

Евразийство: от восточничества к всечеловечности

В январском выпуске «Дневника писателя» за 1881 год Достоевский, стремясь отчетливо и «ответчиво» определить те задачи, которые встают, по его мнению, перед современной Россией, заговорил о приоритете внутреннего развития, о необходимости «оздоровления корней», питающих древо державного и народного целого. Он призывал оставить в покое Европу, относящуюся к России подозрительно и враждебно, не признающую самобытности ее исторического и духовного склада. Европу, которая смешивает универсализм с однородностью, не понимает и не желает принимать иное, меряя народы, что примыкают к ее восточным границам, по своей частной и потому заведомо короткой мерке. Нужно направить творческие силы России на устройство внутригосударственного хозяйства, от земледелия до промышленности, от финансов до железных дорог. И одновременно сменить внешнеполитический вектор, повернувшись лицом к Азии, к огромным пространствам материка, заботясь об укреплении государственного и культурного влияния и на территориях, вошедших в состав российской державы, и на прилегающих землях.

Мы уже привыкли считать очевидной преемственность между этим призывом Достоевского в Азию, подкрепленным суждением писателя о двойственности русской души («русский не только европеец, но и азиат» [11, с. 33]) и платформой сборника «Исход к Востоку» (София, 1921), который объединил на своих страницах статьи четырех молодых мыслителей (филолога Н.С. Трубецкого, экономиста П.Н. Савицкого, философа Г.В. Флоровского, искусствоведа П.П. Сувчинского), положив начало восемнадцатилетней истории одного из самых заметных и крупных – в идеологическом, культурном, общественном смысле – течений русского зарубежья. Да и сами идеологи евразийства, выстраивая постфактум свою духовную генеалогию (славянофилы, А.П. Шапов, Н.Я. Данилевский, К.Н. Леонтьев и др.), включали Достоевского в число предшественников.

На первый взгляд преемственность очевидна. Достоевский призывает направить «взгляд наш на Азию» [11, с. 33], обозначая восточный вектор российской политики, и родоначальники евразийства декларируют этот вектор самим названием сборника – «Исход к Востоку». Достоевский говорит о самобытности исторических и духовных начал, определяющих бытие народного целого, и евразийцы выстраивают образ России как особого историко-географического и этнически культурного единства – Евразии, склад и судьба которой иная, чем у народов Европы. Однако у Достоевского – и это главное отличие его позиции от той, что декларируется в «Исходе к Востоку», – восточничество не отменяет все-



человечности. У писателя движение в Азию не означает разрыва с Европой, не отделяет Россию от европейского человечества китайской стеной: «Нам нельзя оставлять Европу совсем, да и не надо. Это “страна святых чудес”, и изрек это самый рьяный славянофил. Европа нам тоже мать, как и Россия, вторая мать наша; мы много взяли от нее, и опять возьмем, и не захотим быть перед нею неблагодарными» [11, с. 36]. Идя в Азию, Россия лишь временно дистанцируется от Европы, устраняя перекос в отношениях, при котором, как иронически замечает писатель, «мы лезли к Европе поминутно и неустанно, сами напрашивались во все ее дела и делишки» [11, с. 33]. Уделяя внимание восточной своей половине, забытой в угаре рабского европейничанья, она восстанавливает целостность своей исторической и духовной природы. И тем самым готовит почву для будущего влияния не только в Азии, куда приходит с цивилизаторской миссией, но и в Европе – влияния не материального, не внешнего, но духовного, того, о котором Достоевский сказал в знаменитой «Пушкинской речи»: «Стать настоящим русским и будет именно значить: стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и все соединяющей, вместить в нее с братскою любовью всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательно слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону!» [10, с. 148]. И не случайно в главах «Дневника писателя» 1881 года, посвященных движению в Азию, он напоминает о том, как «на пушкинских празднествах в Москве» сказал «одно словцо» «про будущее великое значение в Европе народа русского» [10, с. 36].

Вектор восточнический у Достоевского скрещивался с вектором всечеловеческим, оказывался не равноправным, но подчиненным ему. Восточничество мыслилось притвором храма, всечеловечность – храмовым и алтарным пространством, где служилась литургия истории. Истории, в которой писатель, как и его собратья Н.Ф. Федоров и В.С. Соловьев, видел «работу спасения», приводящую к «братству людей, всепримирению народов, обновлению людей на истинных началах Христовых» [7, с. 49–50].

Иначе обстояло дело у идеологов «Исхода к Востоку». Восточничество было здесь отрицанием всечеловечности. Поворот к Азии сопровождался демонстративным отрясанием праха Европы. И это было закономерно. Главный идеолог начального евразийства Н.С. Трубецкой шел отнюдь не за Достоевским, а за Н.Я. Данилевским, за его концепцией культурно-исторических типов, согласно которой ни о каком всечеловеческом единстве, ни о каком братстве землян не может быть речи, можно говорить лишь о сосуществовании этнически и культурно разнообразных народов на пространстве Земли, подобно тому, как сосуществуют виды в царстве животных. У каждого из этих народов – своя судьба, за другие народы он не ответчик, зосимовского чувства вины и ответственности за всех и за вся испытывать не может, да и не должен.

В книге Н.С. Трубецкого «Европа и человечество» (1920), давшей толчок возникновению евразийства, идея культурно-исторической самобытности оборачивалась замкнутостью и обособлением, не включалась в контекст универсального развития, а противопоставлялась ему. Всечеловечность, которая у Достоевского мыслилась соборным единством народов, Трубецкой был готов приравнять к космополитизму, стирающему духовное и культурное своеобразие наций. Она представляла завуалированную экспансию западничества на русскую почву, лукавством европейской культуры, которая, будучи «лишь созданием ограниченной и определенной этнической или этнографической группы народов, имеющих общую историю», претендует на то, чтобы быть «культурой всего человечества» [42, с. 88]. Да и не только Европа, ни одна страна, по убеждению Трубецкого, не может претендовать на то, чтобы ее исторический

и духовный опыт был признан всеобщим, всечеловеческим опытом, ее миссия стала всечеловеческой миссией.

Последнее утверждение было бы хорошим оружием против шовинизма, против эгоистического самопревозношения народов, против национальной и расовой селекции, если бы не одно «но». Трубецкой, ставя на одну доску культуру Европы и культуры туземных народов, забывал о том, что культура Европы больше, чем просто культура, она неразрывно связана с христианством и именно в качестве носительницы новозаветного идеала значима для народов, входящих в орбиту христианского мира. Тот же Достоевский, критикуя современный Запад, ушедший на путь секулярности, обожествивший комфорт, сделавший ставку на автономную, а значит атомарную личность, никогда не ставил под сомнение христианские корни Европы. И видел в России страну, которая призвана поднять брошенное христианское знамя, явить народам мира образ Христа, который на Западе «искажился и истощился» [5, с. 123], уступив место «князю века сего».

Сама оппозиция «Россия и Запад» у Достоевского несла иной смысл, нежели тот, который в «Исходе к Востоку» будут придавать ей евразийцы. Для Трубецкого это противостояние двух различных цивилизационно-культурных регионов, для Достоевского (как и для его предшественников и духовных братьев И.В. Киреевского, А.С. Хомякова, И.С. Аксакова, Ф.И. Тютчева, Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова и др.) – противостояние двух идеалов, которые несут они миру: «идеала Мадонны и идеала Содомского», царства Христова с его заповедью о любви и единстве и «царства мира сего» с его эгоизмом, соперничеством, борьбой всех против всех. Каждый из этих идеалов универсален, обращен ко всему человечеству, вне зависимости от его культурных и национальных различий, каждый стремится повести за собой народы земли, но универсальность второго – дурная, черная, нивелирующая; универсальность первого – благая, светлая, преображающая. От того же, за каким из этих идеалов будет победа, напрямую зависят, по Достоевскому, и судьбы истории, и конечные судьбы мира и человека.

Что касается Н.С. Трубецкого, то он сознательно оставлял в стороне вопрос о религиозном идеале истории, о том, станет ли история мира движением навстречу Творцу, в котором обретет свою полноту и каждая национальная личность, или пребудет на противобожеских, ложных путях. Ему был ближе культурно-философский подход Данилевского, согласно которому единого человечества нет, а есть народы, подобно всем живым существам проходящие свою юность, расцвет и закат, и так – в вечном круговороте, от весны к осени, от рождения к концу – движется жизнь человечества, лишённая векторности, не переходящая ни в какое новое качество.

Идея восходящего движения истории, которую Достоевский и его современники Федоров и Соловьев рассматривали в христианской системе координат – как восхождение от человечества к Богочеловечеству, от разъединенного, атомарного социума к обществу по типу Троицы, ранними евразийцами не принималась. Г.В. Флоровский, один из создателей первоначальной платформы движения, прямо указывал на то, что евразийство принципиально отвергает «хилиастический историзм», руководится *трагическим* сознанием, утверждающим неизбывный антиномизм бытия [49, с. 127], и «воспринимает мир как непрестанную борьбу веси Божией с градом антихриста – борьбу, тяготеющую к апокалиптическим катаклизмам» [47, с. 102].

Разрыв первоначального евразийства с традицией русской христианской историософии, стоявшей на идее всечеловечности, ощущался и там, где его идеологи пытались сформулировать основы национальной идентичности. Ориентация начал «романо-германской цивилизации», по мнению авторов «Исхода



к Востоку», абсолютно чуждых русскому духу, поиск оснований национально-культурной самоидентификации вели идеологи течения на Восток, заставляли обнаруживать в русской национальной стихии тюрко-монгольские, «туранские» черты: пассивность, «наклонность к созерцательности» [41, с. 133], подчеркнутую обрядовость быта и веры. Напротив, и славянофилы, и Тютчев, и Достоевский полагали основой русского национального характера христианскую составляющую: смирение, «потребность самоспасения», любовь к ближнему, самоотречение и жертвенность, способность «положить душу свою за други своя»... Россия, по их убеждению, должна явить человечеству образ подлинно христианского устройства – и каждой отдельной личности, и целого социума. Примечательно, что Достоевский, обращая Россию в Азию, видел здесь поприще для благовестия, просвещения других народов Светом Христовой истины. Да, писатель хорошо чувствовал то, что евразийцы называли «месторазвитием», – особенности национального ландшафта, совокупность природных, географических и климатических факторов, формирующих неповторимый «космос» народа, влияющий и на склад национального характера, и на культуру, и на особенности социального и государственного устройства: достаточно вспомнить знаменитый пассаж статьи «По поводу выставки» из «Дневника писателя» 1873 года: «Я, конечно, не говорю, что в Европе не поймут наших, например, пейзажистов: виды Крыма, Кавказа, даже наших степей будут, конечно, и там любопытны. Но зато наш русский, по преимуществу национальный пейзаж, то есть северной и средней полосы нашей Европейской России, я думаю, тоже не произведет в Вене большого эффекта. “Эта скудная природа”, вся характерность которой состоит, так сказать, в ее бесхарактерности, нам мила, однако, и дорога. Ну а немцам что до чувств наших? Вот, например, эти две березки в пейзаже г-на Куинджи (“Вид на Валааме”): на первом плане болото и болотная поросль, на заднем – лес; оттуда – туча не туча, но мгла, сырость; сыростью вас как будто пронизывает всего, вы почти ее чувствуете, и на середине, между лесом и вами, две белые березки, яркие, твердые, – самая сильная точка в картине. Ну что тут особенного? Что тут характерного, а между тем как это хорошо!.. Может быть, я ошибаюсь, но немцу это не может так понравиться» [6, с. 70]. Но смысл и значение среднерусского ландшафта, «этой скудной природы», по выражению цитируемого здесь Достоевским Тютчева, в итоге определялся для писателя тем, что эту «нищую и неурядную» землю «в рабском виде Царь Небесный исходил, благословляя». Без религиозно-нравственной составляющей месторазвитие народа русского для писателя отнюдь не играет такой роли, какую будет играть оно для идеологов евразийства.

Разумеется, авторы евразийской доктрины, будучи убежденными противниками атеизма, полагали религиозность одной из стержневых характеристик, которыми определялось своеобразие евразийства как культурно-исторического и ментального целого. Однако в ее понимание они вносили свои характерные акценты. Так, П.П. Сувчинский в программной для начального евразийства статье «Инобытие русской религиозности» вводил понятие «бытового исповедничества». Полагая характерной чертой того строя веры, который сложился в Средневековье в западном, католическом ареале, спиритуализм, эмансипацию от быта, от материи жизни, он противопоставлял спиритуалистически понятому христианству ту сплетенность веры и повседневного уклада жизни, которая была характерна для культуры Древней Руси, где «домостроительство Божие было воспринято <...> как благословенное бытостроительство» [38, с. 104]. Петровский период русской истории, ориентированный на европейский идеал, Сувчинский рассматривал под углом всё углублявшейся секуляризации русского быта, как частного, так и государственного. Вехой на этом пути стала и революция, отделившая Церковь от государства и активно разрушавшая бытовую православную

традицию. Сувчинский подчеркивал, что перед русской интеллигенцией встает проблема искания новых путей сближения христианской веры с «меркнущим бытом», при этом она сама должна дополнить свое духовное христианство «бытовым, “восточным” исповедничеством», должна обрести потребность «религиозно осознать и запечатлеть всю совокупность жизненных явлений и личных действий» [38, с. 104].

Это укоренение христианства в быт и обряд лежало в русле характерной для русской философии идеи восстановления цельности жизни, где мысль, чувство, действие должны быть одно. Однако, педалируя внешние формы, в которых выражается религиозное чувство, легко было нарушить равновесие между внешним и внутренним, подменить обрядоверием работу духа. Сливаясь с национальной культурой на уровне обряда, христианство оказывалось перед реальной опасностью редуцироваться до атрибута народности, о чем предупреждающе писал Достоевский в романе «Бесы», утратить пафос вселенскости, забыть о том, что в нем «нет ни эллина, ни иудея» (Гал. 3, 28), автоматически уравнившись в правах с другими религиозными верованиями, забывая о том, что оно – вера, спасающая мир, ведущая его к преображению.

Однако евразийство – и в этом безусловное его достижение – почти с первых шагов своего становления стало справляться с креном в этнографизм, недооценкой религиозной составляющей истории, с отказом от христианства как вселенской религии и сведением православия к бытовым, внешним формам. Доктрина движения не была застывшей. Она интенсивно развивалась. От сборника «Исход к Востоку» (София, 1921) к сборнику «На путях» (Берлин, 1922) и «Евразийскому временнику» (Вып. 3–5, Берлин, 1923–1927), от программных манифестов «Евразийство. Опыт систематического изложения» (Париж, 1926) к «формулировкам» 1927 и 1932 годов [13; 14]. От альманаха «Версты» (Вып. 1–3, Париж, 1926–1928) и газеты «Евразия» (1928–1929), обозначившей раскол на правых и левых, до «Евразийского сборника» (Париж, 1928), сборника «Тридцатые годы» (Париж, 1931), «Евразийских тетрадей» (Вып. 1–6, Прага, 1934–1936), отражавших платформу правого евразийства, и брюссельского «Евразийца» (1931–1934), находившегося на левых позициях. Свою идейную краску в движение вносили издания, выходившие в лимитрофах (газета «Свой путь». Вып. 1–6, Кохтла-Ярве, 1931–1932; сборники «Новая эпоха», Нарва, 1933; «Поток Евразии», Таллин, 1938). Живая, творческая мысль евразийства, объединившего в своем составе философов, историков, правоведов, экономистов, богословов, публицистов, писателей, не стояла на месте. И если идея России-Евразии как особого геополитического региона, со своей неповторимой исторической судьбой и собственным духовным заданием, была для теоретиков евразийства незыблемой, то представление о сущности этого задания, об ориентирах развития новой России, о ее месте в мировой истории эволюционировало и весьма заметно. Одно из направлений этой эволюции и было связано с соотношением понятий «восточничество» и «всечеловечность», в результате чего евразийцы, поначалу фактически разорвавшие с традицией русской христианской историософии, для которой, как скажет, ссылаясь на Хомякова, В.В. Зеньковский, «в истории творится “дело, судьба всего человечества”, а не отдельных народов» [12, с. 201], постепенно с ней сближались, вбирали ее в себя.

В статье «Религии Индии и христианство», напечатанной во втором евразийском сборнике «На путях» (Берлин, 1922), Н.С. Трубецкой специально подчеркивает, что, говоря об исходе к Востоку, евразийцы не призывают своих соотечественников к усвоению той или иной азиатской культуры, тем более к синтезу христианства и восточных религий: такой синтез, по его убеждению, и невозможен, ибо духовные основы этих религий с христианством несовместимы. Мысль эта демонстрируется философом на примере исторического

развития религии Индии от почитания богов ведийского пантеона до буддизма, вишнуизма и шиваизма. А в статье «Вавилонская башня и смешение языков» Трубецкой прямо выступает против «тех, кто в христианстве видит лишь одну из многих религий земного шара, продукт определенных историко-культурных условий» и тем самым ставит его «на одну доску с другими продуктами определенных культур», вводя «как элемент в общую схему многообразных культурных проявлений человечества». Он подчеркивает универсализм христианства, «единственной истинной религии» [40, с. 377], тем самым существенно уточняя и корректируя собственные установки периода «Европы и человечества».

Иначе начинает звучать в евразийстве и противопоставление России и Запада. Теперь это не только два разноликих культурно-исторических типа, но два духовных мира, два религиозно-нравственных идеала, на русской почве воплотившихся в феномене славянофильства и западничества, в традиции революционно-демократической, с одной стороны, и религиозно-философской, с другой. И если в сборнике «Исход к Востоку» Г.В. Флоровский давал негативную оценку послепетровского периода русской истории как поверхностного, нетворческого, говорил о его «глубинной ненациональности» [48, с. 158], то в статье П.Н. Савицкого «Два мира», опубликованной в сборнике «На путях», XIX век предстает поприщем «русского религиозного творчества», заря которого разгорается в лице Гоголя, славянофилов, Александра Иванова, Достоевского, колыбелью русской классической литературы, «наиболее творческие» фигуры которой «принадлежали не к преемству материализма и неверия, но к преемству православного учительства» [26, с. 113, 122].

Но самое главное – в евразийстве крепнет и развивается идея религиозного смысла истории и христианства как зиждущего центра истории. Уже в сборнике «Исход к Востоку» прозвучало требование перехода от «эпохи науки» к «эпохе веры», обращающей человека к «основным, конечным проблемам существования» [20, с. VI–VII]. И затем евразийцы не раз повторяют: бытие таких социальных образований, как нация и государство, точно так же, как бытие личности, не может быть прочным без религиозной опоры, без связи, как сказал бы Достоевский, «с другими мирами и с вечностью» [10, с. 165]. Отсутствие «высшей идеи существования» [8, с. 47–49] ненормально для социума; общество, отрекшееся от Бога и Его закона, оказывается в самоубийственном тупике, его развитие неизбежно приобретает уродливые, искаженные формы. Как подчеркнет П.Н. Савицкий в одном из первых опытов целостного изложения евразийской доктрины, «из опыта коммунистической революции» вынесли евразийцы «одновременно старую и новую» мысль о том, что «здоровое социальное общежитие может быть основано только на неразрывной связи человека с Богом, религией; безрелигиозное общежитие, безрелигиозная государственность должны быть отвергнуты» [27, с. 90].

Но, провозглашая необходимую связь всякого истинного и прочного социального и государственного строительства с христианством, евразийцы неизбежно оказывались перед необходимостью пересмотра самого взгляда на христианство как религию, трансцендентную земной жизни и истории, религию только личного спасения, не признающую полезным для христианина слишком большое участие в делах мира сего. Против такого одностороннего взгляда на христианство выступали те христианские мыслители, которые стояли на идее оправдания истории: П.Я. Чаадаев, А.С. Хомяков, Ф.И. Тютчев, И.С. Аксаков, Ф.М. Достоевский, Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев. И не просто стояли, но и выстраивали целостный идеал христианского социума, в котором все сферы жизни, от экономики и политики до педагогики и культуры, были служением, созданием Царства Христова.

Вниманию к этой линии русской мысли способствовало сотрудничество в евразийских изданиях А.В. Карташева, а также приход в движение таких мыслителей, как Л.П. Карсавин и В.Н. Ильин. Они значительно укрепили позицию П.Н. Савицкого, изначально склонявшегося к тому, чтобы строить евразийское мировоззрение на основе деятельного, творческого христианства, ослабив в свою очередь позицию Г.В. Флоровского, сторонника трагического взгляда на движение истории.

Уже во втором евразийском сборнике – «На путях» – печатается статья Карташева «Реформа, реформация и исполнение церкви», в которой он говорит о необходимости церковно раскрыть «вопрос о религиозном смысле исторического процесса». «Ведь не для того же существует на земле человечество после Христа, чтобы только вновь и вновь грешить и вновь и вновь каяться» [21, с. 67, 68]. Современные атеизм и материализм, обретшие твердую опору в большевизме, стремятся к безрелигиозному, прометеистическому строительству «рая на земле», тем самым искажая изначально христианское чаяние «Царства Божия на земле», обетование которого дает двадцатая глава «Откровения», и, что особенно нестерпимо, дискредитируя саму идею активности человека в истории, приводя к ложному выводу о том, что эта активность может быть только бесовской. Настала пора для Церкви, чувствующей свою ответственность за судьбы мира, «прекратить этот грабег ее собственного идеала», стать водителем человечества на пути к «Царствию Божию», в конце концов расширяться до «необъятных пределов» этого Царствия [21, с. 90]. И хотя П.Н. Савицкий снабдил статью Карташева редакционным предисловием, в котором обозначил границы приятия евразийцами его точки зрения, в частности с осторожностью отозвался о хилиастических предпочтениях богослова («Мы лишены живого чувства земного “тысячелетнего царства”»), он полностью солидаризировался с его жаждой «творческого и пророческого церковного Духа, который просветил и освятил бы историю и жизнь» [34, с. 26–27]. И сам в программной статье «Два мира», открывавшей сборник «На путях», утверждал, что евразийцы сочетают в себе «напряженное здешнее делание с утверждением мира духовного, в котором делание это, получая отведенное обширное, важнейшее место, преклоняется, подчиняется целям Высшего Царства» [26, с. 120–121]. И даже Г.В. Флоровский, убежденный критик «розового христианства», высказался в сборнике о необходимости строительства православной культуры, оцерковления жизни, подчеркивая, что «человек поставлен на землю затем, чтобы в непрестанном творческом напряжении свободно идти к открытым и доступным для его сознания благим и благословенным целям» [48, с. 164].

«Религия, призванная в живом единстве питать, преисполняя смыслом, совокупность социального бытия, не может быть мертвенной схемой, вынуждаемой Разумом формулой Богопризнания» [26, с. 123], – из такого тезиса исходят теперь евразийцы. Она должна пронизать собою все формы человеческого общежития, наполнить животворящим смыслом все сферы дела и творчества человека, в том числе экономическое и государственное строительство: «действие в хозяйстве и государстве разрешается и освещается озарением религиозным» [26, с. 123]. Сама «хозяйственная техника», подчеркивает Савицкий, «с религиозной точки зрения» «есть средство к осуществлению Завета, вложенного Творцом в создание человеческого рода» [27, с. 93], заповеди об обладании землей. Провозглашая смену «эпохи науки» «эпохой веры», евразийцы не отрицали науки как таковой, они лишь ополчались против того отношения к науке и технике, которое утвердилось в секулярной цивилизации Нового времени, когда научное знание и техническое умение были превращены в идолов и одновременно стали челядью мира, покорными слугами того, что Достоевский называл «интересами цивилизации», – «это производство, богатство, спокойствие, нужное капиталу» [9, с. 48].

Евразийцы опровергают мысль, «будто вера и наука – две независимые друг от друга и даже взаимно враждующие области. Нет веры без науки и нет науки без веры. Истинная вера содержит в себе всю науку со всеми ее исканиями и сомнениями» [15, с. 359]. Они убеждены: «сами по себе подлинная наука и опирающаяся на нее техника материально полезны и необходимы и именно в наш век, когда и злая метафизика (исторический материализм!) выступает в обличье науки, подлежат сугубому утверждению» [33, с. 131].

Говоря о необходимости активно противодействовать духу материализма и безверия, все глубже проникающему в плоть современного мира, о необходимости изжить «охватившее Европу и Россию обеспложивание духовной и веростной жизни, проистекшее из утраты живого и действенного религиозного чувства» [33, с. 131], утверждая христианство и православие религиозным стержнем исторического и духовного бытия России-Евразии, евразийцы вставали на почву русской религиозно-философской мысли с ее пафосом христианизации жизни. Более того, у них появляется та концепция Церкви, которая была выдвинута А.С. Хомяковым, затем углублялась и развивалась Ф.М. Достоевским, Н.Ф. Федоровым, В.С. Соловьевым и которая прямо исходила из стержневой для этих мыслителей идеи истории как «работы спасения», подготовки элементов этого мира к преображению, неразрывно связываясь с идеей вселенскости. Прочитую брошюру «Евразийство. Опыт систематического изложения» (Париж, 1926), составленную Л.П. Карсавиным и обобщившую главные идеи течения в эпоху его духовной и творческой зрелости: «Церковно-христианская деятельность есть искупление и спасение человека, т. е. его усовершенствование и в конце концов и в существе, говоря терминами святоотеческого богословия, его обожение (teosis). Совершенствоваться же значит совершенствоваться в себе и через себя весь мир, т. е. возводить и образовывать его из материала для Церкви Божией в действительное Царство Божие. Полнота Церкви предполагает оцерковление всего» [15, с. 369].

Такое видение церкви – как становящегося Царствия Божия – задает социальному и государственному строительству ту самую перспективу, которая была намечена у Достоевского в словах старца Зосимы, – перспективу «преображения общества как союза почти что языческого во единую, вселенскую и владычествующую церковь», в соловьевской концепции теократии, в федоровской идее внехрамовой литургии [43, с. 102]. «Культура и государство, – подчеркивают идеологи евразийства в середине 1920-х годов, – начально организованный материал собственного своего церковного бытия. Они то, что может и должно стать Церковью» [15, с. 369].

Вот как трансформировалось евразийство за какие-нибудь неполные пять лет: от трактовки истории как поля бытования культурно-своеобразных наций и отрицания в ней единого религиозного вектора до идеи преобразования всего в «действительное Царство Божие» и понимания Церкви «как центра преобразующегося в нее грешного мира» [15, с. 369].

Церковь стоит на соборности, осуществляя на земле ту высшую, сверхприродную, благодатную форму соединения, которая явлена человечеству в Тайне Троицы, в божественном образце неслиянно-нераздельного, питаемого любовью единства, «единства без слияния, различия без розни» [43, с. 96]. Н.Ф. Федоров недаром писал: «Учение о Божественном Триединстве превращается в вопрос о нашем человеческом много- или всеединстве (о Церкви)» [43, с. 102], подчеркивая, что, лишь устроив свою христианскую жизнь по этому образцу, человеческий род преодолет неродственность. И евразийцы этот высший религиозный принцип соборности распространили на нацию, государство, народ. Радикально пересмотрев концепцию личности как «отъединенного и замкнутого в себе социального атома» [15, с. 356], которая легла в основу

этики индивидуализма, они противопоставили ей «понятие личности как живого и органического единства многообразия» [15, с. 356], подчеркивая, что человек может состояться как личность, полностью осуществить себя в бытии только в союзе с другими личностями, союзе веры, любви и дела. И исходя из такой трактовки, стали рассматривать социальную общность, народ, государство как тоже своего рода личности, но личности особые – «соборные или симфонические». Так возникла сформулированная Л.П. Карсавиным концепция симфонической личности, разрешавшая антиномию индивидуализма и коллективизма через образ совершенного, благого устройства, в котором единство уникальных, самобытных личностей не подавляет и не умаляет каждую из них, но предоставляет безграничные возможности для их самораскрытия. Нация складывается из индивидуальных личностей, а человечество – из наций, каждая из которых есть также симфоническая личность, соединяющая в своем составе миллионы человеческих индивидуальностей, и все это единство, чтобы быть действительно нерушимым, должно держаться пониманием абсолютной ценности и необходимости каждого звена этой всечеловеческой вертикали.

Так вошедшая в евразийство с первых этапов его становления теория «культурно-исторических типов» была переосмыслена в христианской системе координат, освобождаясь от присущего ей ранее биологизма, от веры в то, что в царстве истории полагаются столь же непереходимые границы между народами, принадлежащими к разным культурно-историческим типам, как между видами в царстве природы. С введением в евразийскую доктрину концепции симфонической личности идея самобытничества оказывалась одной из главных скреп идеи соборности, уже не противопоставляясь «всечеловечности», но прямо работая на нее. И это видение человечества как симфонического, соборного целого, которое слагается из народов, самобытных и уникальных, как самобытен и уникален каждый приходящий в этот мир человек, прямо соотносилось с тем образом человечества, который предстал в «Дневнике писателя» 1877 года: «Не чрез подавление личностей хотим мы достигнуть собственного преуспевания, а напротив, видим его лишь в свободнейшем и самостоятельном развитии всех других наций и в братском единении с ними, восполняясь одна другою, прививая к себе их органические особенности и уделяя им и от себя ветви для прививки, сообщаясь с ними душою и духом, участь у них и уча их; и так до тех пор, когда человечество, восполняясь мировым общением народов до всеобщего единства, как великое и великолепное древо, осенит собою счастливую землю» [9, с. 100].

По мере того, как евразийцы переставали смешивать понятие всечеловечности с космополитической однородностью, они начали обсуждать и столь дорогую для русских религиозных философов от Хомякова и Ивана Аксакова до Достоевского, Федорова, Булгакова мысль о всемирном призвании России. При зарождении движения идея мессианства России подчеркнута была отодвинута на задний план, теперь же именно ее евразийцы постепенно ставят во главу угла христианской геополитики. «Явственнее, чем другие народы, – пишет П.Н. Савицкий в третьем выпуске «Евразийского временника», – русские имеют одновременно две родины: Россию и мир; <...> наряду с делом национально-прикладническим, делом внутреннего сплочения и оздоровления, делом внешнего мироустроительства, Россия предопределена к действию вселенскому, призвана поднять и понести уроненную западным человечеством нить веры – нить, без которой человечество непременно и скоро заблудится и сгинет в темном лабиринте» [33, с. 130]. От этого тезиса уже было недалеко до признания в духе Тютчева, Достоевского, Соловьева, что свой опыт христианского строительства Россия-Евразия призвана расширить на мир, объединяя народы земли в их движении ко Христу, а не от Христа. В свое время, говоря о

миссии России среди славянских народов, Достоевский выстраивал ее в перспективе вселенскости: «Славянство – лишь первое собрание. Оно расширится на всю Европу и мир как христианство» [8, с. 214]. Теперь евразийцы могли бы подхватить эту формулу, разве что поставив на место «славянства», внимание к которому, традиционное для русской славянофильско-почвенной мысли, было потеснено вниманием к кочевым, скифским народам, «евразийство» – как явление, с их точки зрения, более синтетическое и масштабное, способное вовлечь в орбиту влияния и славяно-православные народы, живущие в Восточной Европе, и народы азиатского региона, входящие в состав бывшей Российской империи, наследником которой стал СССР.

Движение к идеалу вселенскости и всечеловечности ощутимо и в историософских построениях евразийцев эпохи Кламара. К осени 1928 года, когда в парижском пригороде Кламар началось издание газеты «Евразия», евразийство уже несколько лет выстраивало себя не только как культурно-философское, но и как социально-политическое учение, призванное сменить большевизм, который, собрав тело империи, не может сообщить этому телу подлинного духа жизни. В центр рефлексии выдвинулся вопрос об идее-правительнице, об идеале, который должен одушевлять бытие державного целого. В 1927 году Н.С. Трубецкой формулирует концепцию идеократии, согласно которой в основе каждой культуры лежит своя, органически присущая ей идея. Она формирует особый, непохожий на других облик национального целого, влияет на становление общественных и государственных институтов, а будучи осознана, образует особую систему власти – идеократию, в которой «правлящий слой» спаян единством мировоззрения, государственное строительство всецело подчинено задачам, которые выдвигает перед гражданами идея-правительница. Утвердившийся в Советской России строй евразийцы считали «ложной» идеократией, предполагая сменить его идеократией «истинной», основанной на евразийском учении.

Далеко не все зачинатели евразийства были согласны с таким поворотом дел. Тот же Г.В. Флоровский с самого начала манифестировал евразийство как течение не политическое, а культурно-философское, задача которого – пробуждение самосознания, «проповедь личной ответственности, призыв к творческому осознанию проблем жизни, к внутреннему “перерождению”» [49, с. 126]. Мыслитель предостерегал от соблазна обсуждать евразийскую систему идей «в плоскости политической идеологии, как программу действия» [49, с. 126], видеть в евразийстве рецепт организации социума и покинул движение уже в 1923 году, как только почувствовал, что такие деятели, как Савицкий, намерены перевести философские идеи в русло общественной практики.

Предостерегал евразийцев от политизации и Г.В. Вернадский, автор евразийской концепции русской истории. Когда противоречия между правыми и левыми дошли до раскола, он бросил упрек П.Н. Савицкому в том, что тот ввязался в политическую игру, и призвал лидера правых от запятнанных политических лозунгов вернуться к чистому культурфилософскому творчеству, к разработке идейных и духовных оснований евразийства на его зрелом этапе¹.

Позиция Г.В. Вернадского диктовалась тем, что он был прежде всего ученым, евразийские историко-культурные сюжеты были для него самодостаточны и не требовали немедленного выхода в политическую и социальную практику. В позиции Г.В. Флоровского была своя нерушимая логика, полностью отвечавшая его историософским воззрениям, согласно которым всякая попытка гармоничного устройства внутри истории представлялась ему утопией и соблазном. Но для тех деятелей движения, которые утверждали религиозную ценность исторической жизни, видя в ней не только поляризацию сил добра и

¹ Г.В. Вернадский – П.Н. Савицкому. 10 апреля 1929 года // ГАРФ. Ф. 5783. Оп. 1. Ед. хр. 423. Л. 79–80 об.

зла, но и начало теозиса, вопрос о действии обойти было нельзя. На передний план выдвигался вопрос о целях и путях социального делания, о государстве правды, основанном «на неразрывной связи человека с Богом» [27, с. 90]. Идеологи Кламара, левые евразийцы, П.П. Сувчинский и Д.П. Святополк-Мирский, в отличие от Трубецкого, Флоровского, Вернадского менее всего хотели видеть в евразийстве только теорию, пусть самую блестящую и ученую. Отказ от политической мысли и действия, строгая установка на «теоретическую разработку вопроса»¹ казались им непозволительной узостью. Евразийство, подчеркивали они, должно стать опорой строительства – государственного, общественного, экономического, культурного, одушевить собою все сферы и планы жизни.

Примечательно, что резкий критик кламарского уклона П.Н. Савицкий, в сущности, стремился к тому же. Он хотел сделать евразийство творческой силой истории, добиться того, «чтобы религиозные начала стали действительны в “политике” и жизни» [25, с. 275]. «Религиозная правда, – подчеркивал он, – должна раскрыться как *правда социальная* и освятить *социальное деланье*» [29, с. 5]. В духовном преображении «новой социальной России», в переводе колоссальной энергии народных масс в созидательное русло состоит, по его убеждению «величайшая задача нашего времени» [29, с. 5].

И правые, и левые евразийцы стремились к соединению философской мысли и политического действия и в равной степени опирали его на этический и духовный фундамент, который давало им христианство в его восточно-православном изводе. И те и другие были заряжены волей к целостному, общему делу (формула, в конце 1920-х годов с равной частотой появлявшаяся и у левых, и у правых идеологов евразийства). Но договориться друг с другом так и не смогли, сорвавшись во взаимные склоки, пойдя на поводу «человеческих, слишком человеческих» чувств и амбиций и не сумев за нападками друг на друга разглядеть то общее, что объединяло их гораздо сильнее, нежели до предела заостренные расхождения.

Главным пунктом расхождения правых и левых стала философия Маркса. Внимание к ней левых евразийцев диктовалось именно потребностью в практике. Марксизм привлек кламарцев своим пафосом делания, не отвлеченного философствования, а именно делания (знаменитый тезис Маркса о Фейербахе). Другой вопрос, что само дело, которое предлагал миру марксизм, они считали недостаточным и ущербным и последовательно упрекали коммунистическую доктрину в безрелигиозности. Отталкиваясь от идей Маркса, левые евразийцы стремились построить собственную концепцию социального действия, но при этом дополняли ее ценностями русской христианской мысли. И тут настоящим открытием для них стала философия Н.Ф. Федорова. В «синтетической концепции Федорова» [23] левые евразийцы нашли опору и своей установке на реальное историческое действие, и «религиозному обоснованию культуры» [3], и утверждению смысла хозяйства. «Для многих из нас “Философия Общего Дела” была ключом, открывшим нам истинное содержание нашей собственной философии. Он помог нам преодолеть бытовое понимание православия в сторону истинной христианской онтологии и этики (этики Общего Дела)» [35], – писал на страницах «Евразии» Д.П. Святополк-Мирский.

Центральной темой газеты стала тема русской революции и ее перспектив для России и человечества. По сравнению с классическим евразийством трактовка революции у кламарцев изменилась не просто существенно, но радикально. В сборниках «Исход к Востоку» и «На путях», обозначивших программу евразийства, как она сложилась в начале 1920-х годов, русская революция представляла стихийным бунтом народа против европеизации, против

¹ Там же. Л. 80 об.

навязываемой чуждой культуры, форм жизни, духовных ценностей и ориентиров, а большевизм, взявший в итоге верх, – наиболее агрессивным обликом западничества, снова, уже в России советской, закабалившим народную личность. Идеология коммунизма воспринималась как «особым образом отраженная идеологическая сущность европейских “новых веков”» [27, с. 89–90] и в этом смысле объявлялась чуждой исконным началам евразийского мира. Левые евразийцы фактически отвергли эту трактовку. Они стремились уловить религиозный, метафизический смысл русской революции, понять ее как начало новой, не только исторической, но и онтологической эры. Революция, утверждали кламарцы, «освободила людей от отчуждения и пассивности», призвала «к активно-проективному преобразованию природы», восстанавливая на новом витке первоначальное религиозно-трудовое отношение человека к миру, бывшее свойством первобытных обществ. Однако в революции труд и активность масс секуляризованы и тем самым ущербны. Преодолеть эту ущербность как раз и может помочь «Философия общего дела», укорененная «в религиозной православной традиции» [23], дающая высшее оправдание труду человека, христиански освящающая активность. Федоров – «основоположник новой органически-народной традиции религиозной мысли и дела» [39], и его идеи прямо создают фундамент «новой трудовой культуры», открывающей эру «освобождения человечества», подлинного исторического творчества [22].

Пафос вселенскости здесь очевиден. Как в свое время идеологи «перманентной революции» стремились зажечь вселенским пожаром народы всех стран, так теперь левые евразийцы стремятся одушевить человечество идеей Мирodelания. Впрочем, говоря об Общем деле, они рассматривают его только на уровне социума. Центральной идеи философии Федорова – идеи имманентного воскрешения, соучастия человеческого рода не только в социальном строительстве, но и в эсхатологическом акте, левые евразийцы не принимали – в отличие от некоторых представителей правого лагеря, таких как В.Н. Ильин, который высоко ставил христианский проективизм Федорова, называл его «пророком бессмертия и воскрешения, пророком соборного общего дела, в самом важном для человечества – в борьбе со смертью» [19, с. 110] и сравнивал его с преподобным Серафимом Саровским.

После раскола движения, произошедшего в 1929 году, центром собирания евразийских сил становится Прага. Главный лидер движения П.Н. Савицкий отчетливо понимает: евразийская работа должна носить не только организационный, но и идеалотворческий, проективный характер. На новом витке евразийцы поднимают государственный, общественный, национальный, религиозный вопросы, ставят проблемы культуры и языка, философии истории и философии хозяйства [2; 31; 57; 24; 4]. В экономической сфере они выступают за развитие государственно-частной системы хозяйствования, подчеркивают роль планирования при сохранении свободного хозяйственного самоопределения личности. В сфере религиозной – за безусловную свободу вероисповедания. Касаясь политики государства в области культуры, подчеркивают, что главная цель этой политики – способствовать «проявлению духовной инициативы и духовной энергии как отдельного человека, так и человеческих коллективов» [14, с. 26], критикуя с этой точки зрения культурную политику Советской России: она насильственна, директивна, лишает науку и культуру их главного существа – «свободного духа исканий» [14, с. 26].

Говоря об обустройстве России-Евразии, идеологи евразийства 1930-х годов в то же время считали, что движение должно ответить на главные вопросы времени, представить аксиологическую модель, актуальную не только для евразийского региона, но и для мира. В этом смысле уроки русской религиоз-

ной философии и опыт Кламара не прошли для них зря. Мысль о вселенскости, столь чуждая движению на его начальном этапе, крепла и вступала в свои права.

«Идея всечеловечества, выдвинутая русской культурой и более всего Достоевским, должна получить свое научное оформление» [32, с. 63], – читаем в программной статье Савицкого в сборнике «Тридцатые годы», подводившей итоги десятилетней эволюции евразийства и намечавшей его будущие ориентиры и цели. Видя во всечеловечестве определяющую «установку русского сознания» («нет в мире народа, судьбы которого были бы безразличны для русских» [32, с. 62]), идеолог движения провозглашает лозунг «От россиеведения к мироведению» [32, с. 59]. Путь России-Евразии должен быть подчинен не столько требованиям ее культурно-исторического типа, сколько всечеловеческим, всемирным задачам, принцип племенной – уступить место высшему, религиозному принципу. Другое дело, подчеркивает Савицкий, что восхождение ко всецелому и всемирному идеалу, долг того, что Достоевский называл «всеслужением человечеству», начинается для нации с самопознания и самоопределения, и через это познание своего и решение национальных задач закладывается путь «к познанию общего», «к выполнению задач вселенских» [32, с. 63] – тезис, в котором влияние автора «Дневника писателя» буквально лежит на поверхности.

Вторил Савицкому и Г.Н. Полковников, представитель «молодой философской смены» [30, с. 387, 386], заявившей себя в евразийстве в конце 1920-х – начале 1930-х годов. В книге «Диалектика истории» (Париж, 1931) он предпринял попытку построения евразийской историософии на основе гегелевского учения о диалектике. «Рационалистическая цивилизация Запада», где сознание оторвано от интуиции, мысль от чувства, где горделивый разум утверждается в богоборчестве и «правду о человеке на земле» ставит на место «Божественной правды», во всем противоположна иррациональному, погруженному в стихию интуитивизма Востоку [24, с. 34]. Но враждебные тезис и антитезис должны примириться в новом спасительном синтезе, который бессознательно искала Россия, стоящая между двумя мирами и причастная каждому из них, на протяжении всей своей тысячелетней истории. Этот синтез, уже сознательно и свободно, утверждала в последние два века и русская мысль, прежде всего в лице Достоевского, который, «пережив в себе весь путь Запада, весь путь самоутверждения человека, став как бы на вершине этого процесса, наметив его высшую точку в последнем отрицании, в последней страшной свободе человека», «наметил и его перелом и диалектическое завершение в примирении с Богом» [24, с. 162].

Полковников убежден: в третью, синтетическую эпоху истории, которую открывает миру Россия-Евразия, найдут свое разрешение антиномии бытия и сознания, сталкивавшие Запад и Восток на протяжении многих веков: единичное и общее здесь примиряются в идее соборности, разум и чувство – в даре «сердечного ума», Истина Бога и истина человека – в идеале «свободного обожения человека». Так полагается путь к «мировой всечеловеческой культуре», являющейся целостным синтезом самобытных национальных культур, в каждой из которых по-своему и неповторимо отражается Абсолютное [24, с. 162, 167, 169].

Завязавшееся еще в Кламарский период внимание к философии Федорова, само по себе свидетельствовавшее об универсальности устремлений лидеров левого евразийства, усиливается в 1930-х годах. Проводником федоровских идей в евразийскую среду становится К.А. Чхеидзе. Он стремится дать движению, обессиленному расколом, новый творческий импульс, вывести евразийскую концепцию, которая на первых этапах своей истории мыслила себя обращенной лишь к тем народам, которые живут на пространстве России-Евразии, на уровень всечеловеческого мировоззрения. «Философия общего дела», с его точки зрения, открывает пути этого перехода. Она глубинно национальна, несет в себе дух славянства и одновременно планетарна, вселенска: «Сердце

учения Ник. Фед. Федорова состоит в объединении человечества на путях творчества и любви. Его любовь универсальна. Она обгоняет века, устремляясь к “конечному идеалу”. Она преодолевает время, восстанавливая в сознании человечества его долг в отношении ушедших поколений» [56, с. 843].

В учении Федорова Чхеидзе особенно интересовала идея совершенного общества, общества «по типу Троицы», в котором личности, подобно Божественным ипостасям, связаны неслиянно и нераздельно, пребывают в родственно-любовном, жизнетворящем единстве. «Человечество должно принять Образ пресв. Троицы за образец собственного своего устройства» [51, с. 691], – эти слова Чхеидзе не раз повторяет в своих выступлениях, письмах, статьях. Сближая идеи Федорова и концепцию философии хозяйства С.Н. Булгакова, он подчеркивает: заповедь обладания землей, данная человеку в книге Бытия, есть завет возделывать и преображать эту землю, требование его «соучастия в обожении мира» [53, с. 16, 17]. Завет этот обращен ко всем людям планеты, вне зависимости от того, к какому «культурно-историческому типу» они относятся. И если евразийство не хочет остаться локальной идеей, имеющей значимость лишь для одного, пусть и обширного региона, оно должно вместить в себя философию Федорова с ее пафосом «вселенского делания».

Идеи Федорова Чхеидзе прямо использует в дальнейшей разработке проблемы идеократии. В отличие от Н.С. Трубецкого, который рассматривал идеократическое устройство социума всецело в конкретно-исторической и политической плоскости, не сообщая идеократии никакого метафизического оттенка, он прямо выводит эту идею в план христианской философии истории. Опирается он здесь на построения философа и правоведа Н.Н. Алексеева, двигавшегося от идеократии к эйдократии и предложившего назвать тот тип государства, который предносился взору идеологов евразийства, не идеократическим (слово, несущее в себе партийный, политический смысл), а эйдократическим, ибо «эйдос в отличие от психологически окрашенного слова “идея” не есть одно из возможных многочисленных понятий о существующем, но необходимый, цельный, созерцательно и умственно осязаемый смысловой лик мира» [1, с. 592]. Евразийское учение об идеократии-эйдократии Алексеев выстраивал, держа в уме соловьевское понятие теократии, указывая, что высшим принципом эйдократического государства «является верховная из идей – идея религиозная» [1, с. 592]. От такого образа государства уже было недалеко до образа христианского социума, создающего Царство Божие на земле, который еще в 1922 году прозвучал в статье Карташева «Реформа, реформация и исполнение церкви».

Держа в уме построения Н.Н. Алексеева, а также книгу «О конечном идеале» (Харбин, 1932) Н.А. Сетницкого, где были сформулированы понятия целостного идеала, предполагающего полноту счастья и всеобщность спасения, и идеалов частичных, дефектных, дробных, К.А. Чхеидзе выдвигает концепцию совершенной идеократии. Анализируя две ведущие идейные системы XX века – коммунизм и фашизм, – он подчеркивает ущербность идеала, лежащего в их основе. Обе эти системы замкнуты в рамках сущего, пытаются создать идеальный строй с не преображенными, смертными, одолеваемыми самостью людьми, проповедуют селекционный подход (неважно – расовый или классовый), полагают в свою основу насилие... Чхеидзе подчеркивал: истинная, совершенная идеократия может быть построена только на активно-христианском идеале, идеале обожения, победы над смертью, благого вселенского творчества. И именно поэтому необходимо «соразвитие и взаимопроникновение» евразийства, выдвинувшего задачу общественного устройства на идеократических началах, и философии Федорова, в которой этот идеал выражен во всей полноте¹.

¹ Чхеидзе К.А. Ответ на письмо Н.А. Макшеева // ГАРФ. Ф. 5911. Оп. 1. Ед. хр. 46.

Религиозно-философский масштаб, который обрела концепция идеократии в евразийстве 1930-х годов, заставил евразийцев на новом витке обратиться к проблеме «национальное и вселенское» и по-новому понять интернационализм, который в начальном евразийстве находился под большим подозрением, представал как продукт «романо-германского», сиречь космополитического, мировоззрения, доказательством чему служили для идеологов «Исхода к Востоку» интернационалистские лозунги большевиков. И в самой доктрине движения идея общности наций и культур, укорененных каждая в свое месторазвитие, превалировала над идеей интернациональной. Но с момента вхождения в евразийскую концепцию идеи симфонической личности противопоставлять национальное и интернациональное стало уже невозможно.

Следуя концепции симфонической личности, евразийцы рассматривали Россию-Евразию как пространство соборного единства больших и малых народов. И в газете «Евразия», одним из ведущих сотрудников которой был Л.П. Карсавин, национальная тема звучала полногласно и полнозвучно. В газете была постоянная рубрика «Национальности СССР», в которой печатались очерки о народностях, входящих в состав многонационального государства. А параллельно, считая себя вестниками новой органической трудовой эры, в которую должно вступить человечество, идеологи «Евразии» озвучивали интернационалистские лозунги. И не только озвучивали, но стремились дать интернационализму твердый фундамент, подчеркивая объективно идущие в мире процессы интеграции. Мировое хозяйство, развитие техники и науки, совершенствование средств связи, интенсивное культурное общение наций – все это создает предпосылки единства. «Интегрирование международной жизни настолько самоочевидно, настолько встало в проблему сегодняшнего дня, что всякий узкошовинистический национализм звучит в наши дни фальшиво и ложно» [16]. Критикуя «дух ложного национализма», приводящий к обособлению национальной личности от общей жизни рода людского, левые евразийцы были готовы покуситься даже на священную теорию культурно-исторических типов, в некотором роде легализовавшую это обособление, создававшую почву для того самого «евразийского национализма», в котором упрекал идеологов движения Н.А. Бердяев. «Проповедовать в наше время дифференциацию культурно-государственных жизней по меньшей мере наивно», – такие *невозможные* для классического евразийства заявления звучали со страниц газеты «Евразия».

В свое время лидер сменовеховства Н.В. Устрялов подчеркивал, что сама по себе идея интернационализма, будучи правильно понята, не исключает «лица необщего выраженья» каждой отдельной нации, «духовные возможности всечеловеческого объединения» «вполне укладываются в рамки великих религий человечества» [42а, с. 420]. И посткламарское евразийство ставит интернациональную проблему именно на религиозную, а в лице Чхеидзе – на активно-христианскую почву. В лоне течения в конце 1920-х – начале 1930-х годов формируется концепция «идеократического интернационала». Речь в ней идет уже не только об устройении общей жизни народностей России-Евразии, но и о духовно-культурном и хозяйственном собирании народов, примыкающих к ее границам, а в перспективе – и об устройении общей жизни народов земли.

Еще в 1921 году в рецензии на книгу Н.С. Трубецкого «Европа и человечество» П.Н. Савицкий так обозначал поле влияния российско-евразийского мира: «К границам России примыкает ряд народов и стран, которые, не входя в пределы России и стремясь в большинстве случаев сохранить полную свою политическую от нее независимость, связаны, однако, с Россией некоторой общностью духовного склада и отчасти расовых и этнографических свойств. Страны эти не являются “романо-германскими”, но в ряде случаев так же, как и Россия, служили и служат объектом “европеизации”. В то же время многие

из них заключают в своем прошлом и настоящем залог духовного своеобразия. Народы и страны эти, весьма вероятно, могут стать союзниками России или примкнуть к ней в ее культурно-историческом противополжении «Европе». Не исключено, что это случится (а отчасти уже имеет место) в отношении некоторых славянских народов, турок, персов, монголов, застенного Китая...» [28]. Не выходя за пределы теории культурно-исторических типов, идеолог евразийства говорит о собирании народов, которые потенциально может осуществить Россия-Евразия, только в плане «противополжения» евразийского собирания европейскому целому. Но помимо этого разделяющего акцента, еще очень далекого от вселенскости, в статье Савицкого присутствует краткая, но значимая характеристика того главного принципа, на основе которого Россия-Евразия будет собирать вокруг себя народы Земли: в отличие от Европы, строящей свои взаимоотношения с народами, «вовлеченными в сферу европейской колониальной политики», на неравноправии, доминировании, подавлении национальных культур, «Евразия есть область некоторой равноправности и некоторого «братания» наций», и ее культура (слово «симфоническая» пока не звучит, но в потенции содержится в нижеследующем определении) является «в той или иной степени общим созданием и общим достоянием народов Евразии» [28]. И здесь прямая преемственность с тем, как определяли сущность русско-славянского или славяно-греко-российского единства Ф.М. Достоевский и Ф.И. Тютчев, противопоставляя германскому единству, спаянному «железом и кровью», единство, основанное на любви.

Во второй половине 1920-х – 1930-е годы тема тютчевского стихотворения «Два единства» стала особенно актуальной. И в связи с ростом национал-социализма в Германии, за которым евразийцы прозорливо видели призрак будущей европейской войны, и в связи с агрессивной политикой Японии, стремившейся доминировать в Азии и в 1931–1932 годах оккупировавшей Маньчжурию. Идея создания «Соединенных Штатов Европы», активно обсуждавшаяся в европейской и эмигрантской прессе после Первого пан-европейского конгресса (Вена, 1926), дополнялась идеей пан-азиатского союза, с которой активно выступала Япония, и обе идеи, носившиеся в воздухе эпохи, вызывали у евразийцев вопрос: какой в перспективе такого разворота событий должна быть политика России-Евразии, и что именно должна противопоставить она двум этим мощным союзам, чтобы не быть раздавленной с двух сторон.

Подступом к его осмыслению стала концепция «государства-мира», сформулированная Н.Н. Алексеевым. Рассматривая «территориальные типы государств», он выделял четыре основных типа: волость (в размере нескольких родов или семейных общин), «земля» (объединение волостей под одной общей властью), «царство» (к этому типу относятся «национальные государства Нового времени») и, наконец, «государство-мир», которое выходит за границы национальных царств, вбирая в свой состав другие народы и земли. «Месторазвитием» «государства-мира» является та или иная часть света, и «государство-мир» стремится «заполнить» ее собою. Такие государства-миры в современности представляют собой Британская империя, Франция с ее колониями, Соединенные Штаты, Китай и Россия-Евразия [2, с. 27–28].

Опираясь на классификацию Н.Н. Алексеева, К.А. Чхеидзе в статье «Лига Наций и государства-материки» попытался взглянуть на перспективы этого объединения наций. Помимо пан-американского (Соединенные Штаты Америки) и пан-евразийского мира (Европа и будущие «Соединенные Штаты Европы»), он выделяет и другие «намечающиеся или чаемые (теми или иными идеологами) миры: пан-азиатский и пан-исламистский» [55]. Каждый из этих миров будет стремиться вовлечь в свою орбиту близлежащие народы и страны. Соответственно роль России-Евразии как пятого государства-материки он видит в том,

чтобы создать мощное поле культурного и духовного тяготения для прибалтийских государств, стран Балканского полуострова, для «Маньчжурии, Западного Китая, Тибета», выводя их из-под исламистского и пан-азиатского влияния, вводя в орбиту будущего пан-евразийского союза [55, с. 324].

Статья «Лига Наций и государства-материки» была написана в 1927 году. К.А. Чхеидзе находился тогда под влиянием идей Н.С. Трубецкого и, подобно ему, стремился удержаться в границах реальной истории, не ставя свои размышления под софиты вечности. Предложенная им модель была конкретна, реалистична, всецело оставаясь в рамках концепции культурно-исторических типов, согласно которой у исторических образований нет ни общего задания, ни объединяющей их общей судьбы. Однако спустя четыре года в статье «Из области русской геополитики», помещенной в сборнике «Тридцатые годы» (Париж, 1931), он перестает придерживаться только этой концепции и приходит к представлению о человечестве как планетарном субъекте истории. Соединяя идею месторазвития, выраженную в трудах П.Н. Савицкого и Г.В. Вернадского, антропогеографию своего учителя А.Н. Фатеева и теорию государств-материки Н.Н. Алексеева, он встраивает их в контекст русской христианской историософии, прочерчивая лестницу восхождения от древних племен, имевших свои локальные месторазвития, к античным полисам, затем к государствам, «где субъектом истории является народ или совокупность народов», к «государству-материку» и, наконец, к будущему всепланетарному единству, когда «месторазвитием будет весь земной шар, а субъектом истории – всё человечество» [52, с. 336, 340].

В статье «К проблеме идеократии», помещенной в сборнике «Новая Эпоха» (Нарва, 1933) и первоначально носившей название «К организации идеократического интернационала», намеченная Чхеидзе концепция получает законченное развитие. Текущий момент истории он рассматривает как момент становления государств-миров («Америка, Европа, Россия и отчасти Япония приближаются к современной форме организации государства-мира», «остальным странам света», таким как Индия и Китай, это еще предстоит), а ее грядущую фазу – как фазу «организации государств-миров в некоторое высшее объединение – всемирное» [54, с. 362].

В статье «Лига наций и государства-материки» Чхеидзе представляет возникновение крупных многонациональных образований следствием интеграционных процессов, идущих в истории. В статье «К проблеме идеократии» он помещает этот факт в неизмеримо более широкую систему координат, соотнося его с вопросом о сущности и развитии жизни, о человеке и его творческом задании в мире.

Еще В.С. Соловьев видел во «внутреннем росте человека и человечества» проявление «космического роста», «усложнения и усовершенствования природного бытия» [37, с. 630]. И Чхеидзе, апеллируя к Соловьеву, представляет «грядущее объединение человечества» необходимой ступенью «мироздательного процесса» [54, с. 356, 358]. Процесс этот духоматериален, человек является проводником божественного, духовного начала в мир, возводя материю к Богоматери.

Идея космизации мира, в котором должен соучаствовать человек как носитель и орудие Логоса, входила в сознание Чхеидзе не только через Соловьева. В не меньшей степени он опирался на Федорова, о. Павла Флоренского, В.Н. Ильина, который в конце 1920-х годов сформулировал понятие материологизма, определяя его как «признание Логоса, действующего в материи» [18]. Концепция материологизма позволяла примирить Шестоднев с эволюцией, посмотреть на эволюционный процесс сквозь призму телеологии, увидеть в нем восходящую линию развития – к порождению человека, соединяющего в себе

физическое (природное) и духовное (божественное), и затем к богочеловечеству как цели мирового процесса, утверждению совершенного, обновленного бытия. Чхеидзе активно будет продвигать в евразийстве именно такое видение развития мира. Как и П.Н. Савицкий, который, подхватывая мысль Ильина, подчеркнет, что в основе евразийского монизма лежит теория «номогенеза, т. е. эволюции на основе закономерностей, предустановленных Божественной волей» [25, с. 275].

И Л.С. Берг, автор концепции номогенеза, и В.И. Вернадский, с идеями которого Чхеидзе был знаком через Г.В. Вернадского, и Н.А. Умов, о котором узнал из работ А.К. Горского, выдвигали идею антиэнтропийной сущности жизни, противостоящей закону дезинтеграции, рассеяния энергии. В отличие от косной материи, ниспадающей в «неупорядоченное хаотическое состояние», «живое стремится упорядочить хаос, превратить его в космос» [цит. по: 17, с. 34–35]. Чхеидзе прямо следует этой трактовке. «Борьба за жизнь есть, в сущности, организация бытия», и во главе ее стоит человек, «высшая и конечная форма жизни» [54, с. 356], Человек – «организационный центр вселенной» и в этом своем качестве призван «к сознательному участию в деле организации жизни мира, Космоса» [54, с. 356, 357].

В такой онтологической и антропологической перспективе социальная организация человечества мыслится одной из ступеней организации бытия. Слияние национальных и государственных организмов сначала в государства-материки, а затем во всечеловеческий организм необходимо для того, чтобы человеческий род смог исполнить свое задание в мире. Человечество «добивается упорядочения и замирения своей внутренней жизни для обращения своей энергии на исправление и усовершенствование внешней» [54, с. 362].

Ключевую роль в стремительно набирающем темп процессе собирания человечества Чхеидзе отводил идеям и идеалам, представляющим собой ценностные ориентиры развития, его нравственные направляющие и маяки. Он был убежден: от того, какой идеал торжествует в истории, зависит, станет ли планетарное единство реальностью, или же человеческий род сорвется в очередную братоубийственную войну. Подобно Н.А. Сетницкому, критиковавшему дробные идеалы и противопоставлявшему им целостный, богочеловеческий идеал, он отводил созидательную роль в истории только последнему. И выражал мысль, которая позднее прозвучит у В.И. Вернадского, – о соответствии или несоответствии идей, воздвигавшихся человечеством на своих знаменах в разные эпохи истории, эволюционному вектору, устремляющему к созданию всечеловеческой общности: «Без сомнения, мы вступили в фазу вселенскости. <...> Намечается состязание и победит тот, кто возвысится до прозрения высшего, истинного идеала. В этом суть нашей эпохи» [46, с. 702].

Переводя эти рассуждения в конкретный план, соотнося с ближайшими задачами евразийства, Чхеидзе подчеркивал, что последнее должно дать ответ и на вызовы германского национал-социализма, и на агрессию Японии, полагающую главным инструментом объединения Азии милитаризм. Задача движения, подчеркивал он, активно работать «в двух направлениях: Дальневосточном и Европейском» [50, с. 17], способствуя умиротворению, переводя энергию агрессии в мирное русло.

В свое время Н.Ф. Федоров, задаваясь вопросом «возможен ли мир» [45, с. 314] и при каких условиях мир возможен, выдвигал проект всеобъемлющей регуляции, ключевым шагом к которой виделось ему обращение армии в естествоиспытательную силу, употребление накопленной в ней интеллектуальной и научно-технической мощи не просто в мирных, но в спасительных целях – на исследование природы и регулятивную работу в ней. Не разоружение, о котором так много писали и говорили политики и публицисты рубежа веков, но переоружение, «обращение орудий истребления в орудия спасения» [44, с. 276], по христианскому принципу обращения зла в добро –

в этом видел мыслитель реальный путь к предотвращению войн. Современник Чхеидзе, философ Н.А. Сетницкий, транспонируя эту идею на реалии начала 1930-х годов, писал о том, что путь к разрешению дальневосточного конфликта, к предотвращению военных столкновений между Японией и Китаем, Японией и СССР лежит именно на путях регуляции. Эти страны, в отличие от климатически благополучной Европы, регулярно страдают от стихийных природных бедствий: бездождия, засух, наводнений, землетрясений, муссонов. Соответственно и созидательной почвой сотрудничества могут и должны стать дождевание, «борьба с языком пустыни», превращение в плодородные оазисы пустынных, безводных пространств, «овладение воздушной стихией» и атмосферическая регуляция, а в перспективе и овладение «магнитно-тектоническими» процессами, сотрясающими всю поверхность нашей планеты» [36, с. 218, 246].

Сетницкий убежден: к союзу России, Китая, Японии, в котором не будет политики, но будет сотрудничество во имя жизни, в перспективе истории присоединятся и другие государства, «ибо в строительстве климата, в создании условий, обеспечивающих возможность жить на земле, заинтересованы все страны и все народы» [36, с. 246]. Мыслитель грезит о будущей «универсальной климатотехнике и архитектонике, связанных с общей для всей земли планетарной архитектурой» [36, с. 246], о выходе в космос и управлении космическими процессами, намечая контуры той «организации мировоздействия», в которой человеческий род сможет по-настоящему реализовать свое единство.

Ряд положений этой работы перекликался с построениями евразийцев в экономической и геополитической сферах. Определение «центральных задач» хозяйственной деятельности СССР, Японии и Китая, а также тезис об их возможном сотрудничестве Сетницкий строил на анализе географических и климатических особенностей этих стран. Подобно евразийцам, он опирался на идею планового хозяйства, но при этом давал ей расширительную трактовку. В плановости мыслитель полагал инструмент построения новой, регулятивной модели развития мировой экономики, избавления ее от возможных потрясений и кризисов, перевода на новые рубежи, откуда открывались бы уже совершенно иные, религиозные, жизнотворческие перспективы, в полном своем объеме сформулированные в «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова и «Философии хозяйства» С.Н. Булгакова.

Работу «СССР, Китай и Япония» Чхеидзе активно продвигал в евразийской среде, что, впрочем, и не удивительно. Выраженная в ней идея-проект предполагала ту высокую, всеземную и всечеловеческую точку зрения, при которой «месторазвитием» является уже не локальное пространство острова, полуострова, материка, но «весь земной шар», а человечество становится субъектом не только планетарной, но и вселенской истории. В статье «Проблема идеократии», написанной для сборника «Вселенское Дело», посвященного памяти Федорова, Чхеидзе почти цитирует Сетницкого, говоря о перспективах научного и технического развития и о цели подлинного, благого прогресса – «овладение космическими энергиями и, следовательно, овладение Космосом». Смысл регуляции, утишающей хаотические, стихийные силы мира, он видит в том, чтобы просветлить в природе ее Божеский лик, возстановить «родство человека с природой», поднимая ее до человека [54, с. 375].

Работы Чхеидзе стали вершинной точкой движения евразийства от восточничества к всечеловечности, перехода «из состояния «особности» в состояние «вселенскости»» [50, с. 17]. Сам же он писал об этом движении так: «В жизни ЕСТЬ диалектика. Может быть, диалектика и есть жизнь? Во всяком случае – сопряжение противоположностей и единство во множестве – есть факт жизни. <...> Евразийство начало с крайнего утверждения «своего» и от-

ридания “общечеловеческого”, для того чтобы на заре тридцатых годов прийти к идеологической экспансии, к выходу за рамки “особого мира” и включению своего “тока” в “провода”, обегаящие весь мир...» [50, с. 17].

Литература

1. *Алексеев Н.Н.* Теория государства // *Алексеев Н.Н.* Русский народ и государство. М., 1998.
2. *Алексеев Н.Н.* Теория государства: теоретическое государствоведение, государственное устройство, государственный идеал. Париж, 1931.
3. *Арапов П.С.* Культура как форма организации эмпирии // *Евразия.* 1928. 29 декабря.
4. *Вернадский Г.В.* Опыт истории Евразии. Берлин, 1934.
5. *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л., 1974. Т. 11.
6. *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л., 1980. Т. 21.
7. *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л., 1981. Т. 23.
8. *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л., 1983. Т. 24.
9. *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л., 1983. Т. 25.
10. *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л., 1984. Т. 26.
11. *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л., 1984. Т. 27.
12. *Зеньковский В.В.* История русской философии. М., 2001.
13. Евразийство (формулировка 1927 года). Прага, 1927.
14. Евразийство: Декларация. Формулировка. Тезисы. Прага, 1932.
15. Евразийство: Опыт систематического изложения // Пути Евразии. М., 1992.
16. *Иванов В.Д.* Об интернационализме // *Евразия.* 1929. № 14. 23 февраля.
17. *Ильин В.Н.* Загадка жизни и происхождение живых существ. Париж, 1929.
18. *Ильин В.Н.* Материализм и материологизм // *Евразия.* 1928. № 2. 1 декабря.
19. *Ильин В.Н.* Эссе о русской культуре. СПб., 1997.
20. Исход к Востоку. София, 1921.
21. *Карташев А.В.* Реформа, реформация и исполнение церкви // На путях. Утверждение евразийцев. Москва; Берлин, 1922.
22. От необходимости – к свободе // *Евразия.* 1929. № 33. 10 августа.
23. От редакции // *Евразия.* 1929. № 10. 26 января.
24. *Полковников Г.В.* Диалектика истории. Прага, 1931.
25. *Савицкий П.Н.* Газета «Евразия» не есть евразийский орган // Политическая история русской эмиграции. 1920–1940: Документы и материалы. М., 1999.
26. *Савицкий П.Н.* Два мира // *Савицкий П.Н.* Континент Евразия. М., 1997 (впервые: На путях. Утверждение евразийцев. Москва; Берлин, 1922).
27. *Савицкий П.Н.* Евразийство // *Савицкий П.Н.* Континент Евразия. М., 1997.
28. *Савицкий П.Н.* Европа и Евразия // Русская мысль. 1921. № 1–2.
29. *Савицкий П.Н.* Задание евразийства // Евразийский сборник. Прага, 1929.
30. *Савицкий П.Н.* Идеи и пути евразийской литературы // Русский узел евразийства: Восток в русской мысли. М., 1997.
31. *Савицкий П.Н.* Месторазвитие русской промышленности. Берлин, 1931.
32. *Савицкий П.Н.* Научные задачи евразийства // Тридцатые годы. Париж, 1931 (подп.: П.В. Логовиков).
33. *Савицкий П.Н.* Подданство идеи // *Савицкий П.Н.* Континент Евразия. М., 1997 (впервые: Евразийский временник. Берлин, 1925. Кн. 3).
34. *Савицкий П.Н.* [Предисловие к статье А.В. Карташева] // На путях. Утверждение евразийцев. Москва; Берлин, 1922.
35. [Святополк-Мирский Д.С.] Путь евразийства // *Евразия.* 1929. № 8. 12 января.
36. *Сетницкий Н.А.* СССР, Китай и Япония: Начальные пути регуляции. Харбин, 1933.
37. *Соловьев В.С.* Идея сверхчеловека // *Соловьев В.С.* Сочинения: в 2 т. М., 1988. Т. 2.
38. *Сувчинский П.П.* Инобытие русской религиозности // Евразийский временник. Берлин, 1923. Кн. 3.
39. [Сувчинский П.П.] По поводу писем Н.Ф. Федорова // *Евразия.* 1929. № 24. 4 мая.
40. *Трубецкой Н.С.* Вавилонская башня и смешение языков // *Трубецкой Н.С.* Наследие Чингисхана (впервые: Евразийский временник. Берлин, 1923. Вып. 3).
41. *Трубецкой Н.С.* Верхи и низы русской культуры. (Этническая основа русской культуры) // *Трубецкой Н.С.* Наследие Чингисхана. М., 2000 (впервые: Исход к Востоку. София, 1921).

42. Трубецкой Н.С. Европа и человечество // Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. М., 2000.
- 42а. Устрялов Н.В. О нашей идеологии // Устрялов Н.В. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010.
43. Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. М., 1995. Т. 1.
44. Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. М., 1995. Т. 2.
45. Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. М., 1997. Т. 3.
46. Н.Ф. Федоров: Pro et contra: в 2 кн. СПб., 2008. Кн. 2.
47. Флоровский Г.В. О народах не-исторических // Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. М., 2000 (впервые: Исход к Востоку. София, 1921).
48. Флоровский Г.В. О патриотизме праведном и греховном // Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М., 1998.
49. Флоровский Г.В. Письмо к П.Б. Струве о евразийстве // Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М., 1998.
50. Чхеидзе К. Номер девятнадцатый // Евразиец. 1932. № 20. Май.
51. [Чхеидзе К.А.] Записка К.А. Чхеидзе о философии Федорова // Н.Ф. Федоров: pro et contra: в 2 кн. СПб., 2008. Кн. 2.
52. Чхеидзе К.А. Из области русской геополитики // Чхеидзе К.А. Путник с Востока (впервые: Евразийская хроника. Париж, 1927. Вып. 8).
53. Чхеидзе К.А. К проблеме идеократии // Новая Эпоха. Политика. Экономика. Обзоры. Нарва, 1933.
54. Чхеидзе К.А. К проблеме идеократии // Чхеидзе К.А. Путник с Востока (впервые: Евразийская хроника. Париж, 1927. Вып. 8).
55. Чхеидзе К.А. Лига Наций и государства-материки // Чхеидзе К.А. Путник с Востока (впервые: Евразийская хроника. Париж, 1927. Вып. 8).
56. [Чхеидзе К.А.] Речь К.А. Чхеидзе на открытии выставки к 30-летию со дня смерти Н.Ф. Федорова // Н.Ф. Федоров: pro et contra: в 2 кн. СПб., 2008. Кн. 2.
57. Якобсон Р.О. К характеристике Евразийского языкового союза. Прага, 1931.

Аннотация. Автор рассматривает историю евразийского движения с точки зрения притяжения / неприятия его идеологами идеи «всечеловечности», выдвинутой Достоевским и ставшей одной из базовых категорий русской христианской историософии. Первоначальное евразийство, опиравшееся на теорию культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского и декларировавшее «исход к Востоку», ставило «всечеловечность» на одну доску с «космополитизмом». Однако по мере развития евразийской доктрины, ее обогащения идеями и ценностями русской религиозно-философской мысли, утвердилась иная позиция: восточничество подчинилось всечеловечности, месторазвитием стала планета Земля.

Ключевые слова: евразийство, восточничество, всечеловечность, русская религиозно-философская мысль.

Anastasia Gacheva, Ph.D. in Philology, Professor, Senior Research Fellow, Gorky Institute of World Literature, Russian Academy of Sciences. E-mail: a-gacheva@yandex.ru

Eurasianism: From Orientalism to Universal Humanity

Abstract. The author examines the history of Eurasianism in terms of its acceptance or rejection of the “universal humanity” notion, which was suggested by Dostoevsky and has become one of the basic categories of Russian Christian historiography. Initially Eurasianism, which based on N. Danilevsky’s theory of cultural-historical types, declared that “Exodus to the East” equated “universal humanity” with “cosmopolitanism”. However, with the development of the Eurasian doctrine, its enrichment with ideas and values of Russian religious philosophy, a different position became rooted: Orientalism submitted to universal humanity, and the Earth has been viewed as the development site.

Keywords: Eurasian Orientalism, Universal Humanity, Russian Religious-Philosophical Thought.

Нобуо Симотомаи. Ввиду ограниченности времени хотел бы коснуться только трех пунктов. Сначала о Бердяеве. Вчера коллеги говорили, что американцы мало читают Бердяева. У нас в Японии Бердяев был всегда – хотя не так много, но ему уделялось внимание. Бердяев – это своего рода марксистский феномен, это антипод марксизма. Бердяев – результат того культурного поворота, который имел место в конце XIX – начале XX века. Напомню, что марксизм появился в Германии, Японии и России почти одновременно, хотя в Японии чуть позже. И с тех пор в японских университетах всегда были марксисты. И потому в рассуждениях о марксизме, октябрьском перевороте и большевистском коммунизме всегда была и есть известная неясность. С одной стороны, Бердяев – антипод марксизма. С другой – японский марксист должен читать его, должен как-то трактовать марксизм, коммунизм. Да, марксизм и ленинизм – не одно и то же. У нас до сих пор идет дискуссия. В предстоящие два года будет активно обсуждаться вопрос, каково историческое значение всего этого. Да, тридцать лет назад говорили о всемирном значении Октябрьской революции, которую Бердяев именовал всего лишь переворотом. Какая разница между той «революцией» и этим «переворотом»? Каково их значение на фоне оживления религии в начале XX века, неокантианства, богоискательства. Для японцев всё это важно до сих пор. В Азии до сих пор есть коммунизм. И потому бердяевский консерватизм также имеет большое значение. Это мой первый пункт.

Второй пункт – очень кратко о результатах девятого Всемирного конгресса социологов, который закончился две недели назад. Конгресс впервые состоялся в Японии и в Азии. Перед нами, организаторами, возник вопрос, как трактовать Россию – Азия она или Европа, – особенно на фоне российского поворота к Азии. Наш подход был таков: Азия неодинакова, как и различна Европа. Хотел бы подчеркнуть, что для японских русистов очень важно азиатское измерение России. Из 1310 гостей из разных стран мира было почти 200 россиян и 50 ученых из Казахстана. Это был диалог между Западом и Востоком. И мы играли роль моста. Это мой второй пункт.

Третий – о том, как японские эксперты по России оценивают ее поворот к Азии. Я участвовал в экспертной комиссии при японском МИДе. В частности, там обсуждался вопрос, как реагировать на посткрымскую ситуацию. Наша концепция была такова: Крым всегда служил барометром отношений России с Западной Европой. В свое время Крымская война оказалась той гранью, после которой министр иностранных дел Горчаков сделал поворот к Азии. И девяносто лет спустя Крым вновь знаменует историческую грань. Тот Крым, который возник год назад, это снова поворот к Азии. Несмотря на все разногласия, это большой шанс для азиатских, включая японских, экспертов. Поэтому мы внимательно следим за развитием ситуации. Разумеется, этот поворот не есть результат Крымского кризиса – еще десять лет назад ваш президент Владимир Владимирович Путин предпринял соответствующие шаги к нему. Из участников нынешней семерки мы, японцы, более осторожно относимся к санкциям по отношению к России, хотя и не можем оправдать ее действия в Крыму. Но мы все-таки стремимся делать шаги вперед, и, надеюсь, осень этого года будет более динамичной и интересной.

Л.В. Поляков. Большое спасибо, профессор Симотомаи. Мне кажется, на наших с вами глазах родилась новая концепция России XXI века, которую сформулировал профессор Симотомаи: «Москва – третий Крым, а четвертому не бывать».

А.А. Маслов. Коллеги, хотел бы отреагировать на ряд высказанных тезисов, в том числе – профессора Симотомаи, который затронул вопрос о развороте России на Восток. Когда мы говорим о развороте России на Восток и об общности или, наоборот, о распадении русской и китайской или японской культур – эта дискуссия очень давняя. Напомню три момента, которые у нас почему-то мало обсуждаются. Первый: концепция разворота на Восток задумывалась, если не ошибаюсь, в 2005–2006 годах. Именно тогда был подготовлен для российского правительства документ «Разворот на Восток». Он получил одобрение, но не получил

развития. Я принимал участие в деятельности той рабочей группы. Документ содержал прежде всего моменты расширения культурно-политических и экономических связей.

Сейчас, на мой взгляд, никакого разворота на Восток не происходит. И главный вопрос заключается в том, а чем вообще можно измерять этот разворот? Если будем измерять исключительно экономическими цифрами, имеет место падение товарооборота со всеми нашими восточными партнерами. В том, что касается отношений с Китаем, на мой взгляд, улучшения их не происходит. Впрочем, не происходит и ухудшения – формируется весьма реалистичная модель взаимодействия, когда каждая страна занимает то место, которое обуславливается ее экономическим потенциалом, а не просто ображениями дружбы. И в этом плане, уйдя с Запада, Россия не получила всего того, что потеряла на Западе по экономической схеме.

Второй момент. С точки зрения экономики, разворот на Восток абсолютно провален или по крайней мере пока не произошел. Если говорить о культурном развороте на Восток, здесь тоже надо определить критерий, произошел он или нет. Да, Китай стал расхожим тезисом в научных и околонучных публикациях, стал темой, на которой пытаются топтаться, прошу прощения за это выражение, сотни профессиональных и непрофессиональных людей. Более того, возрождаются дискуссии, которые на самом деле в науке отработаны давным-давно.

Вот, например, дискуссия о Нидэме вновь возникла. Я согласен с профессором Матвейчевым о важности изучения его многотомного труда. Напомню, что первое издание вышло в 1940 году. Советское китае- и востоковедение отработало концепцию Джозефа Нидэма в 1983–1984 годах. Сегодня люди знакомятся с тем, что уже отработано, и культурный шум заставляет нас верить в то, что идет разворот на Восток в этом плане. Но обратите внимание, никакого заметного прироста научного осмысления Востока, по крайней мере в российской научно-культурной среде, не наблюдается.

И третий важный момент – последствия выдвижения тезиса о развороте на Восток. Под красивые разговоры о том, что Россия ищет себе новых партнеров на Востоке, мы, по сути,

входим в китайскую концепцию разумной атрибуности, о которой в иной терминологии здесь говорил Василий Кашин – об особом типе даннической зависимости от Китая. Эта концепция воспроизводилась, на мой взгляд, где-то с III века новой эры, она продолжается до сих пор. Речь идет о включении в культурно-экономическую среду Китая, когда от страны требуется признание высочайшей власти китайского императора. Ну, а дальше Китай, действительно, в разумных пределах будет поддерживать эту страну.

Концепция разворота на Восток, как она сегодня обсуждается, это попытка расписать в бессилии самостоятельно решить внутренние проблемы. Разворот на Восток сам по себе не плох, плохо то, что мы в конце концов не выдвинули никакой креативной составляющей этого разворота.

Л.В. Поляков. Спасибо большое, Алексей Александрович. Как всегда, Высшая школа экономики резко и бескомпромиссно ставит проблему. Ответ на предложение наших китайских друзей включаться в систему альтруистического лидерства ясен и понятен.

Сейчас я обращаю свою просьбу к нашим друзьям и коллегам из Малайзии и Сингапура. Может быть, они прокомментируют ситуацию из Юго-Восточной Азии. Я вижу поднятую руку господина министра иностранных дел.

Билахари Каусикан¹. Мне очень интересно находиться здесь. Несколько комментариев. Вы знаете, что я работал послом Сингапура в Российской Федерации и мой отец был первым сингапурским послом в Советском Союзе. Поэтому для меня это продолжение семейного дела. По мере того как я слушал вчера и сегодня утром доклады, мне пришла такая мысль: судьба России в том, чтобы восприниматься азиатской страной Западом, и западной – азиатами. Вы обращаетесь к восточной культуре, когда сталкиваетесь с отрицанием и крахом иллюзий в отношениях с западным сообществом. Мой совет тем, кто хотел бы лучшего для России, заключается в том, чтобы не за-

¹ Перевод с английского *Н.В. Панич*.

ниматься излишне много вопросами идентичности и культуры. Вы те, кто вы есть, вы там, где вы есть, и мы все находимся в мультикультурном мире, где у каждого своя идентичность и своя культура. Возьмите для примера любую страну: Японию, США, Россию, Европу, Сингапур, Китай, Малайзию – у каждой свои особенности. Безусловно, не следует забывать о вопросах культуры, но мы должны избегать доминирования одних вопросов над другими. Когда я был послом в России, страна переживала переходный период – на смену советскому строю пришло современное общество. Так что я не понаслышке знаю, как Россия переживала сложные времена. И я говорил своим друзьям в шутку: проблема России заключается в том, что здесь слишком много слушают иностранцев. Например, Карла Маркса, Фридриха Энгельса, а в те годы – Джеффри Сакса. Сейчас вам удалось стабилизировать ситуацию, и мы очень благодарны вам за это. Поэтому я призываю вас не слушать слишком много ни представителей Азии, ни представителей Запада.

Л.В. Поляков. Спасибо, господин Каусикан. Повторяю свою просьбу к нашему гостю из Малайзии. Господин Шазми Али, как Малайзия смотрит на возможность большего присутствия России в Азии?

Шазми Али¹. У меня несколько комментариев. Прежде всего мы много говорили об азиатской культуре, но если сегодня азиат попробует определить азиатскую культуру, то он не сможет подобрать нужные слова, потому что такого понятия, как единая азиатская культура, не существует. Азию можно разделить на несколько частей. Культура Куала-Лумпура кардинально отличается от Калькутты или Куньмина. И даже у нас в Малайзии культура очень разнообразна. Нам сложно дать оценку азиатской культуры как чего-то целостного. На огромной территории существует множество видений и подходов. Это первое. В последнее время во многих местах мы отмечаем наличие городской и сельской культур

с их отличительными чертами. Будь то Сеул, Сингапур или Куала-Лумпур, городские жители, особенно молодежь, ведут себя схожим образом, они действуют похожим образом, хотя могут быть выходцами из разных стран, говорить на разных языках. И, может быть, для того чтобы Россия в будущем лучше понимала свою идентичность, надо определить, кого вы хотите представлять? Городских или сельских жителей? Потому что учитывать интересы таких групп легче, чем пытаться сочетать многочисленные культуры.

И еще один тезис, который я, воспользовавшись предоставленной возможностью, хочу озвучить в этом высокоинтеллектуальном обсуждении. В Азии живет более трех миллиардов человек. Большинство из них не могут принимать участие в таком или аналогичном форуме. Их суждения зависят от того, что они видят и слышат. К сожалению, те, кто контролирует СМИ, сегодня формирует представления всех. (Сейчас говорю от лица малазийцев, а не от имени всех азиатов.) Если мы спросим обычных малазийцев: «Что вы думаете о России?» – они не смогут ничего сказать о культуре вашей страны, не говоря уж о Толстом или Бердяеве. Об этом они ничего не знают. Но им известны те факты, которые на слуху. Например, они знакомы с такой фигурой, как Роман Абрамович – хозяин футбольного клуба «Челси». Им знаком, например, Сергей Бубка – обладатель олимпийских медалей, установивший множество удивительных мировых рекордов. Сейчас сильно влияние голливудских фильмов, где не очень лестно отзываются о России. Таким образом, если вы хотите подключить к диалогу простых граждан, а не только элиты, то СМИ являются одним из инструментов. Кроме того, сейчас можно наблюдать огромный приток азиатских туристов в Европу. Ранее большинство азиатов предпочитало не выезжать за пределы страны, сейчас они ездят по всему миру. Развитие российского туризма позволит большему числу людей приехать в Россию, и они смогут открыть для себя такую замечательную страну, как Россия, как это сделал я за эти дни.

Л.В. Поляков. Хочу акцентировать внимание на нескольких мыслях, которые новы и важны

¹ Перевод с английского *Н.В. Панич*.

для нас. Одна из них – Азия разная. Это вновь вводит в наш дискурс проблематику модернизации. Тезис господина Али переключает нас к следующему этапу Чтений. Действительно, разрыв между городской и сельской культурами – это разрыв, который проходит, что называется, поверх всех других культурных различий.

Вторая мысль – как нам удастся эта самопрезентация культур. Какой могущественный посредник управляет этим процессом? Разумеется, это медиа. То, что малазийцы лучше знают Романа Абрамовича, чем Льва Толстого, это целиком и полностью заслуга, конечно же, медиасферы, которая предпочитает рассказывать о «Челси».

