

ПО СТРАНИЦАМ ГАЗЕТЫ «ЕВРАЗИЯ»

Н. А. СЕТНИЦКИЙ

Письма из России

(Евразия. 8 декабря 1928)

ОТ РЕДАКЦИИ¹

Николай Федорович Федоров (1828—1903), упоминаемый в печатаемых ниже письмах, был одним из величайших русских религиозных философов, все значение которого раскрывается только в наше время. Основной темой его философии было «общее дело», понимаемое Н. Ф. как объединение всех сил человечества для борьбы со смертью. Этот сам по себе утопический замысел приобретал у Федорова позитивное значение, так как он связывался с требованием величайшей конкретной социальной активности. В частности, Федоров был решительным сторонником преодоления буржуазного капитализма, в котором он видел наиболее заостренную форму социального зла. Печатаемые письма написаны под непосредственным влиянием идей Федорова, которые в настоящее время в России приобретают большое распространение в виду того, что в нынешней русской действительности есть несомненные точки приложения для понимания идейно-практических планов стиля Федорова.

ПИСЬМО ПЕРВОЕ

Из поездки на юг я вернулся с отчетливым впечатлением — там все «вопиет о регуляции»², говоря словами Николая Федоровича. Тут возникает множество вопросов. Конечно, власть сейчас не может поставить этих вопросов, она слишком занята своей внут-

ренней грызней, сведением счетов и поисками виновных. Но вот что существенно: лучше ли сейчас развязать частно-хозяйственную индивидуалистическую стихию или оставить все в том же тугом и тяжелом положении? Конечно, при развязанной стихии мы могли бы, как и все, говорить, вероятно, печататься и что-то проводить, с чем-то ознакомлять. Но ведь тот гомон и базар, на котором придется жить, с неизбежностью заглушит наши тихие слова и невнятные торгошам мысли. А сейчас изредка, но уверенно и вовремя сказанное слово, сказанное наедине, способно дать больше, чем дает газетная шумиха. Лично это очень тяжело, но это развивает особую способность — такт своеобразный, когда уловляешь и время, и место, в которых можно сказать. И так сказанное слово не пропадает никогда. При свободе печати легче затеряться. Существенна, конечно, не свобода, а некоторая ясность в мозгах товарищей коммунистов, особенно тех, кто влияет на мысль. В этом отношении Бухарин — глушитель первой руки. В конце концов, все они, не зная, чего хотеть, бояться и себя, и друг друга, и всякого проблеска мысли, и всякой новой проблемы. Если вы хотите знать, какое самое сильное чувство, властвующее над душами, то ответ будет один — страх. Верхи боятся низов, низы верхов и все вместе боятся открыть глаза и увидеть свет, готовы взять какую угодно ответственность, только не эту, не ответственность за творчество жизни. Десять человек с полным сознанием ответственности, знающие, чего они хотят, составили бы наверху силу исключительного веса. Но их нет — доктрина ослепила всех и особенно оппозицию. Они думают и спорят о революции в одной стране и о революциях во всем мире, но никто не думает и до сих пор ни разу отчетливо не подумал о том, что делать завтра после этих революций. Казалось бы, наш опыт должен был научить этому. Именно отсутствие всякой мысли об этом завтрашнем дне и привело в теперешние тупики. Ведь никто не подумал о том, куда все эти «освобожденные от эксплуатации» силы девать и на что направить. И вот теперь за отсутствием общей, осознанной точки приложения сил они, пол-пути пройдя вместе, разбрызгались, скрестились и перепутались в пустоте.

Самое существенное сейчас найти и дать эту стягивающую все стремления точку. И не тактическую только, какой является мысль о социальной революции и т. п., а окончательную и последнюю. Только она способна выровнять эти пути и снова координировать все силы, вывести их из губительного противоборства. С этой стороны возвращение к частнохозяйственной свободе без выработанного и заостренного плана такой координации, без внедрения в мысли всех идеи о борьбе с последним врагом — смертью, о борьбе, которая еще не начиналась сознательно, без мысли о возможности победы над стихией природной и социальной, без всего этого воз-

вращение на старые пути будет полной капитуляцией и безнадежным банкротством. Поэтому лучше еще не несколько, а даже много лет жить без свободы печати, лишь бы обойтись без этого возвращения пса «в блевотину свою». Время работает на нас и лучше эта тишина, где слышен каждый спокойный и уверенный в себе голос, чем снова базарный гомон и гармидер.

Можно с уверенностью сказать, что власть вырождается и разложится окончательно, если не найдет в себе силы поставить и прямо и откровенно разрешить или даже только наметить разрешение последних и окончательных проблем. Это должно быть сделано со всей откровенностью и бесстрашием, какие только возможны, иначе все, что было за эти годы, вся революция только «дьяволов водевиль»³.

ПИСЬМО ВТОРОЕ

Вопрос, который вы поставили в прошлом письме⁴, требует некоторого уточнения и более четкой формулировки. «Как отнесся бы Николай Федорович к революции?» Я думаю, что надо различать два вопроса: как относился Н. Ф. к революции вообще? и как он отнесся бы к конкретной русской революции? Первый вопрос ясен. Сам Н. Ф. дал неоднократно ответы на него. Революция — стихия, и стихия слепая. Это слепота двойная: и со стороны охранителей, забывших смысл того, что они охраняют, и со стороны разрушителей, часто в справедливом негодовании разрушающих, не ведая, что творят. Конкретно же в случае, если бы ему довелось жить в наши годы, ясно, что он не был бы с падающим строем. Слишком уж много извращений и уклонений видел он от своих построений в капиталистической организации хозяйства, развращающей и обольщающей мир всеми приманками Вавилонской блудницы. Особого рассмотрения заслуживает вопрос о том, что он называет «самодержавием». За это, естественно, могут хватиться и на нем спекулировать. Но по этому вопросу сам Н. Ф. дал достаточно ясные формулировки. Это не династическое самодержавие с легитимизмом и т. п.⁵ Его построение целиком складывается в им же сказанные слова: «самодержавие — это *диктатура спасения*»⁶. Это — формула, которая много объясняет, и надо думать, что она и для многих приемлема. Вопрос революции, таким образом, сводится к вопросу: есть ли основания для изменения строя, для падения прежних властителей? Тот строй, который после смерти Н. Ф. еще крепче внедрился в нашу жизнь, им никоим образом не признавался ведущим к спасению. Наоборот, этот строй вел непосредственно к гибели и, конечно, для избавления от него нужна диктатура спасения. А раз эта диктатура

не осуществлялась теми, кто к ней призван, то их падение предрешиено. Диктатура спасения предполагает свободное, самоначалное и в этом смысле «самодержавное», инициативное взятие на себя тягот власти. Эта диктатура не есть единовластие. Эту мысль Н. Ф. подчеркивает неустанно. «Мы» титула есть не что иное, как утверждение коллектива независимых и равноправных властителей, и чем больше этот коллектив и чем полнее «самодержавие» его членов, тем легче и совершеннее осуществление диктатуры спасения. Не менее важно понимание Н. Ф. другой стороны этого рода власти — самодержавие, понимаемое как диктатура спасения, не есть самочинное отстаивание чьих-то прав или интересов. Это представительство, но не интересов, а задачи, задачи спасения, которая требует восстановления родства и братства между объединяющимися в труде спасения.

Но кроме этого отношения к принципу властвования, можно думать, и к другим вопросам, выдвинутым революцией, Н. Ф. не остался бы равнодушен. Вопросы большого строительства у него поставлены с силой и последовательностью неизмеримо большей, чем на это решается коммунистическая власть. Но он требовал бы от нее полного и последовательного, а главное, сознательного и продуманного до конца осуществления ею же выставленных лозунгов. Как это он делал и в свое время, он заострял бы все, что притупляется и слишком легко сводится к компромиссам. Самый лозунг «Пролетарии всех стран, соединяйтесь» им весьма легко транспонировался бы в лозунг: «Смертные всех стран, соединяйтесь!»⁷. Соединяйтесь не на борьбу с себе подобными и не на уничтожение их, а на борьбу с слепыми и стихийными силами смертоносной природы, делающей нас всех смертными, ибо пролетарий — это еще полбеда, а вот смертный — это вся глубина несчастья, нищеты и наготы, не экономической только, но и физической. То же и с частными проблемами. Особенно близко Н. Ф. было бы создание трудовых армий, столь бездарно проваленное Троцким. Ясно, что требовать принудительного труда без изменения мотивов его в наших условиях невозможно. Невозможно и проведение этой операции без всесторонