индия, Иран, возмужалая Европа, юное Славянство и ещё более юная Америка разом выказали всю полноту и всё разнообразие заключающихся или заключававшихся в них сил, которые бы усугублялись плодотворным взаимодействием друг на друга».

Именно у Данилевского впервые в русской мысли появляются представления о циклическом развитии и «возрасте» цивилизаций: «Рассматривая историю отдельного

культурного типа, если цикл его развития вполне принадлежит прошедшему, мы точно и безошибочно можем определить возраст этого развития, – можем сказать: здесь оканчивается его детство, его юность, его зрелый возраст, здесь начинается его старость, его дряхлость, или, что то же самое, разделить его историю на древнейшую, древнюю, среднюю, новую, новейшую и т.п.». При этом он считал, что к человечеству в целом эта аналогия неприменима.

Размышления Данилевского о «продолжительности жизни» народов и культур (с его «органическими» аналогиями, где он сопоставляет этнос и живой организм) позже получают своё развитие у К.Н. Леонтьева, а в XX веке – у Л.Н. Гумилёва. На Западе его «наследниками» станут немец О. Шпенглер и англичанин А. Тойнби.

Важна и ещё одна мысль Данилевского: цивилизация «тем разнообразнее и богаче, чем разнообразнее, независимее составные элементы, то есть народности, входящие в образование типа». В то же время народы одного культурно-исторического типа должны составлять политическое единство – федерацию или, как минимум, тесный военно-политический союз. Расширение же этой федерации за пределы данного типа может быть лишь искусственным и вести «не иначе как к общему вреду». Мысль Данилевского о внутреннем разнообразии и независимости частей также была подхвачена К. Леонтьевым с его лозунгом «единство в многообразии».

Идеи Данилевского развивали в разных направлениях такие русские мыслители (кроме уже упомянутых), как Н.Н. Страхов, В.Ф. Эрн, Н.А. Бердяев, С.А. Булгаков, основоположники евразийства – Н.С. Трубецкой, П.Н. Савицкий, Л.П. Карсавин и другие. Евразийцы определили первоочередную важность для формирования цивилизаций определённого «месторазвития», территории, и на этом основании выделили Россию-Евразию, включающую не только славянские

народы (и далеко не все из них), но и тюркские, монгольские, финно-угорские, кавказские и другие. Но главная идея Данилевского – самобытность России и её противостояние Западу – осталась и у них.

В книге Трубецкого «Европа и человечество», даже само название которой явно отсылает к главному труду Данилевского, говорится о том, что «космополитизм», насаждаемый Западом и его поклонниками в незападных странах, является ничем иным, как «романо-германским шовинизмом». Но эта мысль встречается уже у Данилевского, когда он говорит об отечественных «западниках»: «Под общечеловеческим же разумели то, что так широко развивалось на Западе в противоположность узконациональному русскому, то есть романо-германское, или европейское».

Словно отвечая современным теоретикам «конца истории» во главе с Фукуямой, Данилевский писал, что опасность заключается во всемирном господстве одного культурно-исторического типа: «Это было бы равнозначительно прекращению самой возможности всякого дальнейшего преуспевания или прогресса в истории внесением нового мирозерцания, новых целей, новых стремлений». Это «лишило бы человеческий род одного из необходимейших условий успеха и совершенствования – элемента разнообразия».

От панслависта Данилевского плавно перейдём ко второму нашему сегодняшнему герою – анархисту Кропоткину. Вспомним, что предшественник Кропоткина по анархическому движению, М.А. Бакунин, часто обвинялся своими оппонентами из западноевропейского революционного лагеря в «панславизме» – и вполне обоснованно. Им предлагалось создание демократической федерации славянских народов, освобождённых от западного ига, в котором он и видел

враждебное «государственное» начало («Кнуто-Германская империя»). Бакунин, таким образом, является «связующим звеном» между обоими нашими героями – впрочем, о нём разговор отдельный.

Отрицательное отношение Кропоткина к государству как таковому – безусловно, крайность, но крайность необходимая как определённый этап развития общественной мысли. Отрицание государственничества было тогда в значительной степени отрицанием западничества с его всеобщей стандартизацией и «якобинской» централизацией, с его «государственной школой» в исторической науке. Вспомним классических славянофилов (Хомякова, Киреевских, Аксаковых), почвенников (Аполлона Григорьева) – все они видели в государстве нечто внешнее, наносное, навязанное русским и вообще славянам, в основе бытия которых лежит самоуправляемая сельская община. «Славянофилы были своеобразными анархистами», – писал Н.А. Бердяев.

Характерно, что Бакунин и Кропоткин – едва ли не самые «западные» из русских революционеров по «месту действия», которые провели в Европе значительную часть своей жизни и принимали участие в тамошней революционной борьбе, по сути своих воззрений были среди них, пожалуй, наиболее русскими.

Вспомним Достоевского, который размышлял в «Дневнике писателя»: «не сказала ли в этом факте (то есть в примыкании к крайней левой, а в сущности, к отрицателям Европы даже самых яростных наших западников), – не сказала ли в этом протестующая русская душа, которой европейская культура была всегда, с самого Петра, ненавистна и во многом, слишком во многом, сказывалась чуждой русской душе?» И напротив, те немногие из русских эмигрантов, которые примыкали к европейским консерваторам, крайне правым, принимали католицизм и «становились разрушите-

лями России, врагами России» («Мой парадокс. Вывод из парадокса»).

Это глубокое наблюдение нашего национального гения стоило бы вспомнить тем нашим современникам, которые зачастую стремятся выстроить «консервативный интернационал» с западными «правыми», которые по самой своей сути враждебны и чужды России.

Да, национальный вопрос вообще, славянский и русский в частности мало интересовал Кропоткина. Но, как ни парадоксально, именно в его идеях во многом воплотился дух русской цивилизации. Отрицая представления западных учёных-дарвинистов во главе с Т. Гексли о борьбе за существование в животном мире как главном факторе эволюции (как и социал-дарвинизм Г. Спенсера, и предшествовавшее ему учение Т. Мальтуса), Кропоткин выдвигал на первый план другой принцип – взаимопомощи и солидарности.

Он отмечал, что для многих русских зоологов главенство этого принципа непререкаемо, и пытался объяснить это особенностями русской природы, которые им приходилось наблюдать. Географ-революционер вспоминал, что на мысль о солидарности как основном принципе в развитии животного мира его натолкнули наблюдения в ходе путешествий по Сибири и Дальнему Востоку: «...во всех этих сценах животной жизни, проходивших перед моими глазами, я видел взаимную помощь и взаимную поддержку, доведённые до таких размеров, что невольно приходилось задумываться над громадным значением, которое они должны иметь для поддержания существования каждого вида».

Хотя дело тут, конечно, не только в природе как таковой, но и в культурных, ментальных различиях между русскими учёными, воспитанными в лоне общинной цивилизации, с одной стороны, и западными, проникнутыми буржуазным, мальтузианским духом всеобщей конкуренции, – с другой.

Как бы там ни было, свой принцип эволюции Кропоткин сформулировал чётко: «Лучшие условия для прогрессивного подбора создаются устранением состязания путём взаимной помощи и взаимной поддержки». Отметим, что этой же точки зрения на дарвинизм придерживался и другой русский мыслитель-социалист – Н.Г. Чернышевский. Разумеется, речь здесь идёт о внутренней связи дарвинизма в биологии и социал-дарвинизма как широко распространившейся буржуазной идеологии, переносящей принципы борьбы за существование и выживания наиболее приспособленных на человеческое общество.

Среди своих предшественников Кропоткин упоминал русского зоолога К.Ф. Кесслера, прочитавшего в 1880 году лекцию «О законе взаимопомощи». Причём князь-революционер специально отмечает, что «идеи Кесслера были так хорошо встречены русскими дарвинистами, тогда как подобные взгляды не в ходу среди последователей Дарвина в Западной Европе».

Кесслер, умерший в 1881 г., не успел полностью развить свои мысли, и Кропоткин считал необходимым продолжить его дело в книге «Взаимопомощь как фактор эволюции», где он разбирает этот вопрос, постепенно восходя от низших животных к высшим, далее к первобытному человеку и современным обществам различного типа. «Жизнь сообществами... – отмечает он, – даёт возможность самым слабым насекомым, самым слабым птицам и самым слабым млекопитающим защищаться против нападений самых ужасных хищников», она даёт возможность «выкармливать своё потомство с наименьшей ненужной растратой энергии».

Принцип солидарности Кропоткин помещал в основу не только животного мира, но и человеческого общества. «Очевидно, – пишет он, – что человек являлся бы противоречием всему тому, что нам известно о природе, если бы он представ-

лял исключение из того общего правила: если бы существование столь незащищённое, каким был человек на заре своего существования, нашло бы для себя защиту и путь к прогрессу не во взаимной помощи, как другие животные, а в безрассудной борьбе из-за личных выгод».

Он отвергал, в частности, «индивидуалистическую» концепцию внутри самого анархизма, разработанную в середине XIX века Максом Штирнером и испытывавшую в конце того же века влияние Ф. Ницше (тут же вспомним Данилевского с его трактовкой западного, прежде всего германского, индивидуализма). Анархо-индивидуализм, по его мнению, сохранял эксплуатацию человека человеком («право на полное развитие для привилегированного меньшинства») и вёл в итоге к восстановлению государственного принципа. А ведь и сейчас обыватель часто смешивает анархизм как таковой с анархо-индивидуализмом и именно с той «войной всех против всех», против которой так резко выступал Кропоткин. По мнению мыслителя, индивидуализм как раз «является самой верной помехой для развития всякой ярко выраженной личности».

«Взаимопомощь, Справедливость, Нравственность – таковы последовательные шаги восходящего ряда настроений, которые мы познаём при изучении животного мира и человека», – писал Кропоткин в книге «Этика». По его мнению, общество, община, коммуна (а вовсе не Гоббсова «война всех против всех») – естественное состояние человека: «Для первобытного же человека жизнь одинокого существа кажется столь странной, ... столь противной природе живых существ, что, когда он видит тигра, барсука или землеройку, ведущих одинокую жизнь, даже когда он видит дерево, выросшее одиноко поодаль от леса, он складывает легенду, предание, чтобы объяснить такое странное явление. Он не создаёт легенд, чтобы объяснить жизнь обществами, но непременно создаёт их, чтобы объяснить всякий случай одинокой жизни».

«Необузданный индивидуализм, – уточняет П.А. Кропоткин в книге «Взаимопомощь как фактор эволюции», – явление новейшего времени, но он вовсе не был свойствен первобытному человечеству». Этот тезис князь-анархист подтверждает ссылками на результаты развернувшихся при его жизни этнографических исследований в самых разных областях земного шара – от севера Сибири до Южной Африки и Огненной Земли. Везде он находит взаимную поддержку «дикарей» в противоположность эгоистическим наклонностям «цивилизованных» европейцев.

О хорошо ему знакомых бурятах Восточной Сибири Кропоткин пишет: они «не признают частной земельной собственности – землёй владеют улусы сообща», а «русские завоеватели Сибири были настолько поражены коммунистическими обычаями бурят, что они назвали их “братскими”».

Подтверждение своих идей Кропоткин находил и в народных движениях против эксплуататорского государства и феодалов, и в писаниях философов, начиная от Лао-цзы и древнегреческих киников и стоиков. На практике же анархо-коммунистические идеалы получили своё воплощение, пусть и ограниченное, в городах-коммунах («народоправствах») Европы, которым мыслитель отводил важнейшее место в развитии общества. Эта своеобразная цивилизация сформировалась в XI-XII веках, к XIV веку достигла расцвета и была уничтожена в XVI в. формирующимися централизованными государствами, успехи которых в ряде сфер деятельности были лишь унаследованы от предшествующей цивилизации городов-коммун.

Интересно, что революционер и атеист Кропоткин, подобно многим монархистам и клерикалам, видит если не идеал, то некий образец для строительства нового общества именно в Средних веках. Только если для его оппонентов этот идеал заключается в церкви и монархии, то для него – в вольных

городских и сельских общинах, а также всевозможных ремесленных «братствах» и других организациях взаимной поддержки. «Не только многие стремления наших современных радикалов, – писал он, – были уже осуществлены в средние века, но даже многое из того, что теперь считается утопическим, принималось тогда, как нечто вполне натуральное».

Впрочем, мыслитель предостерегал и от чрезмерной идеализации средневекового города: в его основу, по его словам, «была положена великая идея; но она была понята недостаточно широко. Взаимная помощь и поддержка не могут быть ограничены пределами небольшой ассоциации; они должны распространиться на всё окружающее, иначе окружающее поглотит ассоциацию». Как это в итоге и произошло в «новой» истории Европы.

Сельская община, считал Кропоткин, в отличие от городской, в значительной степени устояла в противоборстве с государственной централизацией, и с ней государство и в Англии, и во Франции, и в других европейских странах, а в начале XX века и в России – вело непрерывную борьбу и целенаправленно её разрушало.

Князь-анархист категорически отвергал господствующее в то время представление о том, что община «отмирает» по естественным экономическим причинам, и приводил ряд фактов, свидетельствующих о восстановлении общины самими крестьянами (например, в Южной России, включая Малороссию), даже вопреки государственной политике. Рассматривая русскую артель как форму кооперации, он отмечал, что она «выросла естественным образом», «унаследована от средних веков» и «представляет самую сущность русской крестьянской жизни».

Интересно, что Кропоткин, как и Данилевский, был не чужд циклическим концепциям. Он писал: «История не представляет одной непрерывной цепи развития. По временам

развитие останавливалось в одной части света, а потом возобновлялось в другой. Египет, Азия, берега Средиземного моря, Центральная Европа поочерёдно пребывали очагами исторического развития. И каждый раз развитие начиналось с первобытного племени; затем оно переходило к сельской общине; затем наступал период вольных городов и наконец период государства, во время которого развитие продолжалось некоторое время, но затем вскоре замирало».

В отличие от марксистов и либералов, Кропоткин не верит в непрерывный автоматический прогресс и обязательную смену низших состояний общества – высшими. Историческое развитие Европы в XVI-XIX веках для него не прогресс (хотя, разумеется, он не думал отрицать прогресс науки и техники), а – в общественном отношении – явный упадок. Этот упадок выражался в развитии капитализма, с одной стороны, и государства, с другой: по мнению Кропоткина, эти явления обязательно шли рука об руку и поддерживали друг друга.

Критика Кропоткиным «слева», с анархических позиций, западной буржуазной «демократии» во многом перекликается с той критикой «великой лжи нашего времени», которая звучала из уст Победоносцева, Тихомирова и других теоретиков монархизма. Красок он не жалеет: «Стоит ли изображать здесь известную всем нам отвратительную картину выборов? Везде... разыгрывается одна и та же печальная комедия. Стоит ли рассказывать о том, как избирательные агенты и комитеты “подготавливают”, “устраивают” и “обставляют” выборы (у них это целый воровской язык!); как они раздают направо и налево обещания – политические на собраниях и личные в частных разговорах, как они вторгаются в семьи, ласкают матери и ребёнка, ласкают, если нужно, страдающую астмой собаку “избирателя”... заводят между собой мнимые споры – точно шулера».

И далее: «Что теперь требуется от избирателей? – Что бы десять, двадцать, тридцать тысяч (а при голосовании по спискам и сто тысяч) человек, не знающих друг друга, ...никогда не встречавшихся ни на каком общем деле, сошлись на избрание одного человека». Даже трудно сказать, использует ли Кропоткин сознательно аргументы монархистов против «представительной демократии», или они самостоятельно с разных сторон приходят к сходным её характеристикам.

Итак, Кропоткин отмечает важный момент – «перерождение» западной цивилизации в период Великих географических открытий и после них, хоть и сводит это перерождение только к одному процессу. Видя нарастающую атомизацию общества (которая в наше время, спустя сто лет, приобрела абсолютно невиданные масштабы), он считает этот процесс плодом сознательной вредоносной деятельности государства.

Что касается будущей социалистической революции, то, в противоположность марксистам, увязывавшим её с высоким уровнем развития капитализма и ростом пролетариата, Кропоткин видел силой, способной её осуществить, весь трудовой народ – то есть не только рабочих, но и крестьян, ремесленников, деклассированные элементы. И, соответственно, вероятность такой революции считал практически одинаковой что в промышленно развитых Англии и США, что в крестьянской России. Правда, нельзя не отметить, что Кропоткину было свойственно излишне высокое представление о народах «латинской расы» (французах, итальянцах, испанцах), революционный дух которой он изрядно преувеличивал, поскольку именно в этих странах были наиболее сильные организации анархистов.

В 1899 году, когда в России велись ожесточённые споры между марксистами, считавшими развитие капитализма прогрессивным явлением, и народниками, которые отказыва-

ли ему в этой характеристике, Кропоткин встал на сторону последних, написав: «Я глубоко убеждён, что в настоящую минуту для России необходимо крестьянское восстание как единственный исход для теперешнего положения».

В то же время он выступал против распространённой в народнической среде «теории героев и толпы», представленной на русской почве Н.К. Михайловским. По мнению мыслителя, «обычаи и приёмы, созданные человечеством в целях взаимной помощи, защиты и мира вообще, были выработаны именно “толпой” без имени... так называемые руководители, герои и законодатели ничего не внесли в течение истории, кроме того, что было уже выработано в обществе обычным правом».

Заметим также, что в оценке такого крестьянского восстания, как французская «Вандея», Кропоткин явно расходился со своими коллегами по революционному движению, которые считали это «клерикально-монархическое» восстание однозначно реакционным. Он же считал, что всё не так однозначно: «вандейские крестьяне поднялись, главным образом, против военных наборов, против закона, в силу которого общинные, мирские земли, имевшиеся в каждой деревне, должны были быть поделены поголовно». То есть восстание это носило объективно антикапиталистический, антибуржуазный (и антигосударственный, что для Кропоткина означала практически одно и то же) характер, пусть и «справа».

Анализируя русский рабочий класс, с которым Кропоткин тесно познакомился в петербургский период своей жизни (между возвращением из Сибири и арестом), он отмечает «промежуточный» статус большинства рабочих – между пролетариатом и крестьянством: «В Петербург сходятся тысячи таких работников, которые на лето возвращаются в свои деревни пахать землю. Эти полукрестьяне-полуфабричные

приносят в город мирской дух русской деревни». Именно этот момент, как в наши дни отмечает С.Г. Кара-Мурза, стал важнейшим в победе Октябрьской революции и в строительстве Советского государства, в основе которого лежал именно «старый», но переосмысленный общинный принцип: крестьянский «мир» превратился в «трудовой коллектив» крупного предприятия.

Интересно, что Кропоткин, будучи врагом русского самодержавия, признаёт и ряд положительных сторон русской жизни в противовес западноевропейской. Так, важным моментом он считает отсутствие в России смертной казни для большинства видов преступлений, вместо которой применялась каторга с последующим оставлением на поселении: «Вследствие этого Восточная Сибирь полна освобождёнными убийцами; и, несмотря на это, едва ли найдётся какая-либо другая страна, в которой можно жить и путешествовать с большей безопасностью. ...Прибавлю только, что отсутствие казней и гнусных разговоров о подробностях этих казней – разговоров, которыми арестанты в английских тюрьмах очень любят заниматься, – способствовало тому, что в русских арестантах не развивалось холодного презрения к человеческой жизни».

Отметим, что взгляды П.А. Кропоткина на средневековые вольные города и общины созвучны взглядам ряда современных авторов, которые разрабатывали свои концепции на материалах русской истории. Это, в частности, известный историк И.Я. Фроянов (1936-2020), посвятивший ряд работ общинной, доклассовой цивилизации Древней Руси. Это и мой земляк, иркутянин, географ и экономист А.Ф. Никольский (1959-2021), который в книге «Теория устойчивого развития и вопросы глобальной и национальной безопасности» противопоставляет общинный строй и антагонистический тип общества. Для раннего общинного строя характерно

взаимодействие свободных производителей и прямое народовластие (к примеру, новгородское вече, аналоги которого существовали и в других областях Руси). Никольский, подобно Кропоткину, не считает возникновение эксплуататорского общества «прогрессивным» этапом развития: по сравнению с общинным строем, являющимся столбовой дорогой человечества, это была деградация, упадок.

«Человеческие общества, – писал Кропоткин, – должны, под угрозой гибели, какая уже постигла немало государств в древности, вернуться к основному принципу, состоящему в том, что раз орудия производства представляют собою продукт труда всего народа, то они должны перейти в руки всего народа. <...> Да, всё принадлежит всем! И раз только мужчина или женщина внесли в это целое свою долю труда, они имеют право на свою долю всего, что производится общими усилиями всех».

Он призывал «Признать и заявить во всеуслышание, что всякий... как бы он ни был силён или слаб, способен или неспособен, имеет прежде всего право на жизнь и что общество должно делить между всеми те средства существования, которыми оно располагает». Это модель «общества-семьи», которая особенно типична для общественной мысли как России, так и стран «третьего мира» и лежит в основе народнических идей и в целом немарксистского социализма.

Одна из важнейших мыслей, которые последовательно проводил Кропоткин, заключается в том, что главным богатством человека является свободное время, которое определяет возможность творчества и, как мы сказали бы сейчас, саморазвития. Уже на современном ему уровне экономического развития он считал возможным сокращение рабочего дня до пяти часов, оставляя остальное время для наук, искусств и личных потребностей. Тем самым снималась бы и противоположность между физическими и умственными

видами труда – одни и те же люди могли бы заниматься и тем, и другим.

И напоследок – ещё одна параллель в истории русской идеи. Отметим символический факт: бабушка Петра Кропоткина была из рода князей Гагариных, но из этой же аристократической семьи был отец известного русского мыслителя, основоположника русского космизма Н.Ф. Фёдорова (который родился вне брака). Близкие родственники – Фёдоров и Кропоткин, насколько известно, незнакомые друг с другом и не упоминавшие друг о друге в своих трудах, – пришли к близким выводам о том, что в основе человеческого общества должна лежать не конкуренция, взаимная борьба и взаимное уничтожение, а братская солидарность.

Подобно Фёдорову, Кропоткин считал неправильным употребление понятия «альтруизм» в противоположность «эгоизму». По его мнению, слово «альтруизм» неверно выражает те чувства, которые движут человеком, отказывающимся от своих личных выгод ради пользы для другим людей. Он совершает такие поступки ради интересов общества в целом, к которому принадлежит и сам – то есть, в конечном счёте, ради себя тоже.

«...Никогда, ни в какую эпоху истории или даже геологии, – писал Кропоткин, – благо индивида не было и не могло быть противоположно благу общества. Во все времена они оставались тождественны, и те, которые лучше других это понимали, всегда жили наиболее полной жизнью. Вот почему различие между альтруизмом и эгоизмом, на наш взгляд, не имеет смысла».

У Фёдорова была отточенная формула: «Жить не для себя и не для других, а со всеми и для всех», под которой Кропоткин вполне мог бы подписаться. Исходя из разных философских предпосылок (Фёдоров был православным верующим, в основе же его взглядов лежало учение о физическом

воскрешении всех ушедших поколений), оба мыслителя, таким образом, приходили к сходным выводам. И выводы эти лежат в русле магистрального направления русской мысли.

Кропоткин, как и Фёдоров, выступал за сближение функций города и деревни: «Большие города должны заняться обработкой земли, подобно деревням. Нужно вернуться к тому, что называется в биологии “интеграцией функций”, т.е. объединением разных работ. После того, как установлено разделение труда, приходится “интегрировать”, т.е. соединять; таков ход вещей во всей природе».

Земледелие, подчёркивал мыслитель, благодаря достижениям науки может стать высокоинтенсивным и обеспечить все потребности населения не только каждой страны, но и практически каждого региона в отдельности, что позволило бы не зависеть от ввоза из других стран и континентов. А это – приближение к тем идеям регуляции природы, которые выдвигал Николай Фёдоров.

Как Н.Я. Данилевский, так и П.А. Кропоткин являлись борцами с навязанными стереотипами общественного сознания (которые и сегодня, более чем сто лет спустя, не только не изжиты, но продолжают активно насаждаться). У первого это европоцентризм, а у второго – представление о «борьбе за существование» и выживании сильнейшего как норме общественных отношений.

Сегодня не отягощённый размышлениями обыватель уверен, что было бы неплохо, чтобы какая-нибудь «умная нация покорила бы весьма глупую» (то есть европейцы покорили бы нас, русских), тогда и зажили бы, как «все цивилизованные страны». Но точно так же он убеждён в том, что если человек живёт бедно и плохо – это справедливо: «хочешь жить – умей вертеться», а от общественного строя и всей системы отноше-

ний в мире это нисколько не зависит. На насаждение именно этой нехитрой мысли направлены пропагандистские усилия западной «интеллектуальной элиты».

Данилевский со своей теорией культурно-исторических типов выступал против первого заблуждения, Кропоткин с идеями взаимной помощи и солидарности – против второго.

Итак, Н.Я. Данилевский и П.А. Кропоткин были представителями разных идеологий, на идеологическом уровне – оппонентами и даже противниками. Но, как, надеюсь, читателю ясно и из этой статьи, и из изучения первоисточников (а задача любой статьи, посвящённой истории общественной мысли, – вызвать у читателя интерес к первоисточникам), между ними существует единство на более высоком – цивилизационном и мировоззренческом – уровне. И это единство заключается в том, что оба были яркими и выдающимися представителями русскомыслия, в противоположность западномыслию.

2022

ЧТО ЖЕ ТАКОЕ «ВОСТОЧНАЯ ЕВРОПА»?

В прошедшем 2022 году вышла книга политолога-евразийца, специалиста по геополитике, исследователя румынской философии Александра Бовдунова «Великая Восточная Европа». В издании разбираются политические и философские течения в современных странах этого региона, западное влияние и способы борьбы с ним со стороны России. В приложениях рассматриваются, соответственно, молдавская (бессарабская) идентичность в соотношении с румынской, а также наследие крупных румынских мыслителей XX века.

Знакомство с этой интересной и полезной книгой вызвало ряд мыслей, которые я попробую сформулировать в этом небольшом материале. Это не отзыв и не рецензия, а просто некоторые размышления «по поводу». В частности, не будем здесь касаться интереснейших рассуждений о Восточной Европе как «родине крестьянства» и обладательнице своеобразного «крестьянского традиционализма», или о фракийском и туранском наследии (например, в Венгрии и Болгарии). Сосредоточимся на самом вопросе, что же такое «Восточная Европа»?

Сейчас, в отличие от советского времени, словосочетание «Восточная Европа» в основном вызывает в России негативные эмоции. Исключение делается разве что для Сербии, остальные же страны рассматриваются обычно как «предатели» (например, Болгария) или прямые враги (Польша, Чехия, Румыния). Но массовое восприятие, по большей части, искусственно формируется через СМИ. В данном случае пропаганда намеренно стирает различие между народами, с одной стороны, и правящими элитами, с другой. А ведь правящие элиты являются антинациональными не только на Балканах и в Восточной Европе, но и в большинстве стран мира, в том числе и в самой России.

И политика, скажем, болгарских властей на протяжении полутора веков (за исключением социалистического периода) не только антирусская, но и – главное – антиболгарская. Иногда слышны упрёки в адрес болгар за их участие в противостоящих России коалициях во время первой и второй мировых войн. Но, во-первых, эти упрёки можно отнести не к народу, а именно к правящему слою (в том числе с учётом того, что Болгарией правила немецкая Саксен-Кобург-Готская династия). Во-вторых, страна решала территориальные проблемы со своими ближайшими соседями – Румынией, Сербией, Грецией, а вовсе не с Россией. И если бы, скажем, в начале первой мировой Румыния выступила на стороне «Центральных держав» (а её руководство тоже долго колебалось, какой из блоков поддержать), то Болгария, скорей всего, примкнула бы к Антанте.

Надо признать, впрочем, что современный рост «популистских» (националистических, традиционалистских и т.п.) движений в восточноевропейских странах, о котором говорит А. Бовдунов, связан с тем, что их народы ещё не вполне смирились с западничеством элит и стремятся вырваться из системы глобализма. Но правящему слою удаётся обернуть этот процесс в своих интересах, придавая этим движениям антироссийскую, антисоветскую, антикоммунистическую направленность. И тем самым подчиняя их целям того же самого глобализма, по принципу «кто нам мешает – тот нам поможет».

Итак, что, собственно, следует понимать под «Восточной Европой»? Потому что, пожалуй, ни один географический термин не является столь неопределённым. К примеру, в физико-географическом смысле Восточноевропейская равнина – это синоним Русской равнины, которая простирается от Карпат до Урала и от Белого моря до Чёрного. «Всемирная книга фактов ЦРУ» относит к «Восточной Европе» западную

часть постсоветского пространства, от Урала до западной границы СССР. А Статистический отдел ООН добавляет сюда Польшу, Чехию, Словакию, Венгрию, Румынию и Болгарию, но вычитает страны Прибалтики, относя их к Северной Европе.

В этих вариантах деления Россия по Уралу разрезается на две части, одна из которых якобы «европейская», а другая «азиатская». Хотя ещё Н.Я. Данилевский полтора века назад указывал на бессмысленность самого этого разделения, а евразийцы в 1920-х годах показали, что пространство, занимаемое Россией, вполне гомогенно и не должно дробиться на разные «части света».

Сам автор рассматриваемой книги говорит о Восточной Европе как о «зоне Римланда», то есть – с геополитической точки зрения – промежуточной зоне между континентальными и морскими державами, которая может сделать выбор как в пользу «талассократии», так и «теллурукратии».

Анализируя идеи европейских (в том числе и восточноевропейских) авторов, А. Бовдунов также приводит различные точки зрения. В частности, некоторыми из них выделяется «Новая Восточная Европа» в составе Украины, Белоруссии и Молдавии. Но у нас евразийская (а не европейская) сущность последнего региона не вызывает никаких сомнений, так что эту идею мы рассматривать не будем.

Греция в книге А. Бовдунова вообще не рассматривается – видимо, он по традиции относит её не к Восточной, а к Южной Европе. Но разве православная Греция, наследница Византии, принадлежит к одному культурно-историческому типу с католическими Италией и Испанией, а не со своими балканскими соседями? Не упоминается, с другой стороны, и Финляндия, традиционно причисляемая к Северной Европе. Получается, что «Восточная Европа» по А. Бовдунову полностью совпадает с границами социалистического блока

второй половины XX в., за исключением только Восточной Германии.

В книге, таким образом, отсутствует представление о чётком разделении так называемой «Восточной Европы» на два региона, которое, с нашей точки зрения, просто бросается в глаза. Эти регионы имеют определённое внешнее сходство и в своей исторической судьбе, и особенно в современном положении, но всё же сущностно различны. Речь идёт о православных Балканах, относящихся в цивилизационном смысле к «Евразии», и собственно «Восточной Европе», принадлежащей к западнохристианскому (европейскому в точном смысле слова) миру.

Религия – основной (хотя и не единственный) маркер цивилизационной принадлежности, а граница между православным (евразийским) и западнохристианским (европейским) мирами поражает своей устойчивостью на протяжении всего последнего тысячелетия, после принятия христианства Русью, с одной стороны, Венгрией и Польшей, с другой. Она начинается от Адриатического моря, разделяя сербов с хорватами (народы, которые фактически говорят на одном языке), далее проходит между Венгрией и Румынией, оставляет на западе поляков, литовцев, латышей, эстонцев и финнов, а на востоке – украинцев, белорусов и собственно русских.

Есть и «промежуточные» области, как Босния, Албания и Галиция. Последняя в чём-то аналогична индийскому Пенджабу, где в ходе противостояния индуизма и ислама возникла новая религия – сикхизм, во многом сочетающая черты того и другого. Так и здесь – в борьбе православия и католицизма возникло греко-католичество. А в Боснии и Албании ислам заместил богомильские секты, в своё время противостоящие и православному окружению, и западному католицизму (подобно тому, как в Бенгалии и ряде других регионов Индии он в своё время заместил буддизм).

Фактически «Восточной Европой» правильной было бы называть только часть того пространства, к которому обычно (в том числе и в рассматриваемой книге) относится этот термин. Если «ядро» Европы – это романо-германский мир, духовно-идеологической основой которого является западное христианство (католицизм, а с XVI века также протестантизм), то восточная периферия Европы – это страны, в религиозном – а значит, и культурном – отношении принадлежащие к тому же западному христианству, но не принадлежащие к романо-германским народам по языку. Это славяне (Польша, Чехия, Словакия, Хорватия, Словения), балты (Литва и Латвия) и финно-угры (Венгрия, Эстония, Финляндия).

Южная же часть территории, о которой идёт речь, «Восточной Европой» по сути не является, потому что вообще не является «Европой», а принадлежит к «Евразии». Это, соответственно, Греция, Румыния, Албания и славянские страны – Болгария, Сербия, Македония и Черногория, а также частично Босния и Герцеговина. При этом Албания и Босния – страны с преобладанием ислама, что – с учётом православного окружения – также делает их евразийскими, а не какими-либо ещё.

Балканы можно назвать «Малой Евразией», если «Большой Евразией» считать Россию приблизительно в исторических границах СССР. Румыния и Болгария фактически являются западным продолжением евразийской степной полосы, горная же часть Балкан типологически сходна с Кавказом.

Интересно в данном случае сопоставить Польшу и Румынию. Это наиболее крупные страны «Восточной Европы», в XX-XXI вв. настроенные агрессивно антироссийски и ведущие интенсивную экспансию на восток. Сейчас они являются форпостами НАТО и в целом «атлантизма» в данном регионе. Одновременно, по всем статистическим данным, эти две страны имеют наиболее религиозное и консервативно

настроенное население. Но их цивилизационная принадлежность различна.

Польша в тысячелетней истории всегда представляла как ударная сила, таран Запада против православного восточнославянского мира. С этим связано и то, что её национальная идентичность почти всецело базируется на католицизме. (А. Бовдунов упоминает ряд польских мыслителей другой направленности, например, Ю. Хёне-Вроньского, который «считал носителями всемирной миссии всех славян, в том числе и русских», но это идейное течение в Польше явно маргинально).

Румыния же, напротив, оставалась и остаётся твердыней православия, противостоящей как западному (в лице венгров и немцев), так и исламскому влиянию. Валашские и молдавские господа XV-XVI веков, подобно русским великим князьям, претендовали на преемственность от Византии и на статус «катехона». Кстати, нельзя исключать, что и нынешняя румынская русофобия в какой-то степени – искажённое проявление исторической «ревности» к России как более успешной наследнице «Второго Рима».

Лишь в XIX веке в Румынии произошла «цивилизационная мутация», направляемая прозападной правящей элитой, и основой её новой самоидентификации стала апелляция к наследию Древнего Рима и к «романской» общности – к родству с Италией, Францией и другими европейскими странами, с которыми её объективно ничего не связывало, кроме языкового родства (и то уже довольно отдалённого). Но вспомним и «галломанию» правящего слоя России того времени – понятно, что в Молдо-Валахии это стремление приобщиться к Западу приобрело ещё более тотальный характер.

Поэтому поднятый во второй части книги (она специально посвящена румыно-молдавским отношениям) вопрос о том, являются ли молдаване частью румынского народа, а

молдавский язык – румынским, не имеет правильного ответа. Речь должна идти не о конфликте румынской и молдавской идентичностей, а о конфликте современной Румынии со своей собственной идентичностью, своей историей и географией. Если ликвидировать этот конфликт, не будет и «молдавского вопроса».

Правильней было бы говорить об исторической молдово-валашской общности, хоть и романоязычной, но принадлежащей к евразийской цивилизации. И о том, что Молдавия эту свою цивилизационную идентичность сохранила в составе Российской империи и Советского Союза, румынская же правящая элита от неё отказалась. Не Молдавия оказалась оторванной от «матери-Румынии», а сама Румыния – от своих корней.

Но ни один народ, ни одно государство не может, покинув свою цивилизацию, стать полноправной частью другой. В основе цивилизационного разделения лежит всё-таки география, а она определяет объективные законы. «Маркером» цивилизационной принадлежности становится определённая мировая религия, а религиозные границы, как уже было сказано, в «Восточной Европе» обладают удивительной устойчивостью. Так что и Балканы, интегрированные в «объединённую Европу», не могут в ней иметь никакого другого статуса, кроме «колонии» – пусть даже относительно привилегированной по сравнению с восточными соседями – постсоветскими государствами.

Поэтому, возвращаясь к румыно-молдавскому вопросу, его надо поставить так: историческая задача Румынии – сойти с чуждого «европейского» пути, вернуться к своим евразийским (в том числе византийским) основам и на этой почве вновь сблизиться с Россией. В частности, речь идёт о возвращении традиционного для румынского языка кириллического алфавита (который сейчас сохранился в приднестровском ва-

рианте молдавского), возвращении в язык большого массива славянской лексики, который был изъят «реформаторами» в XIX веке и заменён франко-итальянскими заимствованиями.

Конечно, в этой ситуации не будет никаких препятствий для добровольной взаимной интеграции Молдавии и Румынии, которые – вместе или порознь – войдут в будущий Евразийский союз. А поскольку языком межнационального общения в этом союзе может быть только русский, то и русскоязычное население Молдавии не останется в обиде. (Кстати, сам А. Бовдунов в своей книге приводит исторический эпизод, когда румынские коммунисты в 1920-х годах отстаивали точку зрения, что после победы революции Румыния станет одной из республик СССР).

Разумеется, частями такого Евразийского союза должны стать и другие православные государства Балкан – Сербия, Болгария, Греция и прочие, как и их мусульманские соседи по региону. Это соответствует их цивилизационной природе. Сложнее дело обстоит с католическими и протестантскими странами.

Вхождение «настоящей» (не балканской) Восточной Европы по результатам Победы в Великой Отечественной войне в евразийский блок во главе с СССР (оформленный как СЭВ в экономическом отношении и Варшавский договор в военном), конечно, при желании можно рассматривать как выход Евразии за пределы своих естественных границ. Тем более что затронута была не только периферия Европы, но и часть её ядра – Германия (ГДР).

Но, во-первых, идентичность Восточной Европы всё-таки «плавающая», в значительной мере она определяется и славянскими (или угро-финскими) корнями. Во-вторых, это была необходимая мера самозащиты со стороны Евразии, ведь силы объединённого Запада несоизмеримо превосходили советскую мощь. А значит, Востоку необходимо было

создать такую буферную зону, чтобы лишить Запад хотя бы части преимуществ и обезопасить себя.

Ну и, наконец, в данном случае важна не только цивилизационная составляющая, но и общественный строй. Социализм, даже перенесённый с Востока на западную почву, всё же является более справедливым и эффективным социально-экономическим строем, независимо от цивилизационной принадлежности.

Победа социализма в мировом масштабе (которая, как нам представляется, ещё впереди – разумеется, не в образе современных западных «левых» с их антитрадиционализмом, а в виде настоящего, народного, консервативного, культурного социализма) ни в коем случае не будет означать стирания цивилизационных различий. Напротив, только она, покончив с буржуазной нивелировкой и всемирным обезличиванием, и может обеспечить сохранение духовной независимости и идентичности каждой из мировых цивилизаций.

Для стирания различий в таком обществе просто нет экономических предпосылок, потому что нет международного экономического неравенства, которое как раз и толкает массы людей на переезд в другие страны, на принятие чуждых культурных образцов, на нигилистическое отношение к собственной «устаревшей» и «немодной» культуре.

Если в классовом обществе борьба между цивилизациями носит антагонистический характер, то в бесклассовом возможно их равноправное взаимодействие при сохранении всех основных черт каждой цивилизации, а внутри них – каждой национальной, этнической культуры.

2023

КРАСИН В ИРКУТСКЕ И ПОЛЕМИКА НА СТРАНИЦАХ ГАЗЕТЫ «ВОСТОЧНОЕ ОБОЗРЕНИЕ»

Леонид Борисович Красин (1870-1926) – человек сложной и насыщенной биографии, единый в нескольких ипостасях – инженера, публициста, конспиратора, политического ссыльного, государственного деятеля и дипломата. М. Горький считал Красина вторым «по уму и таланту» человеком в РКП(б) после Ленина. «Красинизм — будущее русской революции», — писал в 1920-х гг. идеолог сменовеховства Н.В. Устрялов.

Сибиряк по происхождению, он сыграл важную роль в дискуссиях между марксистами и народниками на рубеже XIX-XX вв., в том числе на страницах иркутской печати.

Леонид Борисович родился в дворянской семье 15 (27) июля 1870 года в городе Кургане (в то время Тобольской губернии). Его отец Борис Иванович, коллежский регистратор, был чиновником полицейского управления. Прадед Красина Василий Ефимович был городничим в Ишиме, дед – судьёй в Тобольске. Мать Антонина Григорьевна – из купеческой семьи, сестра городского головы И.Г. Кропанина. Через несколько лет отца перевели на работу в Ишим, а потом в Тюмень, где Л. Красин окончил Александровское реальное училище, основанное незадолго до этого учёным-энциклопедистом И.Я. Словцовым. Именно в стенах этого училища, по совпадению, в 1941-1945 гг. хранилось эвакуированное из Москвы тело В.И. Ленина (а Красин в 1924 г. был одним из инициаторов его бальзамирования).

«По стопам» Д.И. Менделеева Красин отправился продолжать образование в Петербург, в Технологический институт, куда прибыл, как сам потом вспоминал, «без каких бы то ни было определённых политических запросов».

Но рубеж 1880-1890-х годов — время развития в среде молодёжи марксистских идей. Технологический институт считался наиболее «марксистским» среди учебных заведений столицы, в противоположность «народническому» Лесному институту. Красин стал одним из организаторов нелегальной библиотеки, которая занималась распространением книг авторов марксистского направления. Марксизм со своим механицизмом, чёткостью, отсутствием народнической «лирики» был близок его техническому складу ума. Впоследствии Красин вспоминал, «с каким диким восторгом» воспринял он работу Плеханова (Бельтова) «К вопросу о монистическом взгляде на историю».

В 1890 году Красин принял участие в студенческих волнениях, после чего был впервые арестован и выслан в Казань. Вернувшись осенью в Петербург, он присоединился к социал-демократической группе М.И. Бруснева, которая стремилась установить контакты с заводскими рабочими, видя в них главную потенциальную силу революционного движения. Бруснев впоследствии оказался в якутской ссылке и по пути в ноябре-декабре 1896 г. находился в Иркутской пересыльной тюрьме, где его посещал Красин. С 1901 г. Бруснев участвовал в работе Русской полярной экспедиции, в 1903 г. в его честь был назван остров в бухте Тикси. История этой экспедиции легла в основу романа В.А. Обручева «Земля Санникова», героями которого также являются политические ссыльные.

В 1895 г. Красин в очередной раз был арестован и приговорён к ссылке в Вологодскую губернию. Но благодаря хлопотам родных Вологду заменили Иркутском, куда к тому времени переехали его родители: отец был осуждён по делу о взяточничестве и выслан в Восточную Сибирь. 25 мая 1895 г. Красин прибыл в Иркутск и остановился в доме Сибиряковской богадельни у своего отца, который занимал здесь пост смотрителя заведения.

Это двухэтажное каменное здание на углу улиц Мыльниковской и Луговой (нынешний адрес – Марата, 11), перестроенный особняк Мыльниковца 1791 г. постройки, восстановленный после пожара 1879 г. братьями Сибиряковыми. Богадельня для престарелых и бедных иркутян просуществовала с 1873 до 1904 г., когда здание было передано под постой воинских частей, а потом – дополнительного штата городских. Ныне на здании находится мемориальная доска с информацией, что здесь жил Л.Б. Красин. Имя Красина также носит улица в посёлке Боково, в Ленинском районе Иркутска.

В Иркутске Красин попал в среду политических ссыльных: преимущественно это были народники. Красин стал, по словам И.И. Попова, «первой ласточкой социал-демократической весны в Иркутске», мемуарист отмечал его контакты с прибывшими в иркутскую ссылку социал-демократами О.О. Шиллингером, И.М. Роммом, В.Е. Мандельбергом. Правда, ещё в начале 70-х гг. марксистские идеи пропагандировал Н.М. Ядринцев, позже вернувшийся к народничеству, бывал в Иркутске и переводчик «Капитала» Г.А. Лопатин, который в 1871 г. был здесь арестован за попытку подготовить побег из ссылки Н.Г. Чернышевского. Но выступление Красина в открытой печати с пропагандой марксизма было первым в Иркутске.

Следует отметить, что марксизм, выступающий в облике «легального марксизма», хоть и вызывал опасения имперских органов власти, в то же время рассматривался как «меньшее зло» в сравнении с народничеством, на идеи которого опиралось революционное движение 1870-1880-х годов. Правда, и само народничество 90-х годов выступало в виде «либерального народничества». Этот термин утвердился в советской и современной историографии, но он не вполне корректен, потому что в основе народнических идей лежали нелиберальные ценности – крестьянская община и общинное

мировоззрение, противостоящее буржуазному индивидуализму, хотя в политической сфере народники того времени действительно смыкались с либералами. Марксисты же, выступая за развитие по капиталистическому пути, объективно на этом этапе сближались с буржуазными либералами и в экономическом отношении.

Л.Б. Красин, революционер-практик, не был крупным теоретиком-марксистом. Но именно в качестве публициста и идеолога он стал известен в Иркутске, выступив на страницах газеты «Восточное обозрение» в октябре 1896 года с полемической статьёй «Судьбы капитализма в Сибири», направленной против народников. Название статьи перекликалось с названием книги теоретика народничества В.П. Воронцова (В.В.) «Судьбы капитализма в России» (1882).

Редактор «Восточного обозрения» И.И. Попов, предоставивший газетную площадь своему оппоненту, подчёркивал в воспоминаниях, что его личные отношения с Красиным «всё время, конечно, оставались дружескими». Тем более что оппоненты были свойственниками: брат жены Попова был женат на сестре Красина. Когда же газетная полемика затянулась, был создан третейский суд, который принял «соломоново» решение – «напечатать в одном и том же номере статью Красина вместе с ответом редакции и на этом закончить полемику».

Обе стороны были едины в своей приверженности идеям социализма, но по-разному понимали текущее положение Сибири и по-разному относились к вопросу о капиталистическом этапе в её развитии. Красин признавал, что «фабрично-заводская промышленность Сибири... по отношению к громадным пространствам и в связи с значительными природными богатствами края, оказывается слабо развитою». Но при этом она «уже при самом начале своего развития оказывается капиталистическою»: Красин подтверждает этот

тезис примерами в основном из золотопромышленности. Ещё больше продвинет Сибирь по капиталистическому пути строительство железной дороги, которое в тот момент было в самом разгаре.

Рассматривая кустарное производство, к которому апеллировали народники, Красин в нём видит «домашнюю форму капиталистического производства, эту худшую форму капитализма», в то же время отмечая и процесс его постепенно исчезновения. Артели (в той же золотопромышленности) он считает лишь формой капиталистической эксплуатации, причём даже более удобной для капиталиста. А у сибирского крестьянства, по мнению Красина, общественная форма ведения хозяйства «никогда не была не только господствующей, но даже просто обыкновённой». Что же касается современного сохранения и даже развития общинного землевладения (но не землепользования), то оно является результатом «земельного утеснения и борьбы частных интересов».

С ответом Красину от имени народников (под тем же названием «Судьбы капитализма в Сибири») выступил И.И. Попов. Его возражения носили двойственный характер: с одной стороны, как и Красин, он стремился опереться на факты, с другой – вносил ценностный момент, говоря, например, о «желательности» для населения развития кустарных промыслов, тогда как его марксистский оппонент принципиально отказывался от таких понятий. Попов отмечал, что, вопреки марксизму, история «эволюционирует не под воздействием одних экономических причин, а под взаимодействием экономических, этических, политических и многих других факторов».

С уважением отзываясь лично о К. Марксе, Попов подчёркивал, что последний не придавал своей гипотезе «значение социологического закона: он указал метод, которым нужно руководствоваться при изучении исторических явлений», последователи же его сделали из этого метода «шаблон, по

которому должно совершаться историческое развитие каждого народа».

Действительно, Маркс в письме В. Засулич (правда, так и не отправленном) писал, что данный им в «Капитале» анализ развития капитализма в Западной Европе нельзя механически применять к другим обществам. Более того, он допускал, что «община является точкой опоры социального возрождения России», но для этого «нужно было бы прежде всего устранить тлетворные влияния, которым она подвергается со всех сторон». Но это письмо Маркса было опубликовано лишь спустя несколько десятилетий, в марксистском же идейном арсенале присутствовало положение из «Манифеста коммунистической партии», что сопротивление капитализму со стороны мелкого торговца, ремесленника и крестьянина является не революционным, а «реакционным», так как «стремится повернуть назад колесо истории».

В своей статье И.И. Попов отчасти согласился с тем, что в сибирской деревне идёт процесс дифференциации, но отказался считать это благом. По его мнению, обобществление труда в деревне — никак не миссия сельского капиталиста, кулака (даже наоборот, в развитых капиталистических странах происходит явление, обратное концентрации сельскохозяйственного производства — так, в США растёт число фермеров, то есть мелких производителей). При этом Попов также отмечал, что в Сибири идёт и другой процесс — «грандиозная работа создания общины». В этом его поддержал другой народнический оппонент Красина, И.И. Майнов в статье «Предвзятый пессимизм». «Имея исходным пунктом вольный захват пустолежащих земель, — писал он, — сибирское крестьянство в последние десятилетия явно переходит к формам общинным, уравнильным».

Капиталистические отношения, считал Попов, насаждаются правительством во многом искусственно, а не выраста-

ют естественным путём. Хотя это признаёт и Красин, отмечая, что замена натурального хозяйства меновым связана с налогообложением со стороны государства, из-за чего крестьянин вынужден продавать хлеб, даже не имея в этом потребности.

Следует отметить, что народничество в Сибири смыкалось с областничеством, корни которого восходили к тем же идеям неавторитарного, федералистского варианта социалистических идей. Эта связь проявилась в приведённом тезисе, типичном не только для народников, но и для анархистов – например, П.А. Кропоткина. Но одновременно Попов рассчитывал и на изменение государственной политики и на то, что «недавно Высочайше утверждённая реформа поземельного устройства в Сибири, выдвинувшая принцип государственной собственности на землю, при дружной работе правительства и общества... спасёт Сибирь от стремительного потока развития капиталистических форм».

Для сибирских народников того времени в полемике с марксистами характерно не столько «признание капитализма в России упадком, регрессом» (этот признак народничества выделял В.И. Ленин), сколько именно неверие в его перспективы. И.И. Попов отмечал, что в Сибири «капитализм является бессильным изменить эволюцию народного хозяйства в желательном для него направлении». Хотя И.И. Майнов больший упор делает именно на негативные последствия развития капитализма, в числе которых обезземеливание крестьян, упадок нравов, физическая деградация населения.

Среди народнических аргументов надо отметить своеобразии природы России, её суровый климат, ведущий к перерасходам на обогрев помещений, тёплую одежду и т.п.: всё это препятствует распространению капиталистических отношений. Таким образом, народники конца XIX в. (Воронцов, Н.Ф. Даниельсон) предвосхитили положения, высказанные уже в наше время А.П. Паршевым в книге «Почему Россия

не Америка», и в какой-то степени приблизились к цивилизационному подходу. Красин в своей статье также вплотную подошёл к этому вопросу, но остановился на тезисе, что «наш крестьянин ведёт своё хозяйство более примитивными и несовершенными способами», с низкой производительностью труда, а потому менее конкурентоспособен и вынужден платить как бы «налог на свою некультурность».

Европоцентризм Красина отразился там, где он говорит об «инородческом вопросе»: «если нации, подарившие миру Овенов, Декартов, Линкольнов, не могли разрешить его в соответствии с принципом гуманности и справедливости, то сможет ли бедная, тёмная и невежественная страна сделать это иначе? ...кабала, водка и сифилис являются чуть ли не единственными дарами, которые несёт инородцу “цивилизация”». Майнов в ответе Красину резонно усомнился в цивилизованности «высшей расы», которая ещё недавно назначала «денежную награду за голову убитого туземца».

Ни та, ни другая сторона ещё не имели в своём арсенале достижений неомарксистской (в частности, мир-системный анализ) и неонароднической (особенно в странах «Третьего мира») мысли XX в., которые понимают капитализм как систему, разделённую на центр и периферию, так что развитие центра осуществляется за счёт периферии и воспроизводит на её территории регрессивные процессы. Капитализм, проникая в Россию и, в частности, в Сибирь, и не мог полностью превратить её в подобие развитых капиталистических держав (как это предусмотрено формационным и модернизационным подходами), а наоборот, расширял вокруг себя «архаическую» зону натурального хозяйства. Крестьянство в этой системе становилось «внутренней колонией», за счёт сверхэксплуатации которой осуществлялось развитие «ядра». Это интуитивно ощущали народники, но ещё не имели инструментария для выражения этой мысли.

В заключение несколько слов о дальнейшей биографии Л.Б. Красина. Живя в Иркутске, он внёс личный вклад в развитие Сибири, приняв участие в строительстве Транссибирской магистрали — сначала техником, а потом инженером. 1 апреля 1897 г. департамент полиции уведомил генерал-губернатора об окончании срока административной ссылки Красина. После этого он поступил в Харьковский технологический институт, но продолжал работу железнодорожного строителя, в том числе в Восточной Сибири. Несколько месяцев он проработал начальником дистанции Мысовая-Мышиха на берегу Байкала. А.В. Хобта отмечает «немалую заслугу» Красина в изыскательских и строительных работах вокруг Байкала: «Его прошение о желании принять участие в железнодорожном строительстве дважды подавалось Иркутскому генерал-губернатору А.Д. Горемыкину (1889-1900), и оба раза следовал отказ. Несмотря на это, железнодорожная администрация в частном порядке поручала Красину ответственные работы по составлению чертежей ледорезов при проектировании мостов».

Строя железные дороги, а потом электростанции, Красин содействовал развитию капитализма, росту рядов рабочего класса, то есть, в соответствии с марксистской диалектикой, приближал революцию и гибель самого капитализма. Дальнейшая биография Красина связана с революционными событиями 1905-1907 гг. и эмиграцией, постепенно он отошёл от политики и сосредоточился на профессиональной деятельности.

Первоначальное неприятие Красиным Октябрьской революции связано именно с его ортодоксально-марксистским мировоззрением. Это характерно и для Плеханова, меньшевиков и других марксистов, для которых Октябрьская революция была «неправильной», поскольку произошла в стране, ещё не достигшей высокого уровня капиталистического

развития. Итальянский коммунист А. Грамши так и назвал свою статью об Октябре – «Революция против “Капитала”», имея в виду «Капитал» Маркса.

В декабре 1917 г. Красин вернулся к большевикам, но уже как «технократ». В 1920-х гг. он находился на дипломатической работе, внося значительный вклад в признание Советской России со стороны стран Запада. В 1925-1926 гг. Красин, будучи полпредом в Париже, как уполномоченный Академии Наук принимал участие в возвращении на родину коллекции пушкинских реликвий, собранной А.Ф. Онегиным, которая находилась в Париже. В 1928 г., уже после смерти Л.Б. Красина, коллекция была перевезена в Ленинград и передана Пушкинскому дому.

2023

ИВАН ЕФРЕМОВ КАК ПРЕДСТАВИТЕЛЬ РУССКОГО КОСМИЗМА

В апреле 2023 года отмечалось 115 лет со дня рождения замечательного русского советского учёного-палеонтолога и прославленного писателя-фантаста – Ивана Антоновича Ефремова (1908-1972). Ефремова вполне можно рассматривать как крупного и самостоятельного мыслителя, одного из представителей русского космизма.

Образ будущего человечества, который был дан Ефремовым в научно-фантастических романах «Туманность Андромеды» и «Час Быка», а также в произведениях на историческую и современную тематику, в рассказах и публицистических произведениях, находится в парадигме ноосферных идей, созданных В.И. Вернадским (ещё одним юбиляром нынешней весны – в марте исполнилось 160 лет со дня его рождения).

Ефремов писал: «Самый великий учёный нашего века и один из величайших во все времена, мой соотечественник Вернадский ввёл понятие ноосферы – суммы коллективных достижений человечества в духовной области, мысли и искусства. Она обнимает всех людей океаном, формирующим все представления о мире, и надо ли говорить, как важно, чтобы воды этого океана оставались чистыми и прозрачными. Все усилия людей творческих должны быть направлены сюда, и нужно не только создавать новое, но и не позволять пачкать прежнее...» («Лезвие бритвы»).

В «Часе Быка» Ефремов образно называет ноосферу «духовной атмосферой» и отмечает, что задолго до Вернадского «к понятию ноосферы приблизились древние индийцы». Их «небесная хроника Акаши» (понятие из арсенала теософии и антропософии, к которым Ефремов проявлял определённой интерес) представляла собой, по его словам, «историческую

запись событий на планете, отражала чувства и достижения искусства».

В значительной мере близки ефремовские идеи и взглядам основоположника русского космизма – Н.Ф. Фёдорова, который свой идеал будущего человечества обозначил как «психократию», а этот термин, подразумевающий власть человеческого духа, вполне соотносится с «ноосферой». Другой представитель космизма, православный мыслитель П.А. Флоренский, предложил термин «пневмосфера». Все эти понятия имеют определённые смысловые оттенки, но в целом обозначают одно и то же – высшую стадию развития человеческого общества, когда дух становится основной исторической силой, управляющей всей природной реальностью.

В книге современного исследователя А.Ф. Никольского (1959-2021) «Теория устойчивого развития и вопросы глобальной и национальной безопасности» эта стадия развития обозначается как «духовная цивилизация», или «общинный строй третьего тысячелетия». Причём сам автор отождествляет её с коммунизмом, но понятным не банально – только как экономическая формация. Принцип распределения «по потребностям» необходим именно для того, чтобы «стремление к материальному достатку перестало быть целью существования человека и основными стали духовные стремления».

Идеи космизма (или антропокосмизма – термин Н.Г. Холодного) противостоят как антропоцентризму, противопоставляющему человека и природу, так и современному «экологизму», который лишь переставляет знаки «с плюса на минус», но само это противопоставление сохраняет. Здесь речь идёт о том, что человек является частью природы, но мыслящей её частью. «Не человек переделывает природу, а природа сама себя переделывает, пользуясь нервной системой ею же созданного представителя живой материи. Мы не цари природы,

мы сама природа!» – так излагал мысль Вернадского его биограф Л.И. Гумилевский.

В человеке природа осознаёт себя и начинает управлять собой, от стихийного развития переходя к планомерному. Это выражается, в частности, в освоении не только земного шара, но и окружающего космического пространства.

Н.Ф. Фёдоров рассматривал Землю как «кладбище умерших предков», которых необходимо возродить к жизни и поселить на других планетах. Ефремов же, будучи палеонтологом, практически работал с Землёй как «кладбищем», создавая новую науку – тафономию, учение о закономерностях распределения ископаемых останков. В ряде фантастических рассказов (например, «Тень минувшего») он воочию «воскрешал» это прошлое, хотя так и не сделал шага к признанию необходимости достижения бессмертия и физического воскрешения.

Тем не менее, как Фёдорова, так и Ефремова можно обозначить как мыслителей-утопистов, если не придавать этому слову, как часто делается, оттенок пренебрежения. Слово «утопия» в значительной мере дискредитировано в общественном сознании, «утопическое» искусственно противопоставлено «научному» (например, «утопический» и «научный» социализм). Хотя нельзя не отметить, что именно «утописты» создают образ будущего, с которым потом работают представители «неутопических» течений. Ведь, например, в трудах К. Маркса мы практически не видим описания коммунистического общества, они посвящены общей методологии, а также реальности прошлого и настоящего, а не будущего. Очевидно, потому, что его читателям-современникам этот образ был уже и так более-менее ясен благодаря трудам «утопистов».

В настоящее время более популярны не утопии, а антиутопии, в числе которых «Мы» Е.И. Замятина, «1984» Дж. Оруэлла, «О дивный новый мир» О. Хаксли, «451 градус

по Фаренгейту» Р. Брэдбери. Эти книги представляют читателю негативный, пугающий образ будущего, пусть у разных авторов и различающийся в деталях. Говоря о том, что «плохо», эти и подобные авторы не показывают читателю свой положительный идеал, так что иногда создаётся впечатление, что страшному будущему противопоставляется относительно терпимое настоящее. А это означает отказ от социальных изменений как таковых – и сохранение, консервацию «того, что есть».

Гораздо более важным является создание положительно-го, «утопического» образа, отрицательный же нужен как контраст к нему. Именно так, совместив утопию и антиутопию, и построил свой роман «Час Быка» И.А. Ефремов. Следует, впрочем, отметить, что в «антиутопической» части Ефремов остался в рамках представлений, характерных для большинства авторов произведений этого жанра. Среди них он ближе к Оруэллу, описавшему общество будущего как тиранию узкой группы лиц, которые управляют при помощи того, что подвергают террору и лишениям большинство населения.

Надо признать прозорливость Оруэлла в отношении некоторых явлений современности. Но в целом лучше угадал реальные черты современного общества (а сегодня мы уже живём в мире победившей антиутопии или, по крайней мере, очень близко подошли к его краю) Олдос Хаксли, который демонстрирует читателю общество неограниченного потребления, сексуальных и психоделических свобод, при помощи которых им и управляет каста «контролёров».

И. Ефремов рисует олигархическое общество планеты Торманс более «традиционно». Это открытая тирания небольшой группы лиц во главе с диктатором Чойо Чагасом, почитание которого носит формы «культа личности». Население не всегда лояльно к власти, но запугано спецслужбами и не позволяет себе громко выражать недовольство. Общество

разделено на долгоживущих (джи) – представителей интеллигенции, учёных, и короткоживущих (кжи) – пролетариев, занимающихся физическим трудом (аналоги, соответственно, партийцев и «пролов» у Оруэлла). На взаимной неприязни этих «каст» в значительной мере и держится тирания.

Очевидно, Ефремову не приходило в голову, что уже через несколько десятилетий после его смерти технологии манипуляции сознанием достигнут такого уровня, что общественное недовольство не только не будет опасно правящим элитам, но даже будет поощряться и направляться в нужное русло, как это происходит сегодня. Соответственно, современные типы диктатуры не нуждаются в культе вождей и в вождизме как таковом, это диктатуры элит «сетевых» типа.

Проблему перенаселённости Торманса его руководители решают своеобразно: культивируя раннюю смерть, которой «добровольно-принудительно» подвергаются короткоживущие в возрасте примерно 25 лет (по земному счёту). Как мы знаем, сегодняшние мировые элиты решают этот вопрос иначе: через пропаганду половых извращений и «чайлдфри», что также гораздо ближе к антиутопии Хаксли.

Земляне, прилетевшие на Торманс, задаются сложным вопросом о необходимости вмешательства в жизнь планеты с целью вывести её население из состояния «инферно» к нормальному человеческому обществу: «Преступны навязанные силой готовые рецепты, но не менее преступно хладнокровное наблюдение над страданиями миллионов живых существ – животных ли, людей ли».

И возникает некая странная параллель между описанным в романе танцем Фай Родис перед властителем Торманса, с одной стороны, – и другим танцем, описанным в те же годы (конец 1960-х) писателем-современником Ефремова. Это Всеволод Кочетов и его знаменитый роман-предупреждение «Чего же ты хочешь».

Здесь американка Порция Браун, засланная в Советский Союз (почти что «на другую планету») в качестве агента влияния, как один из инструментов этого влияния использует танец – стриптиз, исполняемый в компании советской молодёжи. Роли обеих женщин оказываются очень похожи, хотя мотивация у них совершенно разная. Одна сознательно разрушает общество, в которое внедрена, другая это общество спасает от разрушения. Но возникает вопрос, где грань между тем и другим?

И мы видели, как коллеги и младшие современники Ефремова – братья Стругацкие с их образом «прогрессоров» – постепенно перешли из стана строителей ноосферного коммунизма, критикующих реальные недостатки советского общества как ещё «недостаточно ноосферного», в лагерь его противников и стали участниками антиноосферной «либеральной реформации» 1980-90-х годов. Образно говоря, настолько вошли в роль Фай Родис, что превратились в Порцию Браун.

Другой путь предлагает одна из героинь «Часа Быка» – Чеди Даан: «Если уж находиться в инферно, сознавая его и невозможность выхода для отдельного человека из-за длительности процесса, то это имеет смысл лишь для того, чтобы помочь его уничтожению, следовательно, помогать другим, делая добро, создавая прекрасное, распространяя знание. Иначе какой же смысл в жизни?» На данный момент, как представляется, насыщение ноосферы положительными, светлыми образами – единственно возможный путь выхода из инферно.

Кстати, отметим, что именно в журнале «Октябрь», который редактировал Всеволод Кочетов, планировалась публикация романа «Час Быка», не состоявшаяся не по вине редактора. Ефремовский шедевр появился в журнале «Молодая гвардия», который вместе с одноимённым издательством

вскоре, в 1970 г., подвергся преследованиям яковлевского агитпропа за «русско-шовинистическую линию».

Итак, Ефремов во многом продолжает идейную линию русского космизма, восходящую к Н.Ф. Фёдорову. Однако в рассказе «Эллинский секрет» мы видим отсылку к образу ещё одного русского философа, но уже не принадлежавшего к числу космистов. Главный герой – молодой советский скульптор греческого происхождения – носит фамилию Леонтьев, что, возможно, является намёком на К.Н. Леонтьева, мыслителя XIX века, известного своим эстетизмом и «эллинофильством».

Как и у К. Леонтьева, в романах и рассказах Ефремова мы видим откровенное любование разнообразием мира, его природы, человеческих культур, а кроме того, практически в каждом из них встречается художник или скульптор. Его произведения на историческую и современную тематику богато «населены» людьми самых разных национальностей – от древних египтян и греков до народов Советской Сибири и Средней Азии.

Ведь он сам исходил их в качестве исследователя-палеонтолога, работал, в частности, в районах будущего строительства БАМа и Комсомольска-на-Амуре. Есть мнение, что героиня «Туманности Андромеды» Чара Нанди получила своё имя не только в честь женских чар, но и от реки Чара в Забайкалье. А именем самого Ивана Ефремова сегодня назван один из разъездов на Байкало-Амурской магистрали.

Среди многочисленных научных предсказаний Ефремова, выдвинутых как в научных работах, так и в художественных произведениях, мы видим и относящиеся к Сибири: это открытие сибирских алмазов («Алмазная труба») и ртути на Алтае («Озеро горных духов»). А в рассказе «Голец Подлунный» высказано предположение о существовании в Сибири

человеческой культуры уже в эпоху раннего палеолита. Подтверждение этой гипотезы пришло в 1982 году, когда в Якутии была открыта палеолитическая стоянка Дириг-Юрях, возраст которой, по некоторым предположениям, составляет 2,5 миллиона лет (хотя эта датировка и не является общепризнанной).

Ефремов далёк от европоцентризма: «Только недавно началось равноправие истории Запада и Востока, но и теперь ещё ничтожные события Европы мы знаем лучше великих исторических перемен Востока». В каждой культуре он видит её самоценность, её необходимость для будущего. Его интересуют индийская («Скульптура и архитектура древней Индии так и не была превзойдена ни одной страной мира»), китайская, японская культуры – и, разумеется, русская.

Более того, как объясняют тормансианам герои «Часа Быка», многообразие культур и государств на Земле сыграло ту положительную роль, что не допустило появления «монокультуры и мирового государства до тех пор, пока не поднялось общественное сознание». На Тормансе же, где не существовало национальных различий (его жители являлись потомками экипажей нескольких звездолётов с Земли), быстро воцарилась государственно-капиталистическая диктатура.

Сима, героиня романа «Лезвие бритвы» (а это идеальный для Ефремова образ современницы, прототип женщин будущего), «полна любви к русской старине, искусству и обычаям. К русской природе, русским местам, таким, как их изобразили великие художники Рерих, Васнецов, Нестеров». Под её влиянием и к Ивану Гирину (альтер эго автора) «пришло хорошее чувство интереса к русской старине и единства с жизнью своих предков». Ефремов ценил народное творчество, русскую песню – и сетовал на то, что «в русских деревнях перестают петь».

Именно из прошлого вырастает будущее, описанное в «Туманности Андромеды». Вновь вспомним Н. Фёдорова, который писал: «Ширь Русской земли... наш простор служит переходом к простору небесного пространства, этого нового поприща для великого подвига».

Сам Ефремов пишет в рассказе «Катти Сарк» от лица английского моряка: «Из всех европейских наций (тут надо сделать оговорку, что для Ефремова характерно «традиционное» причисление русских к «европейцам», которое едва ли можно признать правильным. – Авт.) русская сформировалась на самой обширной территории, притом с суровым климатом. Этот выносливый народ получил от судьбы награду – способности, сила которых, мне кажется, в том, что русские всегда стремятся найти корень вещей, добраться до основных причин всякого явления. Можно сказать, что они видят природу глубже нас».

А героиня «Часа Быка» Фай Родис говорит, что из поэзии ЭРМ (Эры разделённого мира, то есть современного для нас этапа) она больше всего ценит русскую: «Она мне кажется наиболее глубокой, мужественной и человечной среди поэтического наследия всего тогдашнего мира. Хорошие люди всегда носили в себе печаль неустроенной, inferнальной жизни».

В ефремовском мире восстановлены древние русские церкви, а их звонницы снабжены титановыми колоколами с особо чистым звуком. Русские храмы, наряду с индийскими и эллинскими, он называет «святыми для любого землянина» далёкого будущего. Ефремов в своём мировоззрении выходил за рамки вульгарного противопоставления религии и атеизма. В переписке он отмечал, что не является атеистом в «прежнем, примитивном понимании»: «Признавая связь причин, следствий, времён и процесс мирового развития и соподчиняя ему нормы своего поведения, Вы тем самым религиозны. И я не понимаю Ленина, который так бешено восставал

против религии, будучи сам не менее, а более религиозным, чем самые неистовые церковники».

Вспомним В.И. Вернадского, который также выступал против слепого противопоставления науки и религии. Великий учёный писал: «Рост науки неизбежно вызывает в свою очередь необычайное расширение границ философского и религиозного сознания человеческого духа: религия и философия, восприняв достигнутые научным мировоззрением данные, всё дальше и дальше расширяют глубокие тайники человеческого сознания».

Как и К.Н. Леонтьев, Ефремов придаёт красоте определяющее значение. Однако красота для него ценна не сама по себе, она служит внешним выражением скрытой в ней «целесообразности». По словам Гирина из «Лезвия бритвы», «красота – это правильная линия в единстве и борьбе противоположностей, та самая середина между двумя сторонами всякого явления, всякой вещи, которую видели ещё древние греки и называли аристон – наилучшим, считая синонимом этого слова меру... Я представляю себе эту меру чем-то крайне тонким – лезвием бритвы» (отсюда и название романа).

В мире «Туманности Андромеды» красоте, эстетике уделяется значительное внимание. Например, сообщения по «Великому Кольцу», рассчитанные на восприятие жителями разных планет, читают красивые женщины: «Это даёт представление о чувстве прекрасного обитателей нашего мира».

Интересна почти буквальная перекличка рассуждений об искусстве героев «Туманности» с мыслями, высказанными Н.Ф. Фёдоровым, который противопоставлял «Искусство подобий (мнимого художественного восстановления) и искусство действительности (действительное воскрешение)» (так и называется одна из его небольших статей): необходим переход «от искусства подобия к искусству действительности, от искусства птоломеевского к искусству коперниканскому».

В ефремовском же романе Дар Ветер говорит: «Мне всегда хотелось, чтобы путь искусства был в преодолении и изменении мира, а не только его ощущением».

«Герои моих романов, – говорил Ефремов в одном из интервью, – во многом отличаются от героев литературных произведений, отражающих сегодняшний день нашей жизни... Прежде всего это люди очень далекого будущего, это люди высшей формации многовекового коммунистического общества. Они отличаются от нас своим совершенством во всём». Имеется в виду как интеллектуальное, так и физическое, эмоциональное и нравственное совершенство: «сильная деятельность разума требует могучего тела, полного жизненной энергии, но это же тело порождает сильные эмоции».

Хотя, как показал, например, Р. Вахитов в статье «Советское общество в зеркале фантастики И.А. Ефремова», многие черты персонажей «Туманности Андромеды» близки реальным людям 1940-50-х годов: «Как тут не увидеть параллель между Эргом Ноором, рискующим жизнью в далёкой экспедиции на Железной Звезде, и послевоенными героями труда, осваивавшими труднодоступные северные территории, между Ведой Конг, раскапывавшей древние склады оружия, и послевоенными минёрами... между героями Ефремова, готовившими экспедицию звездолёта на Альфу Эридана, и героями послевоенного восстановления СССР, готовившими прорыв в космос».

Но прав и сам писатель, говоря о глубокой пропасти между современным человеком и человеком будущего. Например, для поведения «ефремовских» людей характерна серьёзность (которую, разумеется, нельзя смешивать с унынием и пессимизмом: эти чувства для них как раз абсолютно не свойственны), им чужда разъедающая и бессмысленная ирония современного человека.

Корни последней писатель находит ещё в античности. Так, один из персонажей романа «Таис Афинская» говорит: «Маленькие народы, обитающие между могущественными государствами Египтом и Месопотамией, всегда находились в унижении. Человек платит за унижение осмеиванием того, кто унизил, если не имеет силы». Немудрено, что это и некоторые другие места романа вызвали со стороны либеральной интеллигенции обвинения Ефремова в «антисемитизме», что не могло не отразиться негативно на судьбе его произведений.

Героиня «Лезвия бритвы» Сима «не терпела дешёвой насмешки, того вульгарного осмеяния, которым люди невежественные или слабые нередко прикрывают своё недоверие к новому, зависть к красивому, испуг перед глубиной знания». А ведь именно персонажи «Лезвия бритвы», современники Ефремова, являются своего рода провозвестниками появления людей будущего.

Столь же бессмысленным они считают стремление к спорам, полемике: «словесный спор – это всего лишь схоластика, не более. Единственный серьёзный и реальный спор – делами, не словами. Спорный опыт – поставьте другой, спорная книга – напишите другую, с других позиций, спорная теория – создайте другую» (слова Гирина). А ведь это 60-е годы, задолго до появления интернета, ставшего ареной и для отнимающих время и душевные силы споров, и для массовых упражнений в иронии.

Как пишет Ефремов в «Туманности Андромеды», ко времени действия романа «исчезло искусное жонглирование словами, так называемое остроумие. Ещё раньше отпала необходимость в маскировке своих мыслей, столь важная для ЭРМ (Эры Разделённого Мира – Авт.). ...По-видимому, Эра Великого Кольца будет эрой развития третьей сигнальной системы человека, или понимания без слов». Романы самого Ефремова

(кстати, как и упомянутого выше В. Кочетова) лишены этого нарочитого «остроумия» и многословия, внешних украшательств, в них – концентрированная мысль.

Психологически герои Ефремова не похожи на персонажей книг братьев Стругацких, которые по своему духовному облику намного ближе к современным, «несовершенным» людям. Впрочем, и действие произведений Стругацких отделено от нас гораздо меньшим временным разрывом, чем у Ефремова: оно происходит в XXII веке или чуть позже, хотя у них и описаны технологические достижения, не уступающие «ефремовским».

Тем более, человечество будущего по Ефремову (и в целом в советской фантастике) резко отличается от того образа, который даётся в фантастике западной, которая попросту переносит нормы сегодняшнего человечества в отдалённое будущее, с поправкой лишь на технические достижения. Галактика становится ареной «звёздных войн», межимперских столкновений, господства воинствующего индивидуализма.

К написанию рассказа «Сердце Змеи» Ефремова подтолкнул протест против рассказа американца М. Лейстнера «Первый контакт», в котором космические корабли с разных планет при первой встрече атаковали друг друга. В этом отношении символично противопоставление «Дар Ветер – Дарт Вейдер». Персонаж «Звёздных войн» оказывается почти тёзкой героя «Туманности Андромеды» (что, по-видимому, является не случайным совпадением, а сознательным заимствованием).

Гирич в «Лезвии бритвы» так характеризует «американское» представление об освоении космоса: «Уйти на поиски лучших миров, высоких цивилизаций или же на грабёж их, чтобы разбогатевшим пиратом вернуться на Землю... Есть только один настоящий путь в космос – от избытка сил, с устроенной планеты на поиски братьев по разуму и культуре.

А для этого человек должен крепко стоять на Земле, переделывая её радостным трудом и становясь всё богаче и крепче духовно».

Возвращаясь в современность, Ефремов постулирует устами Гирина: «Враги наши говорят, что равная жизнь у слабых получается за счёт сильных, но ведь в этом суть справедливости коммунизма, так же как и вершин индуизма или философии чистого буддизма. Для этого и надо становиться сильными – чтобы помогать всем людям подниматься на высокий уровень жизни и познания». Это обоснование коммунистической идеи не с помощью марксистских, чисто экономических аргументов, а с отсылками к религиозно-философским течениям Востока крайне интересно и продуктивно.

Вспомним, что и В.И. Вернадский говорил, что восточная, прежде всего индийская философия «в науках о жизни» представляет «значительно больший интерес, чем западная». Учёному было близко индийское представление о вечности, несотворённости Вселенной и жизни в ней, которая находится в непрерывном круговороте. Что касается России и русских, то, по словам Вернадского: «Мы должны чувствовать себя не только европейцами, но и азиатами, и одной из важнейших задач русской государственности должно являться сознательное участие в том возрождении Азии – колыбели многих глубочайших и важнейших созданий человеческого духа, которое сейчас нам приходится переживать».

Но вернёмся к «ефремовской футурологии». Герои рассказа «Сердце Змеи», вспоминая о давно прошедших для них временах, говорят о том, что «космическое познание и космическое могущество пришли в противоречие с примитивной идеологией собственника-индивидуалиста. Здоровье и будущность человечества несколько лет качались на весах судьбы».

В нашей существующей реальности эти «весы» качнулись в сторону регресса: ноосферное будущее человечества подменяется его глобалистской имитацией, при которой происходит не возвышение человека, а его принижение, оглушение при помощи технологий тотальной манипуляции сознанием. Вместо «всечеловеческого» мы получаем подделку под него – «общечеловеческое». Разумеется, при этом варианте развития не может быть и речи о достижении человечеством подлинного «совершеннолетия» в фёдоровском понимании.

Однако негативной стороной «ефремовского человечества» является отсутствие значительного внимания к своим «корням», к национальному происхождению. Это отражено даже в самих именах ефремовских героев: все имена состоят из двух частей, но ни первая, ни вторая не являются фамилиями. Имена даются родителями произвольно, хотя при этом, как у Дар Ветра или Мвен Маса, они могут отражать отдалённое по времени национальное происхождение героев (но не их непосредственно семейные связи, о которых говорится очень мало).

Подчёркнуто русский герой романа «Лезвие бритвы» Иван Гири́н (в котором заметен облик самого автора) через две тысячи лет передаёт свои черты представителю будущего человечества – Дар Ветру. Однако о нём мы читаем следующее: «У Дар Ветра тоже прежде была длинная родословная, теперь уже ненужная. Изучение предков заменено прямым анализом строения наследственного механизма». То есть исследование жизни всех представителей ушедших поколений, в чём состояла одна из главных идей Н. Фёдорова, здесь прямо объявляется ненужным.

В этом противоречии отражено противоречивое отношение к национальному вопросу советской идеологии как таковой. С одной стороны, этническая самобытность рассматривалась как положительное явление, поощрялось развитие культуры всех, даже самых малочисленных, народов СССР.

С другой – в будущем предполагалась ликвидация национальных различий и слияние человечества в единое целое (по Маяковскому, «в мире без России, без Латвий жить единым человечьим общежитьем»). Обычным было обращение к образам великих предков – но в то же время культивировалось представление о линейном прогрессе и заведомом превосходстве настоящего и будущего над прошлым.

Это противоречие не находило приемлемого разрешения, и подобная недialeктичность вела к отрицательным последствиям для всей советской идеологии. Хотя оно могло разрешиться, если бы в СССР было использовано наследие русских космистов.

«Космисты, – пишет А.Г. Гачева в книге «Русский космизм в идеях и лицах», – призывали к осознанию общих, всепланетарных задач рода людского. И в то же время сознание этих задач соединялось в них с уважением к каждому, большому и малому народу, с пониманием ценности национального, которое не противоречит универсальному, но является необходимым условием его полноты. Они были убеждены: всечеловеческое единство не должно стирать цветущего многообразия наций, народов, культур – каждая из них неповторима, каждая вносит свой вклад в строительство ноосферы».

Как существующие локальные цивилизации нашего мира (западноевропейская, ближневосточная, русско-евразийская и т.д.) формируются на основе отдельных этносов, не отрицая их, а органически включая в свой состав, так и единое человечество формируется на основе этих цивилизаций с сохранением их своеобразия. Как впоследствии – если принять ефремовскую картину мира – из отдельных «человечеств» создаётся «Великое кольцо»: разумеется, также с сохранением своеобразия каждого из них.

Таким образом, в «ефремовском человечестве» сохраняется внутреннее противоречие между двумя тенденциями:

если воспользоваться терминологией Н.Ф. Фёдорова, к обществу «блудных сынов» и к «восстановлению родства». Для его героев характерна неукоренённость, они легко могут в любой момент перебраться из одной точки Земли куда-нибудь на другой континент, они говорят на одном языке. Хотя при этом, как уже говорилось, не лишены полностью национальных признаков.

В романах Ефремова о будущем часто упоминается принадлежность человека к той или иной расе. Мвен Мас назван «африканцем»: «черты лица и тёмно-коричневый цвет гладкой блестящей кожи указывали на его происхождение от негритянских предков». Родословная Дар Ветра «шла от русского народа». Упоминаются также палеонтолог Ляо Лан – «китаец по происхождению», Миико Эйгоро – японка. Как видим, национальное происхождение часто отражено и в именах персонажей.

Однако – домыслим за писателя – сохранение расовых признаков на протяжении более чем двух тысяч лет (и при упомянутом образе жизни) возможно лишь в том случае, если такая цель ставится сознательно, то есть этническая самобытность воспринимается как положительное явление. Иначе полное слияние и «усреднение» было бы просто неизбежным: оно ведь уже идёт полным ходом, например, в США и Латинской Америке.

Впрочем, и сам Н. Фёдоров однажды обмолвился, что необходимы межнациональные и межрасовые браки – для того, чтобы все будущие потомки были потомками всех умерших предков одновременно, что спаяло бы человечество в единую семью не только метафорически, но и в буквальном смысле слова. Однако это, помимо других негативных последствий «усреднённости», чревато утратой потомками образа своих предков, который они несут в своём внешнем облике (как и в своём имени). А значит, может дать и прямо

противоположный эффект – отрыв от любых корней и забвение предков (как, к примеру, и произошло на Тормансе).

Заглавная героиня романа «Таис Афинская» в одном из эпизодов вычисляет, что решающая битва сил добра и зла у Армагеддона произойдёт «через двадцать три с половиной века после года её рождения», то есть примерно в 2000 году. Едва ли это случайная цифра. Впрочем, возможно, что Ефремов имел в виду не будущее для него событие, а уже прошедшее к моменту написания романа – Великую Отечественную войну. Но тогда к чему эта оговорка «с половиной»?

Более вероятно, что он предполагал именно Третью мировую войну, которая должна была разразиться в ближайшем будущем. С другой стороны, и эта война едва ли должна была быть последней, потому что отбытие с Земли звездолёта с будущими невольными основателями цивилизации планеты Торманс относится к существенно более отдалённому времени. А оно связано именно с войнами и прочими неурядицами на Земле.

Среди них – и экологические проблемы, связанные, в частности, с массовой автомобилизацией Эры Разобщённого Мира (то есть нашей эпохи), которая кажется нелепой героям Ефремова: «Тогда почему-то строили очень много машин, способных перевозить на своих мягких сиденьях лишь нескольких людей. ...такие машины являлись вопиющей бессмыслицей. Сотнями тысяч они крутились по улицам городов и дорогам, перевозя взад и вперёд людей, почему-то работавших вдали от своего жилья и каждый день торопившихся попасть на работу и вернуться обратно. Эти машины были опасны в управлении, убили огромное количество людей, сожгли сотни миллиардов тонн драгоценных органических веществ, накопленных в геологическом прошлом планеты, отравив атмосферу углекислотой».

Автомобилизация – лишь одно из проявлений стихийности развития. Как писал известный физик и эколог А.П. Федотов (1926-2010): «любая космическая цивилизация, земная или внеземная, оставленная на стихийное, неуправляемое развитие, растрчивает свою творческую энергию на бессмысленную борьбу внутри общества за планетное господство и материальное богатство... и погибает на ранней стадии своего развития». С этим согласны и герои Ефремова.

Правда, человек «ефремовского будущего» так и не победил главного врага – смерть – и даже не поставил для себя практической задачи окончательной победы. Исследования проблемы продления жизни упоминаются в «Туманности Андромеды» (хотя и описываются несколько загадочно: «эти древние структуры – когда-то очаги старения и болезней – стали поддаваться энергетической очистке – химическому и лучевому промыванию и волновой встряске стареющего организма»).

Но продолжительность жизни человека ЭВК и ЭВР составляет лишь около 200 лет, а у звездолётчиков и вообще «настоящих работников» (то есть, возникает вопрос, часть людей даже на таком высоком уровне развития таковыми не является?) она «из-за сильнейших нервных напряжений» вдвое короче. О чём они, впрочем, не сожалеют: «Зато интересно!». Кроме того, упоминается, что «исчезла изнурительная, тлеющая старость».

Но в таком случае не совсем понятны непосредственные причины сохраняющейся смертности. Во всяком случае, Ефремов признаёт её неизбежность, и в этом его противоречие основателю русского космизма Н.Ф. Фёдорову и его ученику К.Э. Циолковскому. Зато, вероятно, его мысль следует Вернадскому, который из одного из важнейших своих постулатов – о постоянстве общего количества живого вещества – делал вывод, «что неизбежна смерть, раз есть рост».

Однако поэтический монолог Мвена Маса в «Туманности Андромеды» напрямую перекликается с идеями Фёдорова и его последователей (например, В.Н. Муравьёва – автора книги «Овладение временем»): «Разве миллиарды безвестных косяков в безвестных могилах не взывали к нам, не требовали и не укоряли? Мне видятся миллиарды прошедших человеческих жизней, у которых, как песок между пальцев, мгновенно утекла молодость, красота и радости жизни, – они требуют раскрыть великую загадку времени, вступить в борьбу с ним! Победа над пространством и есть победа над временем...»

Овладения временем в «ефремовскую эру» ещё не произошло, не совершилось и освобождения человечества от необходимости питания, достижения автотрофности. По Вернадскому, автотрофные организмы – это те, что «берут все нужные им для жизни химические элементы в современной биосфере из окружающей их косной материи и не требуют для построения своего тела готовых органических соединений другого организма». Об этом писал и Н. Фёдоров, в представлении которого питание «полноорганного организма» человека будущего должно представлять собой «сознательно-творческий процесс обращения человеком элементарных, космических веществ в минеральные, потом растительные и, наконец, живые ткани».

«Ефремовский человек» не достиг автотрофности, о которой говорили русские космисты, он лишь на подступах к этому этапу своего развития. В «Часе Быка» упоминаются «научные открытия в производстве синтетической пищи, минуя посредство организмов высшего порядка».

В «Туманности Андромеды» даётся описание отдалённой планеты в созвездии Тукана, информацию о которой получают земляне. «Может быть, – размышляет Дар Ветер, – их цивилизация шла больше за счёт развития самого человека, его духовного и физиологического могущества, и меньше за счёт

техники? Наша культура долго оставалась насквозь технической и только с приходом коммунистического общества окончательно встала на путь совершенствования самого человека, а не только его машин, домов, еды и развлечений».

В земном обществе будущего, описанном в романах Ефремова, уже преодолено разделение труда между людьми, каждый обладает многими профессиями и может менять сферу деятельности по своему усмотрению. Более того: «В эпоху Великого Кольца считалось бесполезным держать людей подолгу на одной и той же работе. Притуплялось самое драгоценное – творческое вдохновение, и только после большого перерыва можно было вернуться к старому занятию».

Поэтому в «Часе Быка» землян на Тормансе удивляют спортивные состязания, где выступают «тщательно отобранные люди, посвятившие всё своё время упорной и тупой тренировке», и выступления столь же узко специализированных артистов-«звезд», вызывающие ажиотаж у «слабых физически и духовно» тормансиан. В данном случае Торманс продолжает «традиции» современного нам общества.

При этом Ефремов подчёркивает, что «специализированность» стала приметой именно ЭРМ (Эры разобщённого мира), когда люди стали «ничего не значащими придатками узких и мелких своих профессий». До того, в традиционном обществе (в подлинном понимании этого слова, а не в представлении некоторых современных «традиционалистов») землянин «был довольно разносторонне развитой личностью – он мог своими руками построить жилище или корабль, знал, как обращаться с конём и повозкой, и, как правило, всегда был готов с мечом в руках сражаться в рядах войска».

В обществе индейцев хопи или жителей древнего Чатал-Гююка в Малой Азии Ефремов видит признаки, близкие к коммунистическим, которые вели «к высокой интеллигентности и психической силе». В рассказе «Путями старых

мастеров» им воссозданы образы людей, являющихся носителями знания и глубинной культуры старого русского Урала. Таким образом, он далёк от высокомерного отношения к «архаике», третирования её как «дикости», и видит корни подлинного прогресса именно в опоре на историю.

В «ефремовской эре» осуществлена одна из главных идей Н.Ф. Фёдорова и русских космистов – регуляция природы. Полярные ледяные шапки растоплены, наиболее благоприятный для жизни субтропический пояс стал вдвое шире, пустыни превращены в цветущие сады. Земледелие сосредоточено в тропической зоне, умеренные же широты используются для животноводства. Погодные явления стали более управляемыми, прекратились ураганы. Более того, в соответствии с проектами даже не Фёдорова, а Ш. Фурье «сделаны искусственные солнца, “подвешенные” над полярными областями».

Природа в человеке приходит к сознанию самой себя и управлению собой – вот одна из основных идей космизма. И Ефремов пишет: «Огромной длительности процесс эволюции пока не смог ни избавить мир от страдания, ни нащупать верную дорожку к счастью. Если этого не сделает мыслящее существо, то океан страдания будет плескаться на планете до полной гибели всего живого от космических причин» («Час Быка»).

Различные «эры», на которые Ефремов разделил будущую человеческую историю, можно представить как стадии развития ноосферы или стадии «созревания» человека. Человек «Эры встретившихся рук» (ЭВР) – это, если воспользоваться фёдоровской терминологией, человек «совершеннолетний», преодолевший такой этап своего развития, как борьба с себе подобными. Враг для него – лишь «косная неживая материя» (впрочем, по Фёдорову, «враг временный, но друг – вечный»).

ЕВРАЗИЙСТВО ГЛАЗАМИ ФИЛОСОФА

Читателям нашего сайта хорошо знакомо имя Рустема Вахитова. Известный философ, публицист, теоретик современного левого евразийства, он является постоянным автором газеты «Советская Россия» и многих других изданий. Недавно вышла из печати его новая работа – «Евразийство: логос, эйдос, символ, миф».

Евразийство (наряду с православным социализмом, народничеством, русским космизмом) является одной из главных составляющих Русской идеи как таковой и, следовательно, идеологии нашего движения «Русский Лад». «Предъевразийские» темы прослеживаются у Н.Я. Данилевского, К.Н. Леонтьева, Ф.М. Достоевского, Н.Ф. Фёдорова, В.И. Ламанского и других выдающихся русских мыслителей XIX века. Однако в более строгом смысле евразийство как идейное течение формируется в среде русской эмиграции в начале 1920-х годов, его основателями стали Н.С. Трубецкой, П.Н. Савицкий и их единомышленники.

Именно идеям «классического евразийства» и посвящена новая книга Р.Р. Вахитова. Сам он, как уже было сказано, является «левым евразийцем», однако в данной работе сосредоточился на рассмотрении идей «классиков», сформулированных до распада движения на «левое» и «правое».

Значительное место в книге уделено анализу взглядов на евразийство русских и зарубежных мыслителей – как 100-летней давности (то есть современников основоположников евразийства), так и нашего времени. Данные авторы могли воспринимать это идейное течение совершенно по-разному, вплоть до прямо противоположных трактовок – от идеологии русского имперского национализма и «колониализма» до чуть ли не русофобии и «растворения» русского народа в «азиатском море».

Разумеется, обе точки зрения далеки от реальности. На самом деле в этом своём аспекте евразийство является антиколониальным идейным течением, направленным на освобождение русско-евразийской цивилизации (включая все её народы, независимо от расы, языка и религии) от экономического и духовного господства Запада.

«Я беру на вооружение, – пишет Р. Вахитов, – диалектический метод в версии А.Ф. Лосева и последовательно описываю ту “материю” (а точнее сказать – концепции философии политики, геополитики, гносеологии), из которых было “собрано” классическое евразийство двумя его создателями – Н.С. Трубецким и П.Н. Савицким».

В качестве начальных элементов, из которых выстраивалось «здание» евразийской теории, автор выделяет:

1) европоцентристский национал-империализм П.Б. Струве, который рассматривал Россию как типичную европейскую колониальную империю вроде Британской или Французской (и последователем которого был молодой Савицкий);

2) концепцию «среднего», «греко-славянского» мира В.И. Ламанского, который, правда, сохранял традиционно пренебрежительное отношение к «нецивилизованным азиатам», но всё же выводил России за рамки западной цивилизации, подчёркивая её самостоятельную роль как центра православного мира;

3) «релятивистскую культурологию» Н.С. Трубецкого, представленную в его книге «Европа и человечество». В этой книге Трубецкой ещё не является евразийцем в полном смысле слова, он даже почти не упоминает о России. Но здесь он излагает концепцию равноценности всех человеческих культур, отрицает выстраивание их по ранжиру – по отношению к «единственно правильной» западноевропейской культуре, показывает, что «космополитизм», заставляющий негативно относиться к соб-

ственным ценностям, является просто общеевропейским шовинизмом.

Именно анализ книги Трубецкого и привёл Савицкого к созданию первого собственно «евразийского» текста – работы «Европа и Евразия», где он дал творческий синтез упомянутых концепций, выдвинув идею Евразии как «особого культурного мира». Вместе с Трубецким, принявшим его выводы, Савицкий и стал основоположником евразийства.

Место европоцентристского империализма Струве занимает у Савицкого «цивилизационный империализм». Под этим термином Р. Вахитов подразумевает идею, что «каждый культурно-географический мир (в том числе и Евразия) должен создать имперское, то есть многонациональное (возможно, федеральное) государство, охватывающее всю территорию этого мира». Такими государствами-цивилизациями, добавим от себя, в современном мире являются Россия (в более естественных границах – СССР), Китай и Индия, в западном мире такими образованиями, хоть и не имеющими формально государственного статуса, являются ЕС и НАТО, и лишь исламский мир по-прежнему полицентричен.

В книге Р. Вахитова поднято ещё немало интересных тем. Это и тема языка – ведь Н.С. Трубецкой был крупнейшим лингвистом, и его языковедческие исследования имели глубокую внутреннюю связь с евразийскими идеями. И вопросы «месторазвития», которыми как географ занимался П.Н. Савицкий. И роль Великой Степи как важнейшего элемента структуры России-Евразии, раскрытая в значительной мере историком-евразийцем Г.В. Вернадским.

Все эти темы выстраиваются автором в чёткую структуру с позиций диалектики, которая не ограничивается диалектикой гегелевской или марксистской, а возводится к древнегреческой мысли Платона, Аристотеля и Прокла Диадоха, к средневековой философии Николая Кузанско-

го и к русской мысли, представленной, как уже говорилось, А.Ф. Лосевым.

Р. Вахитов делает вывод, что «классическое евразийство есть учение, которое утверждает, что множественность цивилизаций Земли есть нечто богоугодное, и наоборот, достичь их единства – богопротивно, поскольку это единство неорганично, за ним не стоят эйдос и личность». Органичность, естественность цивилизаций определяется геополитически: каждая культура – «надстройка над географическим ареалом, месторазвитием». Напротив, колониальные образования, подобные, к примеру, Британской империи, этим качеством не обладают.

Добавим, что в дальнейшем своём развитии евразийство всё-таки пришло к выводу, что единство человечества возможно и необходимо, но оно не должно при этом разрушать самобытности отдельных цивилизаций, как и сами цивилизации не отрицают самобытности этносов, этносы – субэтносов и других небольших групп, а те, в свою очередь, – отдельных лиц. Земной шар также является месторазвитием, только более высокого порядка в сравнении с локальными цивилизациями. Человечество, так же как и отдельная цивилизация, является «симфонической личностью».

Эрудиция, строгость мышления философа, литературный слог публициста, убеждённость сторонника евразийских взглядов – всё это органично сочетается в новой книге Рустема Вахитова и делает её интересной для всех, кто интересуется Русской идеей, историей отечественной и мировой мысли.

2023

ПАМЯТИ А.Н. САМАРИНА

Сложилось так, что с Анатолием Николаевичем Самариным (1943-2019), с которым нас связывает несколько лет работы в редакции сайта «Русского Лада», лично я виделся всего один раз. В один из приездов в Москву, весной 2014 года, удалось пересечься у метро «Юго-Западная», недалеко от МГИМО, где он преподавал.

Посидели в кафе, поговорили о делах «Русского Лада», о политической обстановке в стране в целом. Это было как раз в разгар спущенной на тормозах «Русской весны». В следующие мои визиты в столицу состояние его здоровья уже не позволило нам повидаться. Позже, когда Анатолия Николаевича с нами уже не было, я сам ненадолго перебрался в столицу и, живя в Тёплом Стане, недалеко от станции «Юго-Западная», часто вспоминал нашу единственную встречу.

Так что, сотрудничество наше через совместную работу по сайту было в основном телефонным. Анатолий Николаевич, видимо, часто трудился допоздна и был так увлечен работой, что звонил иногда по иркутскому времени почти ночью, забыв про разницу во времени между Москвой и Иркутском. Обсуждали функционирование сайта и нашей группы «ВКонтакте», к работе которой он тоже активно подключился. Постепенно я стал помогать ему в ведении сайта, замещал на периоды его госпитализации.

А.Н. Самарин был редактором не только сайта «Русского Лада», но и сайта движения «За возрождение отечественной науки», в работе которого активно участвовал также как ученый и общественный деятель. Кроме того, был соредактором популярного портала «Кольцо патриотических ресурсов» – системы связанных между собой сайтов, с российским, украинским и белорусским отделениями, что воплощало идею триединства наших народов. Многие особо важные мате-

риалы через систему перекрестных ссылок размещались на разных ресурсах, чтобы охватить как можно более широкую аудиторию. Хотя, конечно, у каждого сайта была своя тема, своя специфика. Приоритетное внимание Анатолий Николаевич уделял материалам политической, экономической и экологической тематики, а также размещению наглядной информации – видеозаписей, документальных фильмов на самые злободневные темы. Как новый редактор, стараюсь сохранять его принципы, подходы к наполнению сайта.

Ещё при его жизни был создан новый, модернизированный сайт «Русского Лада», с которым он начал работать, но вскоре работу прервала роковая болезнь. Совместно с сыном Анатолия Николаевича Павлом Анатольевичем мы сохранили и старый сайт.

Мирный, приветливый человек в жизни – в своих статьях и книгах А.Н. Самарин представал грозным обличителем, не стеснявшимся резких слов в отношении тех, кто губит Россию, её экономику, здравоохранение, культуру и особенно близкую ему сферу науки и образования. Его врагом был либеральный фашизм – фашизм нового типа, направленный на установление неокOLONиального режима в масштабах всей планеты.

А.Н. Самарин всегда стремился расширить круг единомышленников, взаимодействовал с самыми разными патристическими движениями и группами – и с коммунистами, и со здоровой частью националистов и монархистов. Его идеалом было солидарное общество, корни которого он видел и в православии, и в дохристианской Руси, и в советском социализме. Создание в 2011-2012 годах Всероссийского созидательного движения «Русский Лад», как объединяющей силы для всех, кто осознаёт себя русским, было воспринято им с воодушевлением, и он активно включился в работу движения.

Для меня, как для жителя сибирского региона, прилегающего к Байкалу, особенно важно, что Анатолий Николаевич, чьи школьные, институтские годы прошли в Новосибирске, интересовался и плотно занимался темой экологии.

Сейчас распространилась мода видеть в экологах «агентов влияния», «пятую колонну». И такие, безусловно, есть – как есть такие агенты и среди любых идейных направлений нашего общества. Большая заслуга А.Н. Самарин в формировании у читателей сайта понимания того, что Запад вкладывается не только в открытых либералов, но и в «русских националистов», «монархистов» и даже в некоторых «левых» (троцкистского толка). Со своими соавторами Анатолий Николаевич подробно разбирал тему участия украинских «националистов» в антинациональном «майдане», устроенном силами глобалистов: немало таких и в России.

Есть они и среди «экологов». Но публикации А.Н. Самарина дают понимание, что идея защиты окружающей среды – это идея, тесно связанная с патриотизмом. Любовь к природе неотделима от любви к Родине. И наоборот, невозможно, не любя свою страну, искренне заботиться о сохранении её природы, «кормящего ландшафта».

Значительную часть своей публицистической деятельности Анатолий Николаевич посвятил борьбе с технологиями информационной войны и манипуляции сознанием, которые господствуют в современной политике. Например, это внедрённый в общественное сознание миф о том, что нынешняя российская власть, с одной стороны, и либералы-западники, с другой, являются «антагонистами». Вместе со своим соавтором В.И. Бояринцевым он отвергал ложную дихотомию, о которой иронически писал поэт Всеволод Емелин: «Выбирай, ты с Кристиной Потупчик – или всё-таки с Ксюшей Собчак».

Самарин и Бояринцев показали, что в реальности эти силы мало чем отличаются друг от друга, и более того – их «противоборство» является спектаклем, направленным именно на то, чтобы дезориентировать общество и отвлечь его от реальных проблем. И сейчас либеральная «оппозиция», даже эмигрировав за границу, остаётся важнейшей частью «вертикали власти» и помогает последней имитировать «борьбу с Западом»: «шестая колонна» прикрывает действия «пятой». Я также посвятил этой теме немало своих статей в Интернете и печатных изданиях, так что с Анатолием Николаевичем и его единомышленниками мы и в этом вопросе также быстро нашли полное взаимопонимание.

Но осенью 2019 года я потерял своего наставника. Это вообще для меня был год потерь: весной того же года ушёл из жизни другой мой учитель – секретарь по идеологии Иркутского обкома КПРФ Владимир Петрович Аксёнов, который стоял у истоков «Русского Лада» в Иркутской области, формировал его команду. Это была безвременная кончина – ему незадолго до смерти исполнилось только 70 лет.

Анатолий Николаевич Самарин тоже ушёл слишком рано: для него, человека энергичного, еще полного творческих сил и оптимизма, 76 лет – явно не «возраст смертный». Печальное известие я получил по телефону от заместителя председателя правления «Русского Лада» Валентины Прохоровны Тарасовой и уже не успел проводить его в последний путь.

Вскоре мне предложили заменить Анатолия Николаевича на посту редактора сайта «Русского Лада», и я стремлюсь, по мере возможностей, достойно продолжать его дело. Известно, что уже несколько лет назад «Кольцо патриотических ресурсов» было уничтожено, но есть разветвлённая система групп в социальных сетях, прежде всего «ВКонтакте», каждая из которых имеет свою основную тему и стилистику, собирает свою аудиторию, но в целом все они работают на общее дело

– сплочение патриотических сил и выработку новой, актуальной идеологии.

Дело А.Н. Самарина продолжается. Считаю важным издать его основные, актуальные и сегодня труды и сделать их доступными для широкой аудитории в сети. Они способны послужить сплочению тех граждан нашего Отечества, которые любят Россию, как любил её Анатолий Николаевич.

2023

В ЦЕНТРЕ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ. 190 ЛЕТ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ Д.И. МЕНДЕЛЕЕВА

8 февраля 2024 года отмечается 190-летие со дня рождения Дмитрия Ивановича Менделеева. Для большинства наших соотечественников его имя вызывает ассоциацию прежде всего с таблицей из школьного кабинета химии, кто-то также вспомнит, что он «изобрёл русскую водку» (хотя это совсем не так, и более того, сам Менделеев подчёркивал, что «никогда водки не пил»). Между тем широта интересов Менделеева уникальна. Он был химиком, физиком, геологом, нефтяником, метеорологом, экономистом, демографом, воздухоплателем, и в каждой из этих сфер проявил себя как выдающийся учёный и практик.

Менделеев не был кабинетным учёным, сидящим в петербургской «башне из слоновой кости» и если куда и выезжающим, то в «благословенную Европу». Да, Европу и Америку он хорошо знал, но основным полем его деятельности была глубинная Россия-Евразия – Западная Сибирь, Урал, Поволжье, Кавказ, Новороссия. Недаром в советское время Менделеевские съезды, собирающие лучшие научные силы в области химии, проводились не только в Москве и Ленинграде, но и в столицах союзных республик – Ташкенте, Алма-Ате, Баку, Минске, да и сейчас проводятся в таких городах, как Казань, Волгоград, Екатеринбург.

В рамках статьи мы не ставим задачу охарактеризовать все его сферы деятельности. Её цель другая – показать значение Менделеева как одной из центральных фигур в истории русской мысли, причём фигуры, которую нельзя отнести к определённому «лагерю», будь то «левые» или «правые», «материалисты» или «идеалисты». Именно сейчас, когда машина манипуляций работает на полную мощность, про-

тивопоставляя русских патриотов по второстепенным «линиям разлома», самое время вспомнить Менделеева и его наследие.

Родился Дмитрий Иванович, что символично, в день 110-летия Российской Академии Наук (в которую он так и не был избран), 8 февраля 1834 года, в Тобольске. Предки Менделеева – выходцы из духовенства Тверской губернии, а сама эта фамилия – семинарского происхождения. Из четырёх сыновей священника Павла Соколова только один сохранил фамилию отца, а остальные стали Покровским, Тихомандрицким и Менделеевым – в честь местного помещика Менделеева.

Иван Павлович Менделеев (1783-1847), окончив Тверскую духовную семинарию, в 1804 г. поступил в Петербурге в Педагогический институт, после окончания которого «по распределению» попал в Тобольск. Здесь он женился на Марии Дмитриевне Корнильевой, представительнице просвещённого сибирского купеческого рода (кстати, ещё в 1789 г. издававшего первый в Сибири журнал «Иртыш, превращающийся в Иппокрену»). Позже Иван Павлович с семьёй был переведён в Тамбов, затем в Саратов, занимал крупные посты в сфере образования, однако из-за служебных неприятностей в 1827 г. вновь оказался в Тобольске, где и родился младший сын Дмитрий – 17-й ребёнок в семье.

Из-за болезни отца заботы о семье вскоре легли в основном на плечи матери. Она стала управлять по доверенности Аремзянским стекольным заводом, находившимся недалеко от Тобольска и принадлежавшим её брату. Дмитрий учился в Тобольской гимназии, после окончания которой (1849) отправился с матерью и сестрой в Москву. Однако поступить в Московский университет он не мог, поскольку Тобольск относился к другому университетскому округу – Казанскому. В незнакомую Казань семья ехать не захотела,

предпочтя переезд в столичный Петербург, где Дмитрий (как и его отец) поступил в Главный педагогический институт.

Интересы Менделеева в студенческую пору были крайне разнообразны, он преуспевал как по естественнонаучным, так и по гуманитарным предметам. Среди его сочинений того времени – «Описание Тобольска в историческом отношении», «О влиянии теплоты на распространение животных», «О телесном воспитании детей», «О школьном образовании в Китае». Такая широта интересов была характерна для него и в дальнейшем.

После окончания института в 1855 г. по состоянию здоровья молодой учёный не мог оставаться в Петербурге и решил ехать на юг России, попав сначала в Симферополь в качестве учителя гимназии, а затем в Одессу. Впрочем, выяснилось, что туберкулёза, как поначалу подозревали врачи, у него нет. И у Дмитрия Ивановича появились новые планы, вплоть до поездки в Китай для работы в астрономической обсерватории.

Однако этим планам не суждено было сбыться, Менделеев вернулся в Петербург и стал преподавать в Санкт-Петербургском университете (с 1857 г. приват-доцент, с 1865-го – профессор). Несколько раз он выезжал на стажировку за границу, в лучшие университеты и лаборатории Европы, а также в США. К концу 60-х годов, к моменту открытия периодического закона, он был одним из ведущих химиков России, автором ряда книг и учебных пособий, в 1868 г. стал одним из основателей Русского химического общества. Впрочем, в данной статье мы не будем касаться тем, связанных с химией, вынося их за скобки как основную и общеизвестную сторону деятельности Д.И. Менделеева.

Уйдя из университета после неоднократных конфликтов с высшим начальством, Менделеев продолжил практическую деятельность на государственном поприще. С 1890 г.

он, возглавляя лабораторию при Морском ведомстве, занимался разработкой отечественного бездымного пороха.

А в 1893 г. Дмитрий Иванович назначается управляющим Главной палатой мер и весов, внося огромный вклад в упорядочивание русской метрологии. «Я великой поклонник метрической системы, – писал учёный в 1896 г., – но ещё больший поклонник русского народа и его исторических условий». Вместо форсированного насаждения метрической системы он занялся приведением в порядок именно традиционной русской системы мер.

Кстати, дело отца в этом учреждении уже в советское время продолжил сын Менделеева Иван Дмитриевич. А младший сын – Василий – стал преемником отца в сфере оборонной промышленности, создав накануне первой мировой войны модель сверхтяжёлого танка.

Множеством нитей личность Менделеева – казалось бы, типичного представителя точной науки – связана с историей русской культуры. Выдающимся земляком Дмитрия Ивановича, отчимом его первой жены Феозвы Никитичны Лещёвой был П.П. Ершов, автор гениальной, проникнутой русским космическим чувством сказки «Конёк-горбунок» (в 1865 г. Менделеев помогал Ершову в переиздании его творения, став доверенным лицом поэта в Петербурге). Старшая сестра Менделеева Ольга, в свою очередь, была замужем за декабристом Н.В. Басаргиным. Другом Менделеева был А.П. Бородин – не только композитор, но и выдающийся химик.

Работа Дмитрия Ивановича как химика проявилась и в разработке новых красок: в частности, его работами в этой области воспользовался ещё один его друг, художник А.И. Куинджи, с чем связан и необычайный эффект от его живописных работ. «В большом физическом кабинете на университетском дворе, – вспоминал Илья Репин, – мы,

художники-передвижники, собрались в обществе Д.И. Менделеева и Ф.Ф. Петрушевского для изучения под их руководством свойств разных красок».

Сам Менделеев выступил с интересными (и философски значимыми) рассуждениями о пейзаже в статье «Перед картиною А.И. Куинджи»: «Как естествознанию принадлежит в близком будущем ещё высшее развитие, так и пейзажной живописи – между предметами художества. Человек не потерял, как предмет изучения и художеств, но он является теперь не как владыка и микрокосм, а как единица в числе». В 1893 г. учёный был избран почётным членом Академии художеств.

Художницей была вторая жена Дмитрия Ивановича – Анна Ивановна Попова-Менделеева, от брака с которой родилась Любовь Дмитриевна – будущая актриса, исследователь истории балета, «Прекрасная Дама», муза и жена Александра Блока. Поэт, характеризуя своего тестя, отмечал его мудрость, высокую духовность и близость к народному мирозерцанию («Менделеев, не нуждаясь в мистических сентенциях... человек “творчества”, как такового»). А старший сын Менделеева Владимир, в свою очередь, женился на дочери известного художника К.В. Лемоха – Варваре.

Учёный проявлял большой интерес к русской народной культуре, в деревне записывал тексты народных песен (сезу на незнание нот, из-за чего он не мог записать мелодию и передать её кому-либо из друзей-музыкантов) и пословицы, которые потом часто использовал в разговоре. Народен и язык его научных трудов и публицистики, для которого характерно большое количество эпитетов, сравнений.

Публицистическая деятельность Менделеева в начале 1890-х годов привела его к мысли об издании собственной газеты, которую он хотел назвать «Подъём». Газета должна была носить литературно-политический характер, но этот

вариант был забракован цензурой, давшей разрешение лишь на научно-промышленную газету. В итоге издание так и не вышло в свет.

Ещё в 1865 г. Менделеев приобрёл усадьбу Боблово в Клинском уезде Московской губернии, где проводил летние месяцы в течение последующих 40 лет. Боблово, по его словам, даже чем-то напомнило ему Сибирь. «Его усадебный быт был продолжением жизни учёного», – говорил заведующий музеем-заповедником «Боблово» Е.А. Пчельников. Изучив историю западноевропейского и российского земледелия, Менделеев пришёл к выводу, что западный опыт часто неприменим к нашим условиям из-за различия в климате и почвах. В России из-за более слабого развития животноводства ощущалась нехватка навоза в качестве удобрения и слабое содержание в нём минеральных веществ.

Дмитрий Иванович в «Мыслях о развитии сельскохозяйственной промышленности» писал о важности преобразования человеком природы культурных растений. Он занялся этим и на практике – обустроил сельскохозяйственную опытную станцию и в экспериментальном порядке применял минеральные удобрения для достижения максимальной урожайности. После посещения Всемирной выставки 1867 г. в Париже учёный написал книгу, в которой, в частности, говорил о необходимости применения искусственных удобрений.

Более того, он считал: «Впереди, но ещё не скоро, кажется, должно исчезнуть резкое различие между сельским хозяйством и остальными видами промышленности». Развитие промышленности влечёт за собой применение машин, удобрений, агротехники, что улучшает и саму жизнь деревни, создаёт изобилие продуктов питания и других изделий.

Вступив в Вольное экономическое общество, Менделеев по его поручению в 1869 г. совершил поездку по Тверской

и Новгородской губернии с целью обследования местных артельных сыроварен, учреждённых Н.В. Верещагиным (братом художника). Кроме того, он разработал обширную программу сельскохозяйственных опытов, которая из-за нехватки средств и добровольцев не была в полной мере реализована. Лишь в 1930-х гг. Научный институт по удобрениям произвёл грандиозные «географические опыты» под руководством академика Д.Н. Прянишникова, когда по единому плану 300 научных учреждений в течение 5 лет провели более 3800 полевых опытов.

Учеником Менделеева стал основоположник почвоведения как науки В.И. Докучаев. В 1883 г. Менделеев решительно поддержал Докучаева при защите его диссертации «Русский чернозём», которая была создана по итогам путешествия по Южной России длиной 10 000 вёрст и стала абсолютно новым словом в науке о почве.

В свою очередь, учеником как Менделеева, так и Докучаева, продолжателем их дела стал В.И. Вернадский – крупнейший русский учёный и мыслитель, основатель теории ноосферы. «Впервые на лекциях Менделеева, – писал исследователь истории русской науки Р.К. Баландин, – Вернадский осмыслил химию не как науку об абстрактных химических элементах и их сочетаниях, а как способ познания Земли и Космоса, структуры и динамики Мироздания». В 1928 г. Вернадский предлагал организовать Менделеевский институт по изучению естественных производительных сил СССР.

Ещё одна линия, связывающая Менделеева с русским космизмом – поддержка им начинаний молодого калужского изобретателя К.Э. Циолковского, которая началась ещё в 1882 году. В 1890 г. Циолковский отправил мэтру работу о металлическом дирижабле особой конструкции, которую Дмитрий Иванович рекомендовал для рассмотрения в воз-

духоплавательном отделе Русского технического общества. Позже, в 1898 г., Менделеев помог публикации статьи Циолковского «Исследование мировых пространств реактивными приборами», в которой разрабатывалась теория ракетно-космического полета. При его поддержке статья преодолела цензуру и появилась в журнале «Научное обозрение».

Деятельность Д.И. Менделеева охватила также сферу, впоследствии получившую название экологической. В 1899 г., проведя химическое и бактериологическое обследование акватории Невы на предмет загрязнения её сточными водами Невской ниточной мануфактуры и других предприятий, он предложил целый комплекс мер для защиты реки.

Именно Менделееву принадлежит характеристика Донбасса как будущего важнейшего индустриального района России. Не менее важна и «нациестроительная» роль этого региона: и до революции, и в советское время здесь на базе как великорусского, так и малорусского, белорусского, казачьего субэтносов и других народов России формировался единый русский (евразийский, советский) народ. И неслучайно, что именно Донбасс стал сегодня линией разлома, по которой внешний противник пытается разделить неразделимое, оторвать Украину от Большой России.

Донбасс – центр бурно развивавшейся в конце XIX в. угледобычи, и, наблюдая за её состоянием в ходе обследования 1888 г., Менделеев написал работу «Будущая сила, покоящаяся на берегах Донца». В докладе на торгово-промышленном съезде в Москве он сделал обзор угольных месторождений России, потенциальных центров развития промышленности. Учёный стал одним из первых, кто предложил подземную газификацию угля. И это было вызвано не только соображениями экономической эффективности, но и вопросами безопасности: необходимо было сохранить жизнь и здоровье шахтёрам, подвергавшимся колоссальному риску.

Символично, что Менделеевский университет в Москве (изначально – Московское промышленное училище, основанное по инициативе Д.И. Менделеева в 1898 г.) находится в районе, известном как Миусы, который получил своё название в честь реки, текущей в Донбассе.

Другим важнейшим видом углеводородного сырья является нефть, и в постановке в России нефтяного дела роль Д.И. Менделеева ещё более значительна. Знаменитыми стали его слова: «Топить нефтью? Что ж, можно топить и асигнациями». Прежде остававшиеся от переработки нефти на керосин «отходы» он предложил превращать в масла, стоящие значительно дороже. В 1881 г. Менделеевым был сконструирован нефтеперегонный куб непрерывного действия ёмкостью 100 пудов, испытания которого прошли на заводе В. Рогозина вблизи Ярославля. Именно он предложил проложить в Закавказье первые трубопроводы, а также построить на Каспийском море нефтеналивные суда.

Менделеев в 1877 г. предложил абиогенную (неорганическую) теорию возникновения нефти, которая на данный момент не является общепризнанной. Однако если эта теория найдёт своё окончательное подтверждение, это будет означать, что запасы нефти не настолько ограничены, как это обычно считается. А это, в свою очередь, означает, что исчерпание нефти не столь близко и её недостаток не так сдерживает развитие человеческой цивилизации.

В 1899 г. учёный предпринимает командировку на Урал, где исследует состояние уральской горной промышленности. Он предложил ряд мер для восстановления экономического значения Урала, в частности использование на перспективу в качестве топливной базы Кузнецкого каменноугольного бассейна. Причём и сам Кузбасс Менделеев считал будущим районом развития «металлургической и всякой другой фабричной и заводской деятельности, особенно ввиду алтай-

ских рудных богатств». Эта идея была реализована в советское время как «Урало-Кузнецкий комбинат».

«К концу XIX века, – пишет известный учёный В.И. Бояринцев, – Дмитрий Иванович занял в русском обществе уникальное место универсального эксперта, консультирующего русское правительство по широкому кругу научных и народнохозяйственных проблем – воздухоплаванию, нефтяному делу, бездымным порохам, таможенному тарифу, реформе высшего образования, постановке метрологического дела».

Несмотря на все свои заслуги, полноправным членом Академии наук Менделеев так и не стал (членом-корреспондентом он являлся с 1876 г.), забаллотированный в 1880 г. «немецкой партией» в рядах Академии. Речь идёт не только об этнических «немцах», но и о западномыслящих представителях русского правящего слоя.

Считая, что в рядах высшей научной организации собралось слишком много иностранцев, чуждых России, учёный предлагал свой проект переустройства Академии, в которой «должны рассматриваться современные научные вопросы, и не только в их абстрактном учёном значении, но и в том прикладном, какое наука имеет по отношению к России, к вопросам общественным и государственным. ...А так как для учёной деятельности нужны библиотеки, лаборатории, обсерватории и тому подобное, то академия наук, прежде всего, есть место, в котором сосредоточивается управление такими высшими научными пособиями, без которых развитие науки немыслимо». Кроме того, он считал устаревшим правило, что академик должен жить непременно в столице, и вообще выступал против чрезмерной централизации научной жизни, подавляющей её развитие в провинции.

Как известно, Дмитрий Иванович не стал и лауреатом Нобелевской премии, в чём отчасти можно видеть следствие конфликтов русского учёного с семьёй Нобелей в нефтяной

сфере, а отчасти – общее негативное отношение представителей Запада к русской науке и культуре. Вспомним, что и Л.Н. Толстой не получил Нобелевскую премию по литературе, хотя был наиболее выдающимся писателем начала XX в. в мировом масштабе.

Кстати, на протяжении всей жизни Менделеев вёл с Толстым заочный спор, внимательно знакомясь с его публицистикой и не соглашаясь с резко критическим отношением великого писателя к науке и техническому прогрессу. «Плач» писателя и его единомышленников об утрате «патриархального быта», по мнению учёного, «должно считать полуребяческим, потому что в патриархальном быте... должен наступить конец прироста, а человечество, взятое в целом, этого конца не признаёт... считая эту любовь к потомству первой обязанностью сознательно разумной деятельности».

Лично со Львом Толстым он знаком не был (зато неоднократно встречался с Ф.М. Достоевским, с которым также спорил по многим вопросам). А вот произведение Толстого «Об общественном движении в России», направленное против индивидуализма, за определяющую роль труда в жизни общества, учёный поддержал, заметив: «Это как бы и не Толстой». Поддерживал он и отрицательное отношение Толстого к смертной казни. Отвечая на вопрос «Петербургской газеты» в 1905 г., учёный говорил, что он, безусловно, за отмену смертной казни «в век колоссального прогресса научных идей».

Многие отмечали сходство стиля Менделеева со стилем Л.Н. Толстого, с его грамматической усложнённостью. Впрочем, такой «нелёгкий» стиль с обилием неологизмов и неясных на первый взгляд конструкций был характерен и для других выдающихся мыслителей этого поколения – Н.Ф. Фёдорова и А.П. Щапова.

Какими же всё-таки были общественно-политические взгляды Менделеева? В зрелые годы и в конце жизни учёный был сторонником монархии, хотя высказывался осторожно: «в предвидимом будущем Россия была и будет монархической страной». В то же время он выступал за привлечение к государственному управлению представителей науки, включение их в «совещательный совет при канцлере или Комитете министров».

Д.И. Менделеев считал себя «реалистом», отрицая как материализм, так и идеализм, и рассматривал это направление как наиболее отвечающее «русскому пути развития». Учёный писал: «чтобы предстоящий путь был по возможности эволюционным и прогрессивным, прежде всего он не должен отрицать прошлого». Он скептически относился к участию во власти и законодательстве узких «теоретиков»: «Теория, партии, системы, бесспорно, тут необходимы, они и будут непременно, но без такта и любви действительной ничего тут не поделаешь».

Говоря о системе выборов в Государственную Думу, Менделеев выступал против имущественного ценза, который «нисколько не говорит о личных качествах владельца», зато был сторонником введения «отцовского ценза»: «чтобы все выборщики (и наполовину выбираемые) были отцами, имеющими не менее определённого числа детей». Это связано с необходимостью для России роста населения, а также с жизненным опытом человека, имеющего детей.

Считается, что в последние годы жизни Дмитрий Иванович сблизился с «Союзом русского народа», то есть примкнул к тому направлению, которое именуется «черносотенным». Документальных подтверждений этому нет, зато по интернету бродит фраза, приписанная учёному: «Национализм во мне столь естественный, что никогда никаким интернационалистами меня из него не выбить».

Эта фраза искажена, на самом деле в работе «К познанию России» он писал не лично о себе, а в общем: «Национализм, по мне, столь естествен, что никогда, ни при каких порядках, “интернационалистами” желаемых, не угаснет, но, во-первых, на всё, думается мне, придёт своё подходящее время, а теперь оно уж никак не за крайности национализма; во-вторых, малым народцам уже практически необходимо согласиться навсегда с большими, так как в будущем прочно лишь большое и сильное». Кроме того, «национализму необходимо более всего принять начало терпимости, т.е. отречься от всякой кичливости, в которой явная бездна зла».

Таким образом, Менделеев признавал национализм, но понимал его не вульгарно, не как национализм узко этнический, а как национализм широкий, цивилизационный. Вспомним в очередной раз основателя независимой Индонезии Сукарно, который среди своих «пять принципов» упоминал и национализм, и интернационализм, не противопоставляя их друг другу, а подчёркивая их внутреннее единство.

У Менделеева были устойчивые патриотические убеждения. «Любовь к Отечеству», по его словам, «составляет одно из возвышеннейших отличий развитого, общежитного состояния людей от их первоначального, дикого и полуживотного состояния».

Характеризуя русский народ, Дмитрий Иванович отмечал: «В чём другом, только не в самообожании можно упрекать русских людей, умеющих уживаться и даже сливаться со всякими другими. Это нас сильно отличает не только от китайцев, достоинствам которых можно отдать многое, но и от англичан». Мысли Менделеева в этом отношении перекликаются с будущими идеями евразийцев, которые отмечали цивилизационное, а не узко-национальное содержание русской идеи. По его словам, Россия «назначена историей

именно для того, чтобы так или иначе Европу с Азией помирить, связать и слить».

Что касается Китая, то Менделеев последовательно выступал за, выражаясь современным языком, «стратегическое партнёрство» с ним: «Желательно, чтобы Россия вновь прочнейшим образом заключила теснейший политический, таможенный и всякий иной союз с Китаем, потому что он явно просыпается... и он имеет все задатки очень быстро, наподобие самой России, стать могущественнейшей мировой державой». Этот союз он видел противовесом блоку Англии и Японии (то есть, выражаясь в терминах геополитики, противопоставлял теллуократию и талассократию).

«У русского народа, – писал учёный, – нет и тени того высокомерного отношения, с каким к китайцам относится большинство других европейцев (как видим, Менделеев всё же «по инерции» причислял русских к европейцам – Авт.), и китайцы, сколько пришлось узнать, когда различают “варваров”, к русским дружат больше, чем к иным народам». Конечно, это убеждение Менделеева всецело оправдано последующей историей (вспомним тесную советско-китайскую дружбу 40-50-х годов), да и современным положением дел.

Русский учёный характеризовал себя как «противника всяких войн», однако отмечал, что немедленное разоружение невозможно и ненужно. Россия, по его словам, «лакомый кусок для соседей Запада и Востока потому именно, что многоземельна, и оберегать её целостность всеми народными средствами необходимо». Мысли Менделеева о разоружении в чём-то перекликаются с мыслями основоположника русского космизма Н.Ф. Фёдорова, который считал необходимым не отказ от армий и оружия, а обращение их от борьбы с себе подобными к борьбе с хаосом природы.

Одним из важнейших дел Менделеева стала работа над проектом таможенного тарифа. Его убеждением было, что

для развития отечественной экономики необходим протекционистский тариф, защищающий страну от проникновения иностранных товаров, разоряющих местного производителя. Царствование Александра II он подвергал резкой критике именно за насаждение фритредерства по английскому образцу. Мыслитель говорил, что отождествление «свободной торговли» со «свободой вообще» сбивает многих с толку. Между ними не только нет внутренней связи, но и есть «известная степень противоречия»: «свобода народов – лозунг протекционизма».

Развить свою промышленность, по мнению учёного, «земледельческие страны не имели бы никакой возможности при полной свободе торговли, потому что иностранные промышленные их конкуренты сознательно губили бы всякие зачатки таких предприятий».

Как и его старший современник Н.Я. Данилевский, Менделеев считал деление на Европу и Азию искусственным. Он писал: «громаднейшая равнина России, на которой... нет пунктов выше тройной высоты Исаакиевского собора, назначена самою природою для единого народа. Как ни враждовали меж собою части, кто ни пробовал отхватить доли – всё же общее единство водворилось твёрдо и прочно».

Среди народов России наиболее «комплементарными» (если пользоваться позднейшим термином Л.Н. Гумилёва) по отношению к русским он считал тюркские народы: «разумность отношений к России в татарско-турецких племенах следует всемерно поддерживать и... в случае местных инородческих разладов, которые за последнее время немалочисленны, голосу турецко-татарских народов должно внимать поболее, чем голосу многих других инородцев, живущих под русским кровом».

Так же как и Данилевский, Менделеев считал, что для России исторически не характерна агрессивность: «Сколько

я понимаю русскую историю, русский народ никогда не был склонен к завоевательству и если воевал и покорил немало народов, то лишь потому, что к этому принуждали его прямо слагавшиеся обстоятельства». Он осуждал политику рубежа XIX-XX вв., когда российское правительство решило принять участие в акции колониальных держав против восстания ихэтуаней в Китае: «Попробовали было мы, на манер, нам не свойственный, поживиться за счёт Китая, да получили урок, показавший, что это вовсе нам не подходит...» (под «уроком» подразумевается поражение в русско-японской войне).

Важное значение Менделеев отводил геополитике, хотя и не употреблял этого слова. Для него движение России на восток было проявлением той «сказочной центробежности» русского народа, которая на протяжении веков влекла его к океанам: «Дошли мы पहले всего до входа в свободные океаны на Белом море, но тут свободу хода сдерживают и до сих пор льды... Двинулись затем вниз по матушке по Волге, да не наши выходов изямы Каспия... Настал затем славный... XVIII век, когда мы твёрдо сели у морей Балтийского и Чёрного... но тут оказались свои преграды в виде узких проливов».

Лишь во второй половине XIX в. Россия в полной мере вышла к Тихому океану, но в начале века двадцатого это вылилось в русско-японскую войну. О ней Менделеев открыто говорил: «Войны я не одобрял и не одобряю, захвата Китая не вызывал и осуждать не переставал, посылку нашего флота к Цусиме считал и продолжаю считать совершенным неразумием». Это связано не с абстрактным пацифизмом учёного, а с тем, что он понимал миссию России как совершенно отличную от устремлений западных держав, рассматривавших Китай как свою потенциальную колонию.

В спорах с европейцами, в том числе и расистски настроенными учёными, Менделеев вставал на сторону угнетённых народов колоний. Например, в споре с американским

доктором, поборником здорового образа жизни, который обвинял индейцев в том, что они использовали табак с целью известить европейцев, русский учёный заметил, что рядом с фигурой индейца, протягивающего европейцу табак (они часто ставились у табачных лавок вместо вывесок), следовало бы поставить и фигуру европейца, дающего индейцу бутылку виски. Крайне скептически он относился и к американской «демократии», при которой власть находится не в руках большинства, как в теории, а в руках организованного меньшинства, рассматривающего большинство лишь как «стадо» для сбора голосов.

В статье «Об единице» (1877) Менделеев выступил против индивидуализма: «мы, каждый, считали себя значащими единицами, и, в сущности, каждый из нас сам по себе нуль. Ещё ступенью станем выше, и тогда единица будет высшего порядка – семья, общество, государство, человечество. И на этих ступенях наша жизнь построится лучше, и мы станем... понимать себя не больше, как микроскопическую клетку в целом организме».

Позже он развил эти идеи в примечаниях к «Заветным мыслям»: «...падёт индивидуализм, тогда славянская общинная идея заменит современную идею об единице... Настанут вправду новые века и в мыслях, и в делах, в верованиях и народных судьбах. И не бойтесь, вздорного будет меньше, ни древняя идея государства, ни новейшая, свободная единица не пропадут, им будет лучше, потому что будет больше правды и толку».

Менделеев находится «по ту сторону левых и правых», ведь коллективизм – идея как «левая», связанная с социалистическими учениями, так и традиционалистская, восходящая к исходным общинным формам развития человечества. Традиционализм же обычно относят к «правым» идеям, хотя тогда возникает вопрос: в чём его сходство с другими «пра-

выми» идеями, связанными как раз с капиталистическим индивидуализмом, и в чём вообще суть «правизны», если она объединяет такие противоположности?

Менделеев – одновременно и «красный профессор», неоднократно конфликтовавший с руководством Министерства просвещения (что в итоге закончилось его уходом из Петербургского университета в 1890 г.), и «консерватор» в восприятии многих своих более либеральных современников. Кстати, «крайне правого» и «консервативного» министра Д.А. Толстого учёный упрекал именно в подражательности Европе его курса на насаждение «классического» образования, в частности, латыни.

Он обладал обширными знакомствами среди русских философов, опять-таки разных направлений. Например, среди его близких знакомых 1860-х гг. можно назвать Н.Н. Страхова, одного из представителей почвенничества, соратника Достоевского, Данилевского и Аполлона Григорьева, которого с Менделеевым сближала работа в сфере естественных наук. Страхов помогал молодому Менделееву с публикацией статей.

Сторонником социалистических идей учёный формально не был, но отмечал правду социализма, который «ответил известным образом преобразованию времени, когда начали уже понимать, что личное благо возможно только внутри, а внешнее удовлетворение более или менее необходимо для всех живущих – иначе наступит рано или поздно беда, даже личная». (Ср. знаменитую формулу Н.Ф. Фёдорова: «Жить не для себя и не для других, а со всеми и для всех»).

В.И. Вернадский, который сам в предреволюционные годы придерживался либерально-кадетских убеждений, относил своего учителя Менделеева к людям «очень умеренных, скорее консервативных взглядов», подчёркивая при этом: «Дмитрий Иванович, подымая нас и возбуждая

глубочайшие стремления человеческой личности к знанию и его активному приложению, в очень многих возбуждал такие логические выводы и построения, которые были далеки от него самого».

Кстати, аналогичные противоречия мы видим в восприятии либеральными кругами зятя Д.И. Менделеева – великого русского поэта Александра Блока (видимо, не случайно судьба таким образом связала двух гениев, принадлежавших к совершенно разным сферам деятельности). До революции либерально настроенная З. Гиппиус писала: «если на Блока наклеивать ярлык... то всё же ни с каким другим, кроме “черносотенного”, к нему подойти было нельзя», и критиковала его за статью об Аполлоне Григорьеве, в которой он обвинял «радикальную интеллигенцию» в непонимании этого выдающегося русского поэта.

Однако, как мы знаем, «черносотенец» Блок принял Октябрьскую революцию и большевизм, а Гиппиус – отвергла. И в этом была неизбежная логика – логика понимания революции как национальной стихии, освобождающей Россию от западничества правящего класса и «старой интеллигенции». «Красный профессор» становился «черносотенцем», а «черносотенный» поэт – «большевиком», потому что оба были выдающимися представителями русскомыслия, которое просто по-разному проявляло себя в разных исторических обстоятельствах.

Блок писал о Менделееве: «Не укрывается от него ничего. Его знание самое полное. Оно происходит от гениальности, у простых людей такого не бывает. У него нет никаких “убеждений” (консерватизм, либерализм и т.д.). У него есть всё». Понятно, что отсутствие «убеждений», которые сам Блок ставит в кавычки, надо понимать не буквально: мыслитель поднимается над уровнем декларируемой «позиции» на более высокий – мировоззренческий – уровень.

Вслед как за «правыми» славянофилами, так и «левыми» народниками Менделеев подчёркивал важнейшее значение для русской национальной экономики артельно-общинного принципа. В то же время он был категорическим противником устоявшегося мнения, что Россия – страна чисто земледельческая и развитие промышленности для неё не только не нужно, но и вредно (а это мнение разделяли и многие «правые», и значительная часть народников).

«А. Смит и особенно его последователи, – отмечал русский учёный, – чересчур развили понятие о пользе специализации труда, и дело дошло до того, что между странами думали видеть потребность специализации усилий. Оттуда и родилось учение о том, что Россия есть страна “земледельческая” и даже специально “хлебная”. На этом, в сущности, и основывается вся русская промышленная отсталость». Так и вышло, что «русский мужик, переставший работать на помещика, стал рабом Западной Европы и находится от неё в крепостной зависимости, доставляя ей хлебные условия жизни».

«Выросши около стекольного завода, который вела моя мать, – вспоминал учёный, – сызмальства пригляделся я к заводскому делу и привык понимать, что оно относится к числу народных кормильцев, даже при Сибирском просторе, поэтому отдавшись такой отвлеченной и реальной науке, как химия, я смолоду интересовался фабрично-заводскими предприятиями».

Размышляя о таком пути индустриализации, который не поставил бы Россию в зависимость от Запада, он писал: «В общинном и артельном началах, свойственных нашему народу, я вижу зародыши возможности правильного решения в будущем многих из тех задач, которые предстоят на пути при развитии промышленности и должны затруднять те страны, в которых индивидуализму отдано окончательное

предпочтение». При этом он отводил важную роль в экономике государству, предлагая создание в России министерства промышленности.

Понимая необходимость индустриализации и в связи с этим признавая на определённом этапе положительную роль национального капитала, учёный прекрасно осознавал, что капитализм является злом. «Мне нечего доказывать, по очевидности, того, – писал он в работе «На пороге индустриализации» (1896), – что фабрично-заводская промышленность, а вместе с нею горная и перевозочная... страдают нередко от капитализма, жадного до больших заработков». Капитализм, по словам Менделеева, «не есть основная сущность дел фабрик и заводов, а только их неизбежная современная форма».

В борьбе с этим злом Менделеев отмечал роль «артельно-кооперативного способа», который считал «наиболее обещающим в будущем и весьма возможным для приложения во многих случаях в России, именно по той причине, что русский народ, взятый в целом, исторически привык и к артелям, и к общинному хозяйству». Особенно это характерно для Урала, «где многие металлургические дела ведутся издавна артельными приёмами».

По мнению мыслителя, «сделать русский народ богатым, трудолюбивым и образованным» поможет сочетание сельской общины с заводами и фабриками (летом община ведёт земледельческую работу, зимой – промышленную на заводе или фабрике, находящейся в коллективной собственности), то есть преодоление разделения города и деревни. Концентрацию населения в городах он считал неизбежным для того времени процессом, который закончится тогда, когда и в сельской местности «будет скопляться такое количество жителей, что и там придётся строить многоэтажные дома и вызовется потребность в водопроводах, уличном освещении» и т.п.

Учёный подчёркивал, что «только независимость эконо-

номическая есть независимость настоящая, всякая прочая – фиктивная... Мы живём в эпоху, когда богатство и сила народов определяются преимущественно индустрией, а наши дети и внуки, вероятно, доживут до того, что богатства и вся сила народная будут определяться умелым сочетанием индустрии с сельским хозяйством».

Он категорически возражал тем авторам, которые настаивали на том, что Россия – традиционно аграрная страна и должна оставаться в этом качестве и впредь. Ясно, что такая позиция была на руку западному капиталу, который стремился предотвратить индустриализацию России и её выход тем самым из экономической зависимости от Европы. «Опираясь стране на земледелие, – писал учёный, напоминая о регулярном голоде не только в России, но и в странах благодатного климата, таких как Индия или Египет, – значит веки вечные оставаться в состоянии низшего быта, а не того, более усовершенствованного, который даёт промышленность».

В отличие от западных стран, где впервые произошла промышленная революция, Россия не имела колоний и могла в своём экономическом развитии опираться только на собственные ресурсы. Проект индустриализации страны, генетически связанный с менделеевским, был воплощён в жизнь уже следующим поколением – теми, кто пришёл к власти после Октябрьской революции. Территориально-производственные комплексы (ТПК), созданные в советское время, – это тоже идея Менделеева.

На основе некапиталистических принципов Менделеев решал и земельный вопрос: «Страны, подобные России, где и поныне лишь малая доля... земли находится в частной собственности, а большая доля удерживается самим государством, имеют впереди возможность распорядиться этою собственностью к наилучшей выгоде своего народа». Учёный писал: «наступит время, когда будет полезно для блага

народного выкупить всю частную земельную собственность в пользу общегосударственного владения». Ещё более важной он считал общенародную собственность на земные недра с содержащимися в них полезными ископаемыми.

Таким образом, на словах Д.И. Менделеев выступал против социалистов и их идей, но фактически взгляды учёного развивались в том же направлении, что вообще типично для русской общественной мысли, включая религиозную. Она направляла свою критику не против социалистической идеи как таковой, а лишь против тех форм, которые последняя принимала в конкретный период («прогрессистский» атеистический социализм прозападного толка). Это было правильно оценено в советское время. «Правда» писала в 1937 г., к 30-летию смерти учёного: «Менделеев никогда не был сторонником социализма – более того, он боялся и чурался этого слова, но его талант и светлая голова позволили ему разглядеть черты будущего».

Менделеев и уже упомянутый Н.Ф. Фёдоров, наряду с С.А. Подолинским, в одно и то же время стали говорить о перспективе «автотрофности» – получения продуктов питания из солнечной энергии и неорганических элементов. В 1903 г. Менделеев писал: «Как химик, я убеждён в возможности получения питательных веществ из сочетания элементов воздуха, воды и земли, помимо обычной культуры». В качестве подступа к решению этой задачи он видел выращивание сельскохозяйственных растений «без прикосновения к земле», потому что «растениям, по существу, сама земля не надобна, а нужны вода и соли, в земле находящиеся».

Менделеев считал, что человек не должен как слепо подчиняться природе, так и воспринимать себя как её неограниченного владыку. Таким образом, он, как и Фёдоров, приблизился к мировоззрению, которое в середине XX в. получило имя – антропокосмизм.

Одной из важнейших работ Менделеева стал труд «К познанию России», в котором учёный подробно проанализировал результаты первой и единственной в Российской империи переписи населения 1897 года. Кстати, М. Горький, создавая через несколько десятилетий свой роман-эпопею «Жизнь Клима Самгина», писал, что был бы счастлив, если бы его произведение можно было бы назвать так, как Менделеев назвал свою книгу.

В этом сочинении Менделеев создал собственную систему районирования России, разделив её на 19 «краёв» и «земель», а также дал новую картографическую проекцию, более адекватно отражающую географическое строение нашей страны в её тогдашних границах, причём за нулевой меридиан предлагал взять не Гринвичский, а Пулковский. Говоря об оценках плотности населения, учёный предлагал заменить показатель числа жителей на единицу площади на обратный – число десятин на человека.

Особое внимание учёного к демографии объяснялось его позицией: «Для меня высшая или важнейшая и гуманнейшая цель всякой “политики” яснее, проще и осязательнее всего выражается в выработке условий для размножения людского». Русский учёный резко выступал против западных мальтузианских идей об исчерпании ресурсов, необходимости ограничения рождаемости и сокращения населения – даже через войны и другие бедствия.

Здесь же Менделеев дал свой знаменитый демографический прогноз, который на самом деле может быть назван «прогнозом» лишь условно, потому что основан на экстраполяции существовавшего в начале XX в. естественного прироста на отдалённое будущее, без учёта демографического перехода. На 1950 г. для России им давалась цифра 282 млн, а в 2000 г. – 594 млн человек.

«Прогноз» Менделеева сегодня часто используется в

спекулятивных целях. Либералы-западники, абсолютно чуждые взглядам русского учёного, тем не менее ссылаются на него для дискредитации Советского периода (якобы революция привела к тому, что в России сейчас гораздо меньше населения, чем могло быть без неё). Нетрудно заметить, что цифра на 1950 г. не так уж далека от реальности, если учесть демографические потери в первой мировой, гражданской и Великой Отечественной войнах. Естественный же прирост в СССР 1920-30 и 1950-х годов не уступал тому, что был в Российской империи, поскольку снижение рождаемости компенсировалось ещё большим снижением смертности и ростом продолжительности жизни.

По прогнозам Менделеева, население всей Земли уже к 1980 г. должно было составить 10 млрд, однако, как мы знаем, эта цифра оказалась завышенной более чем в два раза: на тот момент земной шар населяло лишь 4,5 млрд человек, а сейчас – чуть больше 8 млрд, и достижение 10-миллиардного рубежа вообще становится проблематичным с учётом последних демографических тенденций. В эпоху Менделеева признаков демографического перехода не было не только в России, но и в странах Европы и на других континентах, за исключением разве что Франции (которая могла восприниматься как «особый случай»), и такая перспектива наукой практически не рассматривалась.

Считая неизбежным продолжение роста населения в мировом масштабе, Менделеев приходил к мысли о постепенном усреднении плотности населения в разных странах и их регионах (на уровне «китайской или английской») и, соответственно, к прекращению массовых переселений, характерных для его времени: «будут переселяться единицы, но не народы».

Сибиряк по рождению, Менделеев прекрасно понимал роль Сибири и Севера в будущем развитии страны. Побе-

режье Северного Ледовитого океана он называл «фасадом России», и естественно, что Северный морской путь стал одной из наиболее интересующих его тем. Учёный полагал, что достижение Северного полюса обеспечит «великий и мирный успех России» как в экономическом, так и в военно-стратегическом отношении.

Стремление к скорейшему освоению Северного морского пути сблизило Менделеева с адмиралом С.О. Макаровым, учёный принял активное участие в создании знаменитого ледокола «Ермак». Однако их сотрудничество прекратилось после того, как стало очевидным различие планов: Менделеев настаивал на плавании ледокола непосредственно через Северный полюс, Макаров же предпочитал более осторожный маршрут близ берегов Сибири.

Занимался Дмитрий Иванович и проблемами внутренних вод, вопросами улучшения судоходства. Эту тему продолжил рано умерший старший сын мыслителя Владимир, который написал работу «Проект поднятия уровня Азовского моря запрудой Керченского пролива». Менделеев писал об осушении болот, введении орошения в южных засушливых районах, что позволило бы ввести эти земли в оборот и более равномерно распределить население по стране: «Количество людей должно быть под конец пропорционально количеству земли».

Одной из важных работ Менделеева стало определение географического центра России, находившегося в Туруханском крае, на севере Сибири, и центра её населённости (который «близок к такой точке страны, добраться до которой всем жителям можно, пройдя наименьшую сумму путей»). По его словам, этот последний, находящийся в тот период в Тамбовской губернии, должен постепенно сдвигаться «на юг и восток», однако это направление применимо к России в границах Российской империи или Советского Союза, в сегодняшних

же границах Российской Федерации лучше говорить о движении «на север и восток» (в противоположность нынешнему движению населения на юго-запад). Существующий центр населённости, по Менделееву, должен сближаться с «центром поверхности России, способной к расселению», который находится также в Сибири, к северу от Омска.

Сам Дмитрий Иванович считал, что необходимо постепенное переселение на север значительного числа выходцев из более освоенных территорий России. Но надо учитывать, что в его время освоения русскими требовала и Средняя Азия, не говоря уже о степях Казахстана, где плотность населения существенно уступала современной. Поэтому неудивительно, что его «вектор» был направлен именно на юго-восток. Он считал необходимым и неизбежным не только заселение степной полосы русскими крестьянами, но и переход кочевых народов этого региона к земледелию и оседлости («судя по эволюции, совершающейся во всём мире»), в отличие от кочевников Севера, где это невозможно по климатическим причинам.

Менделеев не давал прямого ответа на вопрос о конкретной пользе от определения центра населённости. Непосредственным толчком к этой работе послужил вопрос об устройстве всероссийского училища наставников, которое готовило бы педагогические кадры для всей провинциальной России и должно было быть максимально удобно расположено. Однако сейчас эта тема приобретает особый смысл, потому что важнейшей задачей в современной России является определение места для её новой столицы. Москва, разросшаяся до невообразимых размеров и находящаяся практически на западном краю государства (в его современных границах), с этой ролью давно уже не справляется.

Поиск места для новой столицы может быть увязан как с работами Менделеева по определению «центра населён-

ности» страны, так и с его биографией. В первую очередь отметим его родину – город Тобольск, который находится в практически идеальном с этой точки зрения месте – в глубине территории страны, вдали от границ, у слияния полноводных рек – Иртыша и Тобола, а главное – на стыке территорий, традиционно воспринимаемых как «европейская» и «азиатская» части России. Не говоря уже об исторической роли Тобольска как опорного пункта, из которого велось освоение русскими Сибири и где уже в XVIII веке «лёгким движением руки» Иртыш превращался в Иппокрену.

Современный Тобольск невелик (100 тыс. жителей), расположен на равнине, то есть имеет потенциал для расширения во все стороны. Новая его жизнь как центра нефтепереработки Западной Сибири началась в 1970-х годах, здесь расположен крупный нефтехимический комбинат, но он находится к востоку от города и не оказывает сильного негативного влияния на экологию. Кстати, ещё в 2014 г., к 180-летию Менделеева, депутат Госдумы от КПРФ П.С. Дорохин при поддержке движения «Русский Лад» предлагал присвоить комбинату его имя, однако эта инициатива не получила поддержки. На высоком холме в центре Тобольска расположен самый восточный в России кремль, который видно за много километров и который может служить для новой столицы важнейшим визуальным, эстетическим ориентиром, не мешая при этом современной застройке на других берегах Иртыша и Тобола.

Кроме Тобольска, могут рассматриваться и другие варианты на роль новой столицы России. Например, это междуречье Волги и Вятки, где, с одной стороны, находится определяемый по методике Менделеева центр населённости России в её современных границах (в Удмуртии). С другой же стороны, там находится названный в честь Дмитрия Ивановича город Менделеевск (в Татарстане), бывший посёлок

при Бондюжском химическом заводе недалеко от Елабуги, производство на котором помогал налаживать учёный. Это может быть и район Омска, как потенциальный центр населённости, о котором он говорил.

Какую бы сферу деятельности мы не взяли, во всём увидим значительный вклад Д.И. Менделеева. Перефразируя известное высказывание Пушкина о Ломоносове, Менделеева можно охарактеризовать так: «Он определил центр России. Он, лучше сказать, сам был центром России».

2024

АРНОЛЬД ТОЙНБИ, РОССИЯ И ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПОДХОД

Для понимания русской идеи в её прошлом, настоящем и будущем необходимо использовать инструментарий цивилизационного подхода, в качестве крупнейших теоретиков которого можно назвать русских мыслителей Н.Я. Данилевского, К.Н. Леонтьева, Н.С. Трубецкого, П.Н. Савицкого, Л.Н. Гумилёва, а также зарубежных авторов – немецкого философа О. Шпенглера, английского историка А. Тойнби, американского политолога С. Хантингтона.

14 апреля исполняется 135 лет со дня рождения Арнольда Джозефа Тойнби. В связи с памятной датой рассмотрим особенности цивилизационного подхода в его версии, её сильные и слабые стороны, а также отношение британского историка к истории России в свете его теории.

К России Тойнби испытывал симпатию, считая, что «роль России в истории – служить лидером в общемировом движении сопротивления общемировой современной агрессии Запада». Да и многие его идеи были близки к взглядам русских мыслителей – и речь не только о представителях теории локальных цивилизаций, но и о русских космистах. Французский историк Л. Февр охарактеризовал его мировоззрение как «космический оптимизм», что связано с поддержкой Тойнби идеи перехода биосферы в ноосферу (а главным вдохновителем этой идеи, как известно, стал русский учёный В.И. Вернадский).

В своём знаменитом 12-томном труде, название которого обычно переводят как «Постижение истории» или – не столь многозначительно – «Исследование истории» (1934-1961), Тойнби отказывается от идеи единой линейной мировой истории и представляет её как историю отдельных цивилизаций, количество которых, впрочем, в его представлении

менялось: выделив первоначально 21 локальную цивилизацию, в дальнейшем он сократил их число до 13.

Цивилизация, по мнению историка, является общностью, которая «шире пределов распространения отдельной нации, но в то же время уже всей освоенной человеком поверхности земли». Свою основную идею он формулировал так: «ячейкой умопостигаемого поля исторического исследования должно служить целое общество, а не случайные изолированные фрагменты его, вроде национальных государств современного Запада».

Важно, что, в отличие от предшественников – Шпенглера, Данилевского – Тойнби кладёт в основу классификации цивилизаций культурно-религиозный признак («наиболее существенным в человеческих взаимоотношениях является не раса и не язык, а секулярная и религиозная культура»). Это позволяет ему выделить Православную цивилизацию, объединяющую Византию, её балканских преемников и Россию, тогда как Данилевский как бы «не замечал» Византию (на что указывал в своё время К. Леонтьев) и, ставя во главу угла этноязыковой принцип, относил Россию к славянскому культурно-историческому типу. Шпенглер же, исходя из философских характеристик, вообще сближал Византию с арабским миром, объединяя их в «магическую культуру».

Для Тойнби очевидно существование самостоятельной Православной цивилизации, которую он разделял на подсистемы – «основную» (Византия и Балканы) и русскую. В то же время нельзя не отметить, что и Тойнби, и Шпенглер не допускали даже мысли, что Византия и Россия являются частью Европы или Запада. Для этих западных авторов (как позже и для Хантингтона) ясно, что, выражаясь словами Пушкина, их история требует «другой формулы».

В любом случае, все эти выдающиеся мыслители признавали самобытность различных цивилизаций, среди кото-

рых Европа – лишь одна в общем ряду, а не «Цивилизация» как таковая. Выступая против западного расизма и европоцентризма (особенно характерного для его родной Великобритании), Тойнби считал их «результатом мировой экспансии западной цивилизации», то есть колониальных захватов, а также особенностей протестантской теологии, восходящей к ветхозаветной идее «избранного народа».

Автором указанного направления чуждо и примитивное разделение на «Запад» и «Восток», когда в понятии «Восток» механически смешиваются такие разные цивилизации, как китайская, индийская и исламская, между которыми не больше общего, чем у каждой из них в отдельности с той же Европой. России же при таком разделении приходится выбирать, к кому примкнуть – к Западу или Востоку. Подчеркнём в очередной раз, что «Азия» – условное понятие, за которым не стоит ни географического, ни исторического, ни цивилизационного содержания: это всего лишь та часть континента Евразии, которая не относится к Европе.

Отрицая европоцентристскую схему, Тойнби выступает также против традиционной западной схемы всемирной истории, которая делит её на древнюю, средневековую и новую. Однако, дополняя и в чём-то исправляя концепцию Тойнби, хотелось бы предложить свою периодизацию всемирной истории, в определённом смысле «реабилитирующую» деление на древность, средние века и новое время, но не с позиций формационного подхода, а оставаясь на строгой почве подхода цивилизационного.

Прежде всего, очевидно, что ранние цивилизации, которые Тойнби относит к цивилизациям «первого поколения», резко отличаются от «классических» средневековых цивилизаций, базирующихся на мировых религиях. Древний Египет, Двуречье или античная Греция несопоставимы

с последующими Западной Европой или исламским миром даже по территориальному охвату. Их, как и другие общности Древнего мира (а также доколумбовой Америки), можно обозначить термином «этнические миры», понятие же «цивилизация» оставить за теми крупными общностями, которые сформировались в Средневековье. Хотя понятно, что и сами цивилизации в этом отношении были неоднородны: китайская и индийская цивилизации унаследовали больше признаков предшествующих им этнических миров, чем западноевропейская, православная и исламская.

Например, исламский мир (который Тойнби считал лишь новым вариантом «Сирийской цивилизации») практически в момент своего формирования в VII в. сразу охватил территории нескольких этнических миров древности – Египта, Двуречья, Ирана, Сирии и т.п.: уже этот факт указывает на сопоставимость этих типов общностей. Если этнические миры были относительно изолированы и нейтральны по отношению друг к другу, то цивилизации осознают себя именно в противостоянии и взаимодействии с другими цивилизациями, с которыми имеют чёткие границы – как географические, так и ментальные. К концу первого тысячелетия нашей эры происходит «схватывание системы» цивилизаций, они встречаются друг с другом и обретают общие границы – линии противостояния.

В этой картине эллинистически-римский мир предстаёт не как отдельная цивилизация, предшествующая Западной и Православной (по Тойнби), а как «первая глобализация», разрушающая этнические миры и расчищающая почву для формирования цивилизаций в следующий период. Но именно в этот период происходит формирование христианства, которое стало духовной основой двух цивилизаций. На стыке же эллинистического и древнеиндийского (оставшегося вне поля действия «глобализма») миров тогда же возникает

буддизм махаяны, позже в модифицированном виде ставший основой преобразованной китайской цивилизации (начиная с эпохи Тан), в то время как в самой Индии буддизм постепенно вытесняется индуизмом – реформированным вариантом древнего брахманизма.

Тойнби считал религию в определённом смысле «куколкой», из которой, как имаго, рождается каждая новая цивилизация (хотя, конечно, этим его подход к проблемам религии не ограничивается: о различных функциях религии он писал много, в том числе и применительно к современному обществу). Но точнее будет сказать, что не религия создаёт цивилизацию, а зарождающаяся цивилизация выбирает для себя религию методом проб и ошибок.

При этом происходит «соревнование проектов»: например, основой для Западноевропейской цивилизации при немногочисленном развитии событий мог стать не католицизм, а арианство, которое в IV-VI вв. исповедовало большинство германцев в «варварских королевствах». Ближний Восток, если бы не появился ислам, имел шанс на объединение вокруг иранского зороастризма либо одной из версий восточного христианства (несторианство или монофизитство). О мусульманской цивилизации Тойнби пишет, что она окончательно сформировалась лишь к XIII веку, испытав вторжения крестоносцев и монголов: они заставили население Ближнего Востока «кинуться в ислам как в спасительную духовную силу». А про «выбор веры» на Руси князем Владимиром повествует русская летопись: там это «соревнование проектов» показано буквально, в символически сжатом виде.

Далее отметим, что у Тойнби нет строгой привязки цивилизаций к определённой территории с её природными условиями: каждая из них устремлена вовне и расширяется в разные стороны – теоретически, до бесконечности. Однако

с точки зрения евразийства, как русской версии цивилизационного подхода, любая цивилизация имеет своё «месторазвитие», «кормящий ландшафт», которые во многом и определяют её самобытность. Например, русская (евразийская) цивилизация сформировалась в зоне взаимодействия леса и степи на равнинах, в умеренно холодном климате, а исламская (ближневосточная) – в засушливом регионе, для которого характерно взаимодействие пустынь, населённых кочевниками-скотоводами, и речных долин с орошаемым земледелием. Европа – это приморская территория с влажным умеренным климатом, пригодная для интенсивного земледелия; Китай – зона муссонного климата и т.д.

При этом Тойнби противопоставляет детерминизму природных факторов действие принципа «Вызова и Ответа», одно из ключевых положений его теории. Правда, «вызов» может приходиться не только со стороны других человеческих обществ, но и со стороны природы (море, опустынивание, изменение климата и т.п.), но в любом случае его действие не является фатальным. Впрочем, этого, как правило, не утверждают и другие теоретики цивилизационного подхода.

Однако главным для судьбы каждой цивилизации, по Тойнби, является её взаимодействие с внешними силами, на вызов которых определённое общество и даёт ответ. Так, появление ислама стало ответом на вызов «эллинизма», брошенный «сирийской цивилизации». Индуизм появляется в столкновении индийской цивилизации всё с тем же «эллинизмом» (под которым историк подразумевал не только ту совокупность обществ, которые обычно определяются этим термином, но и период римского господства).

Продолжим мысль Тойнби: определённая цивилизация может выстоять в борьбе с соседями, сохранив прежний «проект», может выстоять, заменив один «проект» другим

(например, русский монархический проект – коммунистическим), но может и рухнуть, не став при этом частью другой цивилизации, а лишь «питательной средой» для неё. Как, например, Индия в своё время стала добычей сначала мусульманских завоевателей, а потом европейских колонизаторов.

Меняется и соотношение сил между отдельными народами внутри цивилизаций: например, форпостом Запада против России до определённого момента были Польша и Швеция, против арабов-мусульман – Испания, против Турции – Дунайская империя Габсбургов. Потом в качестве лидера их сменила наполеоновская Франция, позже кайзеровская и гитлеровская Германия, но и она была разгромлена, в результате чего на первый план вышли англосаксонские страны.

Однако в другом аспекте своей теории скорее прав Тойнби: он не признавал «органическую» метафору в отношении цивилизации, сторонниками которой были Данилевский, Леонтьев, Шпенглер и Гумилёв (среди русских мыслителей однозначно отрицал представление об обществе как «организме» Н.Ф. Фёдоров). «Освальд Шпенглер, – пишет историк, – утверждает, что цивилизацию можно сравнить с организмом, а значит, она проходит периоды детства, юности, зрелости и старости. Но... общества не являются организмами, с какой бы стороны их не рассматривали... они представляют собой основу пересечения полей активности отдельных индивидуумов, энергия которых и есть та жизненная сила, что творит историю общества».

Отсюда его отрицание «естественной продолжительности» жизни этих социальных «организмов»: «Догматически твердить вслед за Шпенглером, что каждому обществу предопределён срок существования, столь же глупо, как и требовать, чтобы каждая пьеса состояла из одинакового числа актов».

Отметим, что при этом «органическая» метафора сохраняется у Тойнби, когда он рассуждает о преемственности между цивилизациями: скажем, «эллинистическая» (греко-римская) выступает как «родительская» по отношению к Западной и Православной. Кроме того, Тойнби, при всём своём негативном отношении к детерминизму, всё же выделяет в жизни каждой цивилизации «неизбежные» этапы. При этом он вводит терминологию, позже использованную Л.Н. Гумилёвым, в частности, «надлом» и следующее за ним «бабье лето» (у Гумилёва это «инерционная фаза» в жизни этноса) – «последний всплеск тепла перед сыростью осени и холодом зимы»: именно на этой стадии формируется «универсальное государство».

В отношении исламского мира Тойнби в разное время высказывал разные точки зрения, представляет ли он собой единую цивилизацию или две – арабскую и иранскую. Иллюстрацией последнего мнения стала «шиитская революция» в Иране на рубеже XV-XVI вв., установившая власть Сефевидов. Однако её скорее можно сопоставить с почти одновременной «протестантской революцией» в Западной Европе, которая, не разделив Западную цивилизацию на две самостоятельных (что вряд ли возможно), создала в центральных областях данной цивилизации, не соприкасающихся с внешними противниками, своего рода «антисистему».

XVI век с точки зрения сопоставления локальных цивилизаций вообще один из интереснейших. Если мы от Ирана, ставшего шиитским, двинемся дальше на восток, то достигнем Индии, где в то же время формируется государство Великих Моголов – межцивилизационная «химера», созданная представителями ислама на территории другой – индуистской – цивилизации, хоть и со значительным количеством мусульманского населения.

Аналогичный процесс тогда же происходит и в славянском мире, где католическая Речь Посполитая охватывает территории православной цивилизации. Как в государстве Моголов неизбежно появляется синкретическая религия Акбара, пытающаяся соединить элементы ислама и индуизма (а несколько раньше на этом же «фронтире» вырастает сикхизм), так и в Речи Посполитой появляется униатство. Западная Украина, противопоставившая себя как православной России, так и католической Польше, в этом смысле аналогична сикхскому Пенджабу.

Если же мы от Ирана и Германии двинемся в юго-западном направлении, то обнаружим в обоих случаях «священные» (соответственно, для мусульман и католиков), но политически раздробленные и несамостоятельные на тот момент территории – Аравию (с Меккой) и Италию (с Римом). Таким образом, без всяких натяжек мы находим между локальными цивилизациями структурные сходства.

Итак, в соответствии со всеми этими поправками к схеме Тойнби даём следующую периодизацию мировой истории последних трёх тысячелетий с цивилизационной точки зрения:

1) Период классических этнических миров, который заканчивается около 500 г. до н.э. с появлением первой империи, претендующей на всемирность, – Персидской.

2) Период разрушения этнических миров сменяющимися друг друга глобальными империями, который завершается на рубеже новой эры установлением господства Римской империи в пределах средиземноморской Ойкумены. По символическому совпадению, именно в этой временной точке происходит рождение Иисуса Христа как предвестие начала новой эпохи.

3) Первый глобализм, Римская империя господствует над Ойкуменой и постепенно разрушается, сначала изнутри,

а потом извне. Это происходит ещё через полтысячелетия, к 500 г. н.э.

4) Формирование классических цивилизаций на основе определённых мировых религий – Западной (католической), Исламской, Православной, Индуистской, Китайской (на основе буддизма махаяны, пусть и в сочетании с более ранними местными традициями). Этот период завершается приблизительно к 1000 г. с крещением Руси и Болгарии в православие, Польши и Венгрии в католичество.

5) Расцвет классических цивилизаций (1000-1500 гг.). Этот период осложнён попытками экспансии каждой цивилизации за свои естественные границы (крестовые походы, мусульманские вторжения в Индию и т.д.), а также попыткой создания межцивилизационной Монгольской империи, однако в целом баланс сохраняется.

6) Экспансия Запада (1500-2000 гг.), начавшаяся с Великих географических открытий. Разрушение классических цивилизаций и мутация самого Запада в глобальное сверхобщество. Поиск другими цивилизациями своих ответов на западный вызов.

7) Установление глобализма с крушением Советского Союза. США и Евросоюз как новый вариант Римской империи, во многих аспектах напоминающий «оригинал».

Таким образом, к сформировавшимся цивилизациям мы относим: Западную (Западнохристианскую); Православную (Русско-Евразийскую); Исламскую (Ближневосточную); Индийскую (Индуистскую); Китайскую (Дальневосточную).

Подчеркнём, что названия цивилизаций достаточно условны и могут заменяться другими. Именно об этом говорит Тойнби, определяя Западную цивилизацию, первым универсальным государством для которой стала империя Карла Великого: «Поскольку определение “франки” не является точным... есть смысл восстановить название “Запад-

ное христианство”. Против этого можно возразить, что со времён Реформации религиозная лояльность стала не только основным мотивом разнообразных социальных, политических, экономических и культурных движений, но и признаком дифференциации. Поэтому, видимо, целесообразней опустить слово “христианство” и говорить о “Западе”, “западном мире” или “западном обществе”».

Однако каждая из цивилизаций формировалась и осознавала себя именно в противопоставлении соседям («мы и они»). «Каждое из этих обществ, – пишет Тойнби, – было убеждено в том, что оно единственное цивилизованное общество в мире, а остальное человечество – варвары, неприкасаемые или неверные». Эта идея была характерна не только для Запада или Исламского мира, но в той или иной степени и для Китая, и для Индии, и для России с её предшественницей – Византией.

Противопоставление цивилизаций друг другу обладает удивительной устойчивостью: например, географическая граница между сферами распространения православия и католицизма в Восточной Европе практически неизменна уже тысячу лет, несмотря ни на какие политические потрясения. (Войны Болгарии, а позже Сербии против Византийской империи можно рассматривать как борьбу за власть внутри православного мира, претензии болгарских царей и сербских королей на императорское достоинство).

В частности, на эту конфессиональную границу почти не повлияло османское завоевание Византии и её соседей, которое привело к исламизации Малой Азии. Тойнби писал: «Массовое культурное и религиозное отступничество крестьян говорит о том, что задолго до того, как на исторической сцене появились турки, крестьянство Византии уже было полностью отчуждено не только от политического режима, но и от православно-христианской цивилизации в

целом». Однако это проявилось лишь по «азиатскую» сторону Босфора, не затронув Балканы (за исключением Албании и Боснии, о которых разговор особый), что, видимо, свидетельствует именно о существовании естественной цивилизационной границы между Евразией и Ближним Востоком.

Тойнби рассматривает в качестве недоразвившихся отдельных цивилизаций также норманнскую Скандинавию, кельтский «Дальний Запад» и даже цивилизацию средневековых городов-коммун Италии и Германии, но мы склонны считать их (как и упомянутое арианство) лишь «проектами», потерпевшими поражение во внутренней борьбе в рамках одной Западной цивилизации. В нашей Евразии такими проектами были Хазарский и Золотоордынский, основанные соответственно на иудаизме и исламе и уступившие православному Русскому проекту, который базировался на более экономически эффективном земледельческом хозяйстве, «обращающем степь в поле».

Однако можно назвать также Индокитайскую цивилизацию, о которой Тойнби не упоминает. Религиозной основой её становится буддизм тхеравады (в противовес махаянистскому буддизму Китая и индуизму Индии, хотя в течение многих веков обе эти религии боролись с тхеравадой за влияние на полуострове). Таким образом, в период классического средневековья эта цивилизация осознала себя как отличную и от Китайской, и от Индийской, однако она находилась под слишком сильным влиянием своих великих соседей и не смогла охватить всё пространство, на которое потенциально претендовала, оставшись на данный момент в границах пяти не слишком крупных государств.

Что касается Африки, то зачаток самостоятельной африканской цивилизации мы можем видеть в монофизитской Эфиопии, которая столь же резко противопоставила себя наступающему с севера исламу, а позже – Западу. Однако

она не смогла охватить даже непосредственно прилегающих территорий Восточной Африки, не говоря уже о Западной Африке, значительная часть которой была исламизирована к концу средневековья. Впрочем, исламу противостояли народы побережья Гвинейского залива со своей самобытной культурой, в частности, йоруба, государства которых также можно рассматривать как зародыш ещё одной не успевшей развиться цивилизации.

Если глобализация (как современная, так и эллинистически-римская) разрушает этнические миры, превращая их в аморфную массу, то формирование цивилизаций позволяет эти миры сохранить, объединив их общей сверхидентичностью без уничтожения локальной и национальной идентичности. Это, кстати, модель и для будущего объединения человечества без разрушения культурной самостоятельности составляющих его цивилизаций.

Средиземноморская Ойкумена двухтысячелетней давности структурно напоминает современный мир, где роль Греции исполняет Западная Европа, а роль Рима – США. Об этом пишет сам Тойнби: «Время Александра Великого было своего рода рубежом, положившим начало новой эллинистической истории, что почти в точности соответствует, с точки зрения современного историка, периоду перехода от средневековья к новому времени».

На этапе сформировавшегося глобализма происходит перетекание человеческих масс «внешнего пролетариата» с периферии в центр: в Римской империи это были в основном рабы, сейчас – мигранты. Упадок деревни сопровождается ростом паразитических мегаполисов. На фоне демографического кризиса метрополии в её глубинах формируются новые народы: например, современные итальянцы в большей степени являются потомками сирийских и североафриканских рабов, чем собственно римлян. Возможно, такая же

судьба ждёт и современную Европу, где потомки мигрантов постепенно сольются с коренным населением.

В рамках римской глобализации формируется «внутренний пролетариат» (обездоленные), который и создаёт христианство как новую мировую религию (поначалу – наряду со множеством разнообразных «новых религиозных течений», что, опять-таки, сближает первую глобализацию с нынешней). Точно так же в ходе современной глобализации в её ядре – Западной Европе – внутренний пролетариат (пролетариат как в метафорическом, по Тойнби, так и в буквальном, классовом смысле слова) создаёт марксистские идеи. Однако коммунистическая идея в её марксистской форме перехватывается, как в прошлый раз христианство, пролетариатом внешним.

«В XX столетии, – пишет Тойнби, – классовая война, первоначально преследующая экономические цели и направленная против буржуазии, получила название борьбы за “коммунизм”, иными словами, это была борьба за “коммуну”, объединяющую общину, справедливо распределяющую земные блага. Так Евхаристия обернулась коммунизмом».

Впрочем, в античности мы видим и более прямую аналогию коммунистическим движениям – это восстание Аристоника против римских завоевателей в Пергаме. Аристоник провозгласил своё государство Гелиополисом (Городом Солнца), царством справедливости и социального равенства. Таким образом, антиглобалистское движение, очевидно, с неизбежностью принимает коммунистические формы, независимо от исторической эпохи.

Теперь непосредственно обратимся к трактовке Арнольдом Тойнби русской истории. Россию он рассматривал как обретшее самостоятельность «заморское» продолжение Православной (Византийской) цивилизации. Одной из важнейших её миссий становится преобразование степного

ландшафта, где господствовали кочевники, в ландшафт земледельческий с оседлым населением. «Казачи, одержавшие эту беспрецедентную победу, – пишет историк, – были пограничниками русского православия», являясь также «полумонашеским военным братством».

На определённом этапе, утверждает Тойнби, миссию создания «неномадического государства» на евразийских просторах могла взять на себя и другая сила: «Если бы история отвела Тимуру больший срок для осуществления его имперских планов, то, возможно, бассейн Окса – Яксарта, а не бассейн Волги стал бы ядром империи, границы которой совпадали бы с территорией нынешнего Советского Союза».

В XV-XVI вв. образуется «Московское универсальное государство», которое сразу столкнулось с форпостами Запада – объединёнными Польшей и Литвой, создавшими Речь Посполитую, и Швецией. Идеологическим основанием этого государства после падения Константинополя стало представление о Москве как «Третьем Риме». «Русские, – пишет историк, – не были узурпаторами, бросающими вызов живым владельцам титула. Они остались единственными наследниками». Данная концепция, противопоставляющая Россию Западу, была унаследована от византийских греков, в глазах которых «западные христиане стали схизматиками», а позже проявилась как в славянофильстве XIX в., так и в русском коммунизме века двадцатого.

Дальнейшие события русской истории Тойнби трактует довольно противоречиво. С одной стороны, Пётр I проводит «вестернизацию», в результате которой происходит расширение границ Западного мира «до границ Маньчжурской империи», превращая Россию «из русско-православного универсального государства, верящего в свою исключительную миссию, в динамическое локальное государство, составной элемент европейской системы». То есть Тойнби здесь

фактически допускает, что деятельность одного лидера может поменять цивилизационную идентичность огромной страны, и не просто страны, а государства-цивилизации, каковым является Россия.

Однако эту же петровскую вестернизацию историк тут же называет «контрударом, искусно нанесённым западному миру Петром Великим». А в другом месте характеризует Петра как «второго основателя универсального государства» для «русской ветви православия», что явно противоречит тезису о включении России в Западный мир. В любом случае, по нашему мнению, Тойнби явно преувеличивает размах петровских реформ и недооценивает их национального характера, который под внешними западными формами сохранил и даже возродил старые принципы «служилого государства».

После успехов России в противостоянии Западу, достигнутых в начале XIX в., начинает выявляться её технологическое отставание. Это «подтверждало недостаточность петровских реформ для успешного противостояния быстро индустриализирующемуся миру. Ответом явилась русская коммунистическая революция». «Марксизм, – полагает Тойнби, – появился как форма западной футуристической критики индустриальной западной жизни, тогда как романтизм атаковал индустриализм с архаических позиций». Немудрено, что он был воспринят Россией, как и другими странами, нуждавшимися в новой идеологической опоре для противостояния Западу: «Марксизм пришёл в Россию, обещая превратить её в развитую промышленную державу, но не капиталистическую и не западную».

Роль коммунистической идеологии в XX в. – это, помимо прочего, идеологическое оформление незападных цивилизаций для более эффективного противостояния западной экспансии, поскольку она позволила перенести эту борьбу

на почву самого же Запада. По словам Тойнби, «с 1917 г. Запад начал обороняться от идеологического контрнаступления. Оружием, с помощью которого это контрнаступление велось, была идеология западного происхождения, но теперь это оружие направляют незападные руки против Запада».

«С момента коммунистической революции, последовавшей за либеральной революцией в 1917 г., – пишет историк, – Россия бросила Вызов Западу, какого он не знал со времён второй оттоманской осады Вены в 1683 г. ...Под предводительством России коммунизм вознамерился соревноваться с либерализмом за умы и сердца незападного большинства человечества». Это одна из функций коммунистической идеологии, делающая её привлекательной для угнетённых народов Азии, Африки, Латинской Америки. Её сила – в стремлении к избавлению от социального неравенства, «чего свободное предпринимательство никогда не обещало и обещать не собиралось».

При этом Тойнби подчёркивает традиционалистский во многом характер коммунистической идеологии: «приоритет в социальной революции вновь дал России возможность заявить о своей уникальной судьбе, возродив идею, которая уходит корнями в русскую культурную традицию. К славянофилам она перешла в своё время от русской православной Церкви». Правда, Тойнби в то же время подчёркивает западное происхождение коммунистической идеи, для которой, по его словам, «в российской традиции не существовало даже предпосылок». Как мы знаем, эти предпосылки были и породили народническую идеологию, которая лишь в силу ряда исторических обстоятельств уступила марксизму.

Однако на практике марксистская идеология оказалась слишком оторванной от корней каждой из конкретных цивилизаций, что и стало причиной её относительной слабости. Развитие коммунистического движения сначала отбросило

религиозные идеи, как бессильные противостоять наступлению западного глобализма: тезис сменил антитезис. Однако тем самым оно выбило собственную духовную опору и в итоге само оказалось бессильным против западной идеологии, в результате чего в конце XX в. произошёл временный триумф Запада.

Следующий же этап – этап синтеза. Современный Китай выходит из ловушки, синтезируя коммунистическую идею с конфуцианскими принципами, чего в СССР так и не произошло по отношению к православию. Кстати, Тойнби прогнозировал, что именно Китай «может преподнести миру дар», соединив «западный динамизм с традиционной китайской стабильностью». По его словам, «не исключено, что русский залп в форме коммунизма покажется нам чем-то несущественным, когда гораздо более мощные цивилизации Индии и Китая в свою очередь ответят на наш западный Вызов».

Желательным будущим современной западной цивилизации, по Тойнби, могло бы стать её «служение христианству и трём другим высшим религиям в качестве объединяющего начала» (под «высшими» религиями понимаются, помимо христианства, также ислам, буддизм и индуизм). «Духовное прозрение, обретенное через страдание, – пишет историк, – могло бы привести их к признанию друг друга и созданию внутреннего единства при сохранении многообразия». Но до этого ещё далеко, и «в секуляризованном западном мире XX в. симптомы духовного отставания очевидны».

Учитывая всё вышесказанное, можно поспорить с тем мнением, что формационный подход является более универсальным и позволяет видеть всю мировую историю, цивилизационный же уделяет внимание «частным случаям». Как раз наоборот, именно взаимодействие отдельных цивилизаций, их столкновения и осознание себя в ходе этих столкновений, и составляют основное содержание истории.

Для последнего полутысячелетия таким содержанием является экспансия Запада как вызов другим мировым цивилизациям, в результате которого они либо разрушаются (не став при этом частью Запада, что невозможно в принципе), либо вырабатывают ответ на этот вызов. В частности, для Российской цивилизации таким ответом стало появление в XX в. «русского коммунизма».

Все эти важные составляющие мировой истории были отражены в концепции английского историка А.Дж. Тойнби, который смотрел на мир «изнутри Запада», но смог подняться над западной ограниченностью и внести определяющий вклад в развитие цивилизационного подхода.

2024

АНАРХИЯ И СЛАВЯНСКАЯ ИДЕЯ. 210 ЛЕТ М.А. БАКУНИНУ

Русская идея, представленная именами десятков выдающихся мыслителей разных эпох, явление очень многообразное. Среди её корифеев – сторонники различных идеологий, которые обыватель, живущий готовыми идеологическими штампами, считает «несовместимыми».

На практике же русская идея вырабатывалась и «левыми», и «правыми», и консерваторами, и революционерами, в том числе и представителями самого крайнего революционного направления, каким считается анархизм. Некоторое время назад мы уже разбирали взгляды одного из самых выдающихся его представителей – П.А. Кропоткина. Сегодня же речь пойдёт об его предшественнике – Михаиле Александровиче Бакунине (1814-1876), 210 лет со дня рождения которого отмечается 30 мая.

В наше время идеи анархизма, известные с XIX века, претерпели причудливые изменения и ассоциируются с такими признаками современного западного общества, как феминизм, интересы «гендерных меньшинств», борьба с национальными и прочими «предрасудками». Однако классический анархизм был идеологией во многом традиционалистской – не менее традиционалистской, чем то, что сегодня обычно называется «традиционализмом». Сторонники последнего берут в качестве своего идеала ту или иную форму классового, кастового, в целом иерархического общества, хотя эта форма существования человечества является отнюдь не изначальной, а достаточно поздней. А «безгосударственное» состояние общества – это его обычное, нормальное состояние на протяжении многих тысячелетий до образования первых государств.

Общественная мысль во все эпохи преимущественно рассматривала государство лишь как неизбежное, часто необ-

ходимое, но всё же зло, а идеалом считала самоуправляемое общество свободных людей, которым не нужен внешний «регулятор». Вопрос состоял лишь в том, является ли этот идеал достижимым или навсегда останется несбыточной мечтой. И если он достижим – то когда именно. Не является исключением здесь и русская мысль. Более того, отрицательное отношение к государству – одна из характернейших её черт. Однако эта особенность, как единство противоположностей, соотносится с другой идеей – державности и величия России как мощного государства. И это нормально, потому что вся человеческая жизнь и состоит из диалектических противоречий, без которых не было бы развития.

Так или иначе, анархические идеи для России являются столь же традиционными и национальными, как и внешне противоположные им идеи консервативные и государственнические. Н.А. Бердяев, который в своей книге «Русская идея» посвятил анархизму отдельную главу, отмечал, что анархические течения уходят корнями в русский раскол XVII века: «Уход из государства оправдывался тем, что в нём не было правды, торжествовал не Христос, а антихрист».

По словам философа, «славянофилы пытались соединить идею самодержавного монарха с идеей русского принципиального анархизма. Но эта попытка не удалась, у их детей и внуков победила монархическая государственность против анархической правды». Наибольшим анархистом среди славянофилов Бердяев называет К.С. Аксакова, который писал: «Государство, как принцип, – зло», «государство по своей идее – ложь», а «православное дело и совершаться должно нравственным путём, без помощи внешней, принудительной силы». Об этом говорил и сам Бакунин, который в письме А.И. Герцену отмечал, что молодой Аксаков был «врагом петербургского государства и вообще государственности, и в этом отношении он даже опередил меня».

«Монархизм славянофилов», в частности, А.С. Хомякова, Бердяев характеризует как «анархический»: он «происходил от отвращения к власти»: «Государственная власть есть зло и грязь. Власть принадлежит народу, но народ отказывается от власти и возлагает полноту власти на царя. Лучше, чтобы один человек был запачкан властью, чем весь народ». Такой же анархизм в скрытом виде мыслитель видит даже у Достоевского (особенно в «Легенде о Великом Инквизиторе»).

И, разумеется, в этой же главе об анархизме Бердяев пишет об учении Л.Н. Толстого (подчёркивая, что все ведущие русские анархисты были по своему происхождению высшими аристократами – князьями, графами, столбовыми дворянами). «Религиозный анархизм Льва Толстого, – утверждает философ, – есть самая последовательная и радикальная форма анархизма, т.е. отрицания начала власти и насилия».

У основоположника русского космизма Н.Ф. Фёдорова мы видим образ грядущего общества, уже не нуждающегося в государстве. Этот тип общества, представляющий собой духовное родство всех живущих на земле, обретающее способность к действию благодаря соединению с Богом, он называет «психократией». Однако к этому обществу ведёт долгий путь, связанный, в том числе, и с самодержавной «отеческой» властью. (Отметим, что немецкий философ Фихте, оказавший в своё время определённое влияние на Бакунина, считал, что главная цель государства – воспитание человека в духе свободы).

Идея В.С. Соловьёва о Богочеловечестве – это во многом завуалированное изображение того же «космического» уровня развития человечества. Разумеется, эти идеи сильно отличаются от идей анархистов в буквальном смысле слова, которые требуют отмены государства «здесь и сейчас», но конечный идеал всё же подразумевает безгосударственность.

Кстати, сам М.А. Бакунин не был чужд идей, которые впоследствии легли в основание русского космизма. Ещё в

письме 1836 г. он писал: «земля уже не есть наше отечество, счастье наше – небесное... религия наша – бесконечна... всё освящается ею, всё должно проявлять бесконечное приближение божественного человечества к божественной цели».

Позже он говорил: «Торжество демократии (понятно, не стоит отождествлять это слово в устах автора XIX в. с его сегодняшним употреблением. – Авт.) будет не только количественным изменением – подобное расширение привело бы только ко всеобщему опошлению, – но и качественным преобразованием: новым, живым и настоящим откровением, новым небом и новой землёй, юным и прекрасным миром, в котором все современные диссонансы разрешаются в гармоническое единство». Эта идея преображения мира в ходе революции позже появляется у многих русских мыслителей начала XX века, особенно представителей космизма.

Касаясь преобразования человеком природы, Бакунин писал: «Эта борьба человека, сознательного труженика, против матери-природы не является бунтом против неё или её законов. Он использует полученное им знание этих законов лишь с целью стать сильнее и обезопасить себя от грубых нападений и случайных катастроф... Только познание и самое почтительное соблюдение законов природы делает человека способным, в свою очередь, покорить её, заставить служить его целям и превратить поверхность земного шара во всё более и более благоприятную для развития человечества среду».

Эта мысль также близка идеям Н.Ф. Фёдорова, хотя, конечно, Бакунин не ставит главную «фёдоровскую» задачу достижения бессмертия и воскрешения ушедших поколений. Но в чём-то его идеи даже терминологически перекликаются с тем, о чём писал Фёдоров. Например, как и последний, он употребляет понятие «совершеннолетие» в приложении к обществу: «Мы хотим совершеннолетия народного, а для совершеннолетия действительного нужна наука».

В этой статье мы не будем касаться сложной духовной эволюции Бакунина, прошедшего период увлечения классической немецкой философией, прежде всего идеями Гегеля. Не будем рассматривать и все перипетии его биографии, эмиграции, революционной деятельности, участия в европейских восстаниях, сотрудничества и борьбы с К. Марксом в рамках Интернационала. Нас больше интересуют те аспекты взглядов Михаила Александровича, которые связывают его со «столбовой дорогой» развития русской идеи, пусть и в своеобразном её варианте.

Интересно, что отец М.А. Бакунина, Александр Михайлович, поэт и публицист, предводитель тверского дворянства, был противником «норманнской теории» происхождения русской государственности: варягов он считал славяно-русским племенем, серьёзно интересовался славянским язычеством. Это стремление отстаивать достоинство славянских народов характерно и для Бакунина-сына, несмотря на его идейный разрыв с отцом-монархистом.

По материнской линии М.А. Бакунин принадлежал к роду Муравьёвых, будучи, таким образом, родственником как нескольких декабристов, так и не менее известных российских государственных деятелей. Этот факт проявился и в той части бакунинской биографии, которая связана с нашим городом. Иркутск по праву можно назвать «городом двух анархистов». В разное время здесь жили М.А. Бакунин и П.А. Кропоткин, которые, как известно, лично в своей жизни так и не встретились – ни в России, ни в эмиграции. Бакунин оказался здесь как ссыльный, Кропоткин – как офицер по особым поручениям при губернаторе. Однако оба они волей судьбы стали участниками дела Н.Н. Муравьёва-Амурского, закрепившего за Россией Дальний Восток.

В 1849 г. Бакунин был арестован в Саксонии за участие в Дрезденском восстании. В 1850 г. он был приговорён к смерт-

ной казни, однако казнь не привели в исполнение, а узника передали австрийцам. В Австрии ситуация повторилась: в 1851 г. вместо вновь вынесенного смертного приговора Бакунина передали теперь уже российским властям. Впоследствии он говорил Герцену, что искренне этому обрадовался и что «родные цепи» показались ему легче.

Заключённый в Петропавловскую крепость, Бакунин по предложению Николая I написал свою знаменитую «Исповедь», которая стала достоянием общественности только после Октябрьской революции. Относительно искренности этого документа высказываются разные мнения, но он очень интересен с идеологической точки зрения. Впрочем, «Исповедь» не облегчила положения узника. В 1854 г., в связи с угрозой высадки в Петербурге англо-французского десанта, его перевели в Шлиссельбургскую крепость.

Лишь при новом императоре Александре II, в 1857 г., тюремное заключение было заменено ссылкой, и Бакунин отправился в Сибирь. Первые два года он провёл в Томске, а в 1859 г., благодаря ходатайству его близкого родственника Н.Н. Муравьёва-Амурского, был переведён к нему в Иркутск.

«Сибирь, – писал революционер, – благословенный край, хранящий в себе богатства неиссякаемые, необъятные, великую будущность и представляющий ныне для умственных, нравственных, равно как и для материальных интересов предмет неистощимый». Ещё в Томске Бакунин дал «путёвку в жизнь» будущему учёному, путешественнику и одному из деятелей сибирского областничества Г.Н. Потанину, повлияв, таким образом, и на это идейное течение, в основе которого был федерализм и самоуправление Сибири, что вполне соответствовало взглядам самого Бакунина.

А.И. Герцен писал, что Бакунин видел в Муравьёве-Амурском своего союзника и соратника, «главнокомандующего будущей земской армией», рассматривал его как

потенциального лидера общеславянской федерации («славянского союзничества»). Так или иначе, в Иркутске Михаил Александрович стал активным деятелем прогубернаторской «партии», в отличие от большинства других находившихся здесь политических ссыльных – М.В. Петрашевского, петрашевцев Н.А. Спешнёва и Ф.Н. Львова, декабриста Д.И. Завалишина, которые относились к деятельности Муравьёва-Амурского критически.

В статье «Ответ “Колоколу” от 1 декабря 1860 года» Бакунин выступил против нападок на Муравьёва. «Он, – писал Михаил Александрович, – совершил чудеса... ничтожными средствами, без всякой помощи и поддержки, почти наперекор Петербургу он присоединил к русскому царству огромный благодатный край, придвинувший Сибирь к Тихому океану, и тем впервые осмыслил Сибирь». В этих строках мы видим явное одобрение патриотической деятельности Муравьёва-Амурского, неожиданное в устах убеждённого противника государственности. Но, как известно, на сибирском фронтире и русские революционеры, и участники польских восстаний традиционно становились проводниками общероссийских интересов – если не в политике, то, как минимум, в науке.

Впрочем, после отставки Муравьёва Бакунин всё же предпочёл покинуть Сибирь и вообще Россию, совершив побег через Амур, Японию и США, и после кругосветного путешествия вновь оказался в Западной Европе. Это произошло уже при следующем генерал-губернаторе М.С. Корсакове, который также оказывал покровительство ссыльному анархисту и, более того, породнился с ним: его сестра Наталья Семёновна вышла замуж за брата Бакунина, Павла Александровича.

Всего через год, в 1862 г., в Сибирь на службу – к тому же Корсакову – по собственной инициативе прибыл молодой князь П.А. Кропоткин. Таким образом, два выдающихся теоретика анархизма, противники любой государственности, не-

посредственно работали на укрепление позиций российского государства на его восточных окраинах. И это символический факт, показывающий глубинную русскость этих мыслителей.

Революционные, антимонархические идеи Бакунина были тесно связаны в его представлении с национально-освободительными задачами. Он часто подчёркивал, что Россией «управляет иностранная рука, монарх немецкого происхождения, который не поймёт никогда ни нужд, ни характера русского народа и правление которого... совершенно исключает национальный элемент». Так он говорил в 1847 г., хотя несколькими годами позже предлагал этому же «монарху немецкого происхождения», то есть Николаю I, возглавить славянский союз, направленный против Германии. Это прозвучало в уже упомянутой «Исповеди» (1851), адресованной царю.

Если бы в 1849 г., пишет он, российский император не стал спасать Австрийскую империю от венгерского восстания, а наоборот, поднял бы «славянское знамя», объявил бы себя «царём всех славян», австрийские и прусские славяне «с радостью, с фанатизмом бросились бы под широкие крылья русского орла и устремились бы с яростью не только против ненавистных немцев, но и на всю Западную Европу». (На это царь отреагировал иронической ремаркой на полях: «Не сомневаюсь, т.е. я стал бы в голову революции славянским Мазаниелло, спасибо!»).

Мысли, изложенные в этом тексте, являются ярким примером идей славянского единства. Европу Бакунин, как и его современники-славянофилы, характеризует как гниющую: «Общественный порядок, общественное устройство сгнили на Западе и едва держатся болезненным усилием. ...В Западной Европе, куда ни обернёшься, везде видишь дряхлость, слабость, безверие и разврат» (в этом месте император сделал приписку: «Разительная истина!»). Отсюда Бакунин выводит

и появление в Европе коммунистических идей, как реакции на тяжёлое положение народных масс и как «инстинкта угрожающей заслуженной беды» для высших классов.

Часто высказывается мысль, что слова Бакунина о «гниении Запада», адресованные царю, носили тактический характер. Однако и много позже, в 1870-х гг., он говорил о «политическом и буржуазном западном мире» как «разложившемся», и считал, что его могут опрокинуть две силы – либо «варвары извне» («возможно, славяне, руководимые русскими»), либо «варвары изнутри, пролетариат». Вспомним А. Тойнби с его «внешним и внутренним пролетариатом»!

В «Исповеди» Бакунин писал, что в разгар революционных событий 1848 г. его целью было «действовать в одно и то же время на русских и на поляков, чтобы не дать готовящейся войне сделаться войною Европы против России», «воспротивиться неестественному соединению поляков с немцами против России». В то же время он ставил задачу революционной войны объединённых славян, в том числе и самих русских, против государственной власти Российской империи – так же как и любой другой государственной власти.

Однако главным врагом в его представлениях того времени была Австрийская империя, крупнейшую и наиболее угнетённую этническую группу в которой составляли именно славяне – чехи, словаки, хорваты, сербы, словенцы, поляки и карпатские русины. Эти народы, помимо языкового и исторического родства, объединяет ненависть к немцам: «Энергическое, хоть и неучливое, выражение “проклятый немец”, выговариваемое почти одинаковым образом, производит на каждого славянина неимоверное действие; я несколько раз пробовал его силу и видел, как оно побеждало самих поляков».

Растущее национальное движение австрийских славян Бакунин стремился направить в революционное, социалисти-

ческое русло. В этот период он выступал против, во-первых, компромиссов ряда славянских лидеров – таких, как Ф. Палацкий – с австрийской государственностью (австрославизм), во-вторых, узконационалистических тенденций, которые у них проявлялись, прежде всего у чехов («так что уж не немцы более и не мадьяры притесняли бы славян, но обратно»).

На Славянском съезде 1848 г. в Праге Бакунин призывал «провозгласить и утвердить единство всех славянских племён, соединённых в одно нераздельное и великое политическое тело», то есть выступал с панславистских позиций. Помимо австрийских, он выступал также за освобождение турецких славян. В предложенной им программе говорилось: «Внутренняя война между славянскими племенами должна быть запрещена как позор, как братоубийство». Все споры между ними должен регулировать Славянский совет.

Планы простирались и дальше: «...я надеялся, что мадьярская нация, принуждённая обстоятельствами, уединённым положением среди славянских племён, а также своею более восточною, чем западною, природою, что все молдавы и валахи, наконец, даже и Греция войдут в Славянский союз и что таким образом созиждется единое вольное восточное государство и как бы восточный возродившийся мир в противоположность западному, хоть и не во вражде с оным, и что столицею его будет Константинополь».

Здесь Бакунин вплотную подходит к тематике Н.Я. Данилевского, книга которого «Россия и Европа» будет опубликована через два десятка лет, в 1871 году. Контуры бакунинской федерации в точности совпадали с границами Всеславянского союза, намеченными Данилевским, который также видел в составе этого союза не только славян, но и венгров, румын и греков. Основоположник теории культурно-исторических типов тоже считал, что Россия не должна стремиться к покорению и русификации славян, ей следует выстраивать

с ними союзнические отношения, чтобы создавать противовес объединённой Европе (как сейчас принято выражаться, «коллективному Западу»).

Понятно, что у Данилевского это была не демократическая федерация, как у Бакунина, а союз монархических консервативных государств. Тем не менее, сходство геополитических идей революционера-анархиста и государственника-монархиста налицо. Позже Бакунин регулярно открещивался от «обвинений в панславизме», которые мешали ему организовывать революционное движение на Западе, однако очевидно, что он выступал лишь против монархического варианта панславизма, сторонником же демократического и федералистского его варианта оставался до конца жизни. Как на источник своих общеславянских идей он указывал на идеи декабристов (Пестеля, Муравьёва-Апостола, Бестужева-Рюмина), которые впервые выдвинули «мысль о вольной всеславянской федерации».

В июне 1848 г. в Праге вспыхнуло антиавстрийское восстание, в котором Михаил Александрович принял активное участие. Огромное значение в будущей революции Бакунин, конечно же, придавал России. В «Воззвании к славянам» он писал: «Именно русская демократия своими огненными языками поглотит державу и кровавым заревом осветит всю Европу. Чудеса революции восстанут из глубины этого пламенного океана».

В брошюре «Народное дело России: Романов, Пугачёв или Пестель?» (1862) Бакунин вновь, как когда-то к Николаю I, обращается к императору – теперь Александру II – только уже публично. Избежать крестьянской войны или буржуазной революции, по мнению Михаила Александровича, можно лишь в том случае, если сам царь встанет во главе народного дела и приступит «к коренному преобразованию России в духе свободы и земства».

«Скажем правду; мы охотнее всего пошли б за Романовым, – пишет революционер, – если б Романов мог и хотел превратиться из петербургского императора в царя земского. ... Мы еще потому пошли бы за ним, что он один может совершить и окончить великую мирную революцию, не пролив ни одной капли русской или славянской крови».

В качестве своих требований Бакунин выдвигал следующие: «1. Чтобы вся земля русская была объявлена собственностью целого народа, так чтоб не было ни одного русского, который бы не имел части в русской земле. 2. ... самоуправления народного — общинного, волостного, уездного, областного и наконец государственного, с царем или без царя, все равно и как захочет народ. Но чтоб не было в России чиновничества и чтоб централизация бюрократическая заменилась вольною областною федерацией».

Эта федерация должна была включать Польшу, Литву, Украину, Прибалтику, Закавказье – но только при условии их добровольного согласия. Дальнейшей целью ставилось освобождение совместными усилиями австрийских и турецких славян и создание «Великой и вольной федерации Всеславянской» в дружбе с соседями – венграми («если только они совершенно откажутся от притеснения Славян»), румынами и «даже с греками» (если они забудут свои «византийские мечты»), а также в союзе с Италией.

Альбер Камю писал в «Бунтующем человеке»: «Между прочим, план создания страстно желаемой славянской революционной державы, предложенный Бакуниным царю, был полностью, вплоть до совпадения границ, воплощён в жизнь Сталиным».

По словам Бакунина, будущее зависит от того, захочет ли Александр II «быть русским земским царем Романовым, или Голштейн-Готторпским императором Петербургским»: «Мы не враги и не друзья его, мы друзья народно-русского,

славянского дела. Если царь во главе его, мы за ним. Но когда он пойдет против него, мы будем его врагами». Конечно, серьезной веры в подобные намерения императора у него не было. Брошюра скорее была формой изложения собственных идей, нежели призывом к конкретному адресату.

Во всяком случае, отношение Бакунина к «петербургскому» варианту российской государственности как антинациональному по своей сути было позже, в 1920-е годы, воспроизведено русскими евразийцами, которые именно в этом характере послепетровской монархии увидели ключ к революции 1917 года. Внутри России, помимо собственно революционных движений, он рассчитывал опереться и на старообрядцев, притесняемых официальным православием, к которым евразийство также относилось с симпатией.

Объективно не только русское или в целом незападное, но и европейское революционное движение как в XIX, так и в XX вв., борясь против капитализма, выступало против самой сути современного Запада как глобального новообразования, основанного на вытягивании ресурсов из всего остального мира (чем, по сути, и является капиталистическая система). И, таким образом, оно являлось естественным союзником антизападных национально-освободительных движений в странах Азии, Африки, Латинской Америки.

Ф.М. Достоевский (имея в виду Белинского, Герцена и, конечно, не в последнюю очередь – Бакунина) писал в знаменитой статье «Мой парадокс» из «Дневника писателя»: «...именно самые ярые-то западники наши, именно борцы-то за реформу и становились в то же время отрицателями Европы, становились в ряды крайней левой... И что же: вышло так, что тем самым сами и обозначили себя самыми ревностными русскими, борцами за Русь и за русской дух, чему, конечно, если б им в свое время разъяснить это, — или рассмеялись бы, или ужаснулись».

«Как удивился бы он (Белинский), – продолжает писатель, – если б те же славянофилы сказали ему тогда, что он-то и есть самый крайний боец за русскую правду, за русскую особь, за русское начало, именно за всё то, что он отрицал в России для Европы, считал басней, мало того: если б доказали ему, что в некотором смысле он-то и есть по-настоящему консерватор, — и именно потому, что в Европе он социалист и революционер?»

Напротив, те русские в Европе, которые примыкали к «крайне правым», пишет далее Достоевский, переходили в католицизм и «становились разрушителями России, врагами России! Итак, вот что значило перемолотся из русского в настоящего европейца, сделаться уже настоящим сыном цивилизации». Таким образом, «европеец Белинский, отрицавший в то же время Европу, оказался в высшей степени русским, несмотря на все провозглашенные им о России заблуждения, а коренной и древнейший русский князь Гагарин, став европейцем, нашел необходимым не только перейти в католичество, но уже прямо перескочить в иезуиты. Кто же, скажите теперь, из них больше друг России?»

Правда, когда мы говорим о Бакуanine, этому тезису Достоевского противоречит его позиция, связанная с поддержкой польского восстания 1863-1865 гг., носившего явно антирусский характер. Однако всё ли так просто? Для Бакунина польское восстание было важно не само по себе, а лишь как «запал», детонатор для роста революционного движения в славянских странах и далее в Европе в целом. Он не был сторонником восстановления польского государства (тем более в формате «от моря до моря»), хотя бы уже потому, что был противником государственности как таковой. Поэтому он оказывал поддержку польскому восстанию точно так же, как и любому другому восстанию – в Германии, Франции, Италии, Испании или в любой другой точке земного шара.

Бакунин, конечно, не говорил о цивилизационном характере русско-польской борьбы. Более того, убеждённый в славянском единстве, он считал, что Польша служила на западе «защитницей славянских земель то от мирных, то от жестоких цивилизаторских вторжений германской расы». Однако объективно польские восстания связаны с цивилизационным противостоянием, издавна разломившим славянский мир на православную и католическую части. Присоединение к России украинских и белорусских земель, ранее захваченных Польшей, в конце XVIII века, было неизбежным восстановлением справедливости. Однако присоединение в 1815 г., в результате Венского конгресса, собственно польских земель с центром в Варшаве означало выход России за естественные цивилизационные границы. «Царство Польское» стало здесь чужеродным элементом, расшатывающим систему: есть даже версия, что интригами западных держав его специально «внедрили» в состав России, чтобы разлагать её изнутри.

Другой мыслитель, современник и «антипод» Бакунина, монархист-консерватор К.Н. Леонтьев характеризовал польское восстание как «реакционный бунт», а с его точки зрения этот эпитет был скорее положительным: «Взбунтовалась весьма дворянская и весьма католическая Польша против России, искренно увлеченной в то время своим разрушительно-эмансипационным процессом». Более того, Леонтьев считал возможным пожертвовать «бесполезным и отвратительным северо-западом нашим» ради экспансии на юг и восток, с которыми и связано будущее России.

Польша, как страна хоть и славянская, но католическая, то есть принадлежащая к Западной цивилизации, не могла быть органичной частью православной евразийской Российской империи. Поэтому польские восстания, как бы к ним ни относиться с патриотической точки зрения, были абсолютно неизбежны. Чего, конечно, нельзя сказать об Украине и Бе-

лоруссии, на которые претендовало большинство польских инсургентов. Бакунин, хоть и не рассуждал в цивилизационных категориях, интуитивно это понимал и выступал против польских амбиций в отношении этих территорий. В «Исповеди» он отмечал, что ещё в 1840-х годах спорил с польскими революционерами, «особенно же насчёт Малороссии и Белоруссии, которые, по их понятиям, должны бы были принадлежать Польше, по моим же... должны были ненавидеть её как древнюю притеснительницу». Сама же Польша, по его словам, могла «воскреснуть» лишь как крестьянская страна, а не дворянская или буржуазная.

Революционные идеи у Бакунина тесно связаны с патриотическими. В брошюре «Кнута-германская империя и социальная революция» (1871), написанной после разгрома Франции Пруссией, он на многочисленных примерах показывает антипатриотизм буржуазии. «Соберите всех буржуа Франции, – делает вывод автор, – и спросите их, что они предпочитают: освобождение отечества в результате социальной революции – а в настоящее время не может быть иной революции, кроме социальной, – или его порабощение пруссаками? ...девятьсот девяносто девять тысячных ответят вам, не колеблясь, что предпочитают порабощение».

В противоположность буржуазии, он говорит о патриотизме рабочего класса, парижского пролетариата, который в 1871 г. «хотел и требовал всеобщего вооружения и войны на смерть. И странное явление: за это именно на него обрушилась вся ненависть имущих классов, точно как будто бы им стало обидно, что “младшие братья” (выражение г. Гамбетты) выказывают больше добродетели, патриотической преданности, чем старшие». Это, конечно, напрямую противоречит представлениям о том, что «пролетариат не имеет отечества».

Отчасти это относится и к крестьянам: «Разве крестьяне Франции перестали быть французами? Вовсе нет. Я думаю

даже, что нигде более патриотизм в самом прямом и узком смысле этого слова не сохранил такой силы и искренности, поскольку крестьяне, больше чем все другие слои населения, привязаны к земле, проникнуты её культом, что и составляет основу патриотизма». Но патриотизм крестьян пассивен: они не выступают активно против, в данном случае, прусского нашествия, потому что находятся под идеологическим влиянием буржуазии, для которой, как только что было сказано, важнее подавление пролетарской революции в Париже, чем отпор внешнему агрессору. И пропаганде удалось их «убедить, будто рабочие-социалисты – сторонники раздела земли – только и думают о том, как бы отобрать у крестьян землю».

Рабочие, со своей стороны, более образованны, чем крестьяне, но это приводит к тому, что они этим кичатся и «обходятся с крестьянином свысока, пренебрежительно» (речь, напоминая, идёт о французских рабочих того времени: в отношении русских рабочих, большинство которых сами были выходцами из деревни, такая характеристика едва ли возможна). «Берегитесь, – обращается к ним Бакунин, – как бы им (немцам) не пришло в голову, что их назначение просветить и осчастливить вас, подобно тому, как вы воображаете, что ваша миссия состоит в том, чтобы цивилизовать и осчастливить ваших соотечественников, ваших братьев, французских крестьян. По-моему, как то, так и другое притязание одинаково гнусно, и я заявляю вам, что и в международных отношениях, и в отношениях между классами я всегда буду на стороне тех, кого хотят цивилизовать таким способом».

Таким образом, правящим элитам удалось противопоставить трудящиеся классы друг другу, в то время как спасение Франции (и любой другой страны, Франция тут выступает как «модель») – в совместном выступлении рабочих и крестьян против как иностранных захватчиков, так и «пятой колонны» внутри страны, то есть буржуазии. Рабочие и кре-

стьяне дополняют друг друга: натура земледельца, «не испорченная душной и зачастую отравленной атмосферой заводов и фабрик, не изуродованная аномальным развитием одной какой-нибудь способности во вред другим, остаётся более сильной, более цельной, но зато его ум – почти всегда более отсталым, неповоротливым и гораздо менее развитым, чем ум фабричных и городских рабочих».

Отвечает Бакунин и на другой вопрос: не ведёт ли крестьянская революция, раздел земли между крестьянами «к губительному укреплению принципа индивидуальной собственности»? Ответ его – отрицательный: при уничтожении государства, гарантирующего частную собственность, крестьяне вынуждены будут договариваться друг с другом и восстанавливать общину. Могущество богатых внутри крестьянского общества будет подорвано без соответствующих правовых институтов.

В отличие от многих современных анархистов и других «левых» западного типа, Бакунин не был стеснён догмами политкорректности и мог судить о национальных качествах отдельных народов. Над ним не тяготел догматизированный классовый подход, заставляющий игнорировать национальные различия и особенности. «Национальность, – по его словам, – не принцип: это законный факт, как индивидуальность. Всякая национальность, большая или малая, имеет несомненное право быть сама собой, жить по своей собственной натуре».

В частности, своё противостояние с К. Марксом Бакунин отчасти рассматривал в контексте «еврейского вопроса». Еврейство, по Бакунину, тесно связано с капиталом, потому и марксистский вариант социализма – внутренне буржуазен. По его мнению, «коммунизм Маркса желает мощной централизации государства, а там, где есть централизация государства, сегодня должен иметься Центральный банк государства,

а там, где подобный банк существует, паразитирующая нация евреев, спекулирующая на работе народа, всегда найдёт средства к существованию...»

Евреев он рассматривал как элемент порядка, укрепления авторитаризма и государственности (в противовес суждениям «крайне правых», видящих в евреях как раз непременных революционеров, «фермент», разъедающий любое упорядоченное общество): «Они, естественно, испытывают отвращение к неистовству народных масс и совершенно не являются анархистами». В этом отношении евреи, по Бакунину, близки немцам, и оба этих народа он, как правило, упоминает в тесной связке («Евреи стали чем-то вроде представителей и носителей немецкой цивилизации, немецких порядка, дисциплины и государства» в Восточной Европе).

Однако гораздо больше страниц своих обличений Бакунин посвящает не евреям, а именно немцам. «Немцам и по преимуществу немецким чиновникам и офицерам, – пишет он в книге «Государственность и анархия», – было предоставлено решить задачу, кажется, неразрешимую: соединить образование с варварством, учёность с лакейством... Немецкие бюргеры это знают и, зная это, патриотически сносят от них всевозможные оскорбления, потому что узнают в них свою собственную природу». Или, в более сжатой афористичной форме: «Немец ...создан в одно и то же время для рабства и для господства».

Бакунин предсказывает неизбежную в будущем войну между Германией и Россией. В «Кнута-германской империи...» он указывает на русофобию немцев, не исключая и немецкий пролетариат, и самих немецких революционных демократов. Причём, по Бакунину, им действительно есть за что быть недовольными Российской империей: например, Пётр III в 1762 г. спас Фридриха Великого и Пруссию от разгрома, в 1807 г. Александр I также спас Пруссию от полного уничто-

жения, что и привело в итоге к формированию тиранической Германской империи. Однако в 1813 г. русская армия пришла в Берлин как освободительница, а в дальнейшем не столько Россия оказывала негативное влияние на Германию, насаждая там «реакцию» (как об этом писали немецкие социал-демократы, включая К. Маркса), сколько наоборот, немецкое влияние в России укрепляло самодержавно-бюрократический режим. К счастью для нас, говорит Бакунин, эта германская «цивилизация не проникла дальше официальной России, в народ».

Германия же «сама произвела, воспитала и исторически развила в себе все элементы своего нынешнего рабства». Это «воспитание» Бакунин прослеживает с эпохи средневековья (от Ливонского и Тевтонского орденов, на которые «была возложена миссия подготовить величие и могущество будущей кнуто-германской империи путём вооружённой пропаганды католицизма и германизма») и до современного ему немецкого либерализма. (Здесь, дополняя Бакунина, в полусутопливом порядке можно даже заметить, что в самом слове «Германия» при желании нетрудно прочесть корни «герр» – господин – и «мания», то есть, в конечном счёте, ницшеанскую «волю к власти»).

Правда, в «Исповеди» Бакунин, вопреки более поздним высказываниям, именно немцев характеризует как «анархистов»: «Плод протестантизма и всей политической истории Германии – анархия есть основная черта немецкого ума, немецкого характера и немецкой жизни: анархия между провинциями, анархия между городами и сёлами... анархия, наконец, в каждом немце, взятом особенно, между его мыслью, сердцем и волею» (заметим, что здесь теоретик анархизма парадоксально рассматривает анархию как явно «отрицательное» качество). Однако это писалось, во-первых, в адрес царя (хотя в целом в «Исповеди» Бакунин своих убеждений

не скрывал), во-вторых, писалось в начале 1850-х годов, когда до объединения Германии и превращения её в сильную милитаристскую державу было ещё далеко.

Напротив, для славян Бакунин постоянно подчёркивает их негосударственные, анархические качества, их историческое свободолобие: «Славяне никогда не были расой завоевателей, и, следовательно, у них никогда не было ни политического чувства, ни устремлений». Причём эти качества проявились у них на самых ранних этапах истории: военно-политические связи между отдельными общинами, неизбежно возникавшие в целях борьбы с внешними агрессорами, так же быстро и распадались. Яна Гуса он называет «великим славянским реформатором» и считает, что начатое им движение – «это был победоносный протест против немецкого деспотизма, против аристократически-буржуазной цивилизации немцев; это было восстание древней славянской общины против немецкого государства». Антигосударственный характер носили и восстания Малороссии против польской шляхты, и восстания поволжского крестьянства под предводительством Разина и Пугачёва, в этот же ряд Бакунин включает и самоорганизацию русского народа в 1612 г., которая позволила выйти из Смуты.

Михаил Александрович делает вывод, что славяне, «мирные, сельские и социалистические по своей природе», объективно «оказываются солидарными с основными чаяниями пролетариата Европы». Это позволяет рассматривать славян как «главный исторический народ» на данном этапе, поскольку именно в них выразился главный интерес эпохи, её суть. Подобно тому как в период средневековья первенствовали немцы, французы, испанцы и другие католические народы, в период роста буржуазной цивилизации эта роль перешла к англичанам, голландцам и американцам, а в конце XVIII в. на первое место вновь вышла Франция, предпринявшая гран-

диозную «политическую» революцию, на новом этапе революции социальной главная роль может принадлежать славянским народам.

С этими представлениями отчасти связано и идейное противостояние Бакунина с Марксом: последний видел в качестве передовых стран на пути революции Германию, Англию, США, то есть германские государства с ведущей ролью пролетариата, для Бакунина же ведущими были крестьянские (романские и славянские) страны – Россия, Италия, Испания. По словам русского революционера («Письмо интернационалам Болоньи»), «идея пангерманского государства, подчиняющего более или менее всю Европу господству немецкой расы, которую они считают призванной возродить мир, – эта мысль, губительная для свободы и смертельная для латинской и славянской расы, старается сегодня полностью подчинить себе руководство Интернационала. Этой чудовищной претензии пангерманизма мы должны противопоставить союз латинской и славянской расы...»

В другом месте («Государственность и анархия») он пишет: «Для коммунистов или социальных демократов Германии крестьянство, всякое крестьянство, есть реакция». Действительно, позже российские ортодоксальные марксисты (Плеханов, меньшевики), как мы знаем, не приняли идею союза рабочего класса с крестьянством, а потому не приняли и Октябрьскую революцию. Позже это идейное течение проявилось в троцкизме, затем в возрождённом «антисоветском марксизме» 60-80-х годов.

К. Маркса Бакунин характеризовал как «авторитарно, централистически настроенного коммуниста», который, правда, в целом «хочет того же, чего хотим мы: полного торжества экономического и социального равенства, – но в государстве и при посредстве государственной власти». Хотя, как мы знаем, марксизм также не видит в государстве своего «идеала»:

на стадии коммунизма государство должно отмереть естественным путём.

Впрочем, а авторитаризме Бакунин упрекал не только немецких, но и французских социалистов: «все социалисты, за исключением одного (т.е. Прудона – Авт.), до 1848 года питали общую страсть к регламентации. Кабе, Луи Блан, фурьеристы, сен-симонисты – все были одержимы страстью поучать и устраивать будущее». События же революции 1848 г. (разгром пришедшей к власти буржуазией рабочего движения) подорвали веру в государственный социализм и расчистили путь социализму анархическому, представителями которого стали Прудон и сам Бакунин.

Крайне скептически относился Бакунин к буржуазной демократии и всеобщему избирательному праву: «в обществе, где над народом, над трудящейся массой экономически господствует меньшинство, владеющее собственностью и капиталом, как бы ни было или как бы ни казалось свободно и независимо в политическом отношении всеобщее избирательное право, оно может привести только к обманчивым и антидемократическим выборам, совершенно не соответствующим потребностям, побуждениям и действительной воле населения». Крестьян и пролетариев «никогда не удастся оградить... от пагубного влияния, естественного господства всевозможных представителей привилегированного класса».

Говоря о будущем западных государств, Бакунин писал: «образование крупных военных диктатур, очевидно, последнее слово, последняя логическая фаза исторического принципа государства; и можно быть уверенным, что пока остаются государства, военная диктатура, царство научно организованной и грубой силы, замаскированной или нет конституционными институтами... постоянно будет присутствовать в Европе». Можно не соглашаться с его выводом о неперемнной связи государственности и тирании, но нельзя не отметить

историческую прозорливость этих строк: здесь предсказано как явление фашизма, так и современный вариант западного общества, объединённого в милитаризованные сверхгосударства типа ЕС и НАТО.

Н.А. Бердяев писал в «Русской идее»: «Анархизм Бакунина есть также славяно-русский мессианизм. В нём был сильный славянофильский элемент. Свет для него придёт с Востока. Из России пойдёт мировой пожар, который охватит мир». И в этом отношении Бакунин, конечно, является предшественником «скифов» революционной эпохи, Блока, Есенина, Хлебникова, а потом и левых евразийцев.

Бакунин был сторонником крестьянского, общинного социализма, представителями которых в Европе являлись в первую очередь славянские и романские народы. Его русский революционер противопоставлял германскому пролетарскому социализму: а пролетариат – это общественный класс, прошедший через разрушение традиционного общества (общины), через отчуждение и бездну индивидуализма. Крестьянство же сохранило первичные общинные формы жизни, для него социализм – не изобретение теоретиков-интеллигентов, а естественное состояние, достичь которого мешают лишь внешние препятствия в виде эксплуататоров – будь то дворяне, чиновники, капиталисты, кулаки или (как полагал Бакунин и его сторонники) само государство.

Выделяя характерные черты мировоззрения русского крестьянства, Бакунин указывал, во-первых, «всенародное убеждение, что земля, вся земля, принадлежит народу», во-вторых, «что право на пользование ею принадлежит не лицу, а целой общине, миру, разделяющему её временно между лицами», в-третьих, общинное самоуправление и враждебное отношение к государству («Государственность и анархия»). Более того, уже совершенно совпадая со славянофилами и почвенниками, он пишет: «...у нашего народа есть

в памяти и в идеале уже один драгоценный элемент для будущей организации, элемент, которого ещё нет у западных народов, – это вольная экономическая община» («Письмо к С.Г. Нечаеву»).

При этом Бакунин, конечно же, понимал, что в этой общинности недостаёт понимания ценности свободы. Но и эту свободу, в отличие от западных идеологов (например, М. Штирнера) он воспринимал в связке с понятием справедливости: «Я могу быть свободным только среди людей, пользующихся одинаковой со мной свободой. Утверждение моего права за счёт другого, менее свободного, чем я, может и должно внушить мне сознание моей привилегии, а не моей свободы. ... Полная свобода каждого возможна при действительном равенстве всех. Осуществление свободы в равенстве – это и есть справедливость». А равенство, в свою очередь, подразумевает коллективизм и взаимопомощь.

На этой почве и формируется народничество как одновременно прогрессистская и традиционалистская, естественная для крестьянской России форма социалистической идеологии. Причём народничество, хоть никогда и не совпадало полностью с анархизмом, было тесно с ним связано – и через Бакунина, и через Кропоткина, и через менее известных теоретиков. Народнические течения в XX в. возобладали во многих странах Третьего мира, где революции, как правило, носили крестьянский и партизанский (сетевой) характер.

Разумеется, в народничестве присутствовали и анти-традиционные мотивы, прежде всего связанные с атеизмом. Однако далеко не все революционеры-народники были атеистами, многие из них, отвергая «официальную церковь», считали себя сторонниками «подлинного учения Христа» (см., например, известное высказывание А.И. Желябова на суде: «православие отрицаю, хотя сущность учения Иисуса Христа признаю»).

Сам М.А. Бакунин был убеждённым атеистом, причём его отрицание христианской религии носило характер, близкий к гностическому. «Для него, – пишет Бердяев, – идея Бога очень напоминала злого Бога – творца мира Маркиона» (современному просвещённому читателю, скорее всего, знаком «божок конечных замкнутых небес» или «хозяин тюрьмы» – образ «демиурга» из «гностических» песен Александра Непомнящего). По мнению Бакунина, «всякий, кто хочет поклоняться Богу, должен отказаться от свободы и достоинства человека. Бог существует, значит, человек – раб». Со стороны Бога запрет на вкушение плодов с дерева познания был «актом ужасного деспотизма», непослушание же Адама и Евы «нас освободило и спасло». Конечно, такое понимание религии и связанной с ней темы свободы очень далеко от христианского.

Однако Бакунин выступал и против искусственного насаждения атеизма, считая, что увлечение антирелигиозной пропагандой характерно для доктринёров, называющих себя «свободными мыслителями», которым хочется «удивить буржуазный мир своим радикализмом и увлечь революционную молодёжь», избегая при этом настоящего революционного дела. Тут-то им и приходит в голову «устремить всю мнимо революционную ярость свою против господ бога». Для настоящих же революционеров занимать народ религиозным вопросом – значит «отвлекать его от настоящего дела, значит изменить его делу» («Государственность и анархия»).

В то же время Бакунин характеризовал русский народ как «наименее религиозный» среди всех «европейских народов». И в этом он пересекается с суждениями К.Н. Леонтьева, хотя, разумеется, два мыслителя относились к этому факту с противоположными оценками.

Отчасти атеизм Бакунина перетекал в пантеизм: он готов был признать существование Бога как единого начала, к ко-

тому сводится природа: «бесконечное единое движение... составляет то, что мы называем жизнью, мировой взаимосвязью и причинностью, природою. Для меня неважно, назовёте вы это Богом, Абсолютом, если вам нравится».

Итак, в мировоззрении М.А. Бакунина, при всех его особенностях как идеолога русского анархизма и народничества, мы можем обнаружить множество черт, роднящих его с мировоззрением представителей другого, «правого» или «консервативного» крыла русской мысли. Это ещё раз доказывает органичность русской революционной традиции как составляющей Русской идеи в целом.

А.И. Герцен, которого с Бакуниным на протяжении всей жизни связывали сложные и неровные отношения, писал, имея в виду славянофилов, с одной стороны, и революционных демократов, социалистов, с другой: «... У них и у нас запахло с ранних лет одно сильное безотчётное, физиологическое, страстное чувство, которое они принимали за воспоминание, а мы – за пророчество: чувство безграничной, обхватывающей всё существование любви к русскому народу, русскому быту, к русскому складу ума. И мы, как Янус или как двуглавый орёл, смотрели в разные стороны, в то время как сердце билось одно».

2024

Содержание

Предисловие	3
Евразийство и вокруг его	4
Служение музам и почве. К 200-летию Аполлона Григорьева	33
Христианский социализм и борьба с западномыслием. К 140-летию Владимира Эрна	48
Константин Чхеидзе – русский грузин, евразиец-космист	60
Данилевский и Кропоткин. Две грани русской идеи	72
Что же такое «Восточная Европа»?	102
Красин в Иркутске и полемика на страницах газеты «Восточное обозрение»	111
Иван Ефремов как представитель русского космизма	121
Евразийство глазами философа	143
Памяти А.Н. Самарина	147
В центре русской цивилизации. 190 лет со дня рождения Д.И. Менделеева	152
Арнольд Тойнби, Россия и цивилизационный подход	181
Анархия и славянская идея. 210 лет М.А. Бакунину	200

Павел Петрович ПЕТУХОВ

**ЕВРАЗИЙСТВО, НАРОДНИЧЕСТВО,
РУССКИЙ КОСМИЗМ**

Обложка и компьютерная верстка
Лазаренковой С.В.

Подписано в печать: 02.07.2024
Формат 60x84 1/16. Усл. печ. л. 14,25.
Печать офсетная. Заказ № 897. Тираж 200 экз.

Отпечатано в ООО фирма «Псковское возрождение».
ИНН 6027024264. 180000, г. Псков, ул. Гоголя, д 6.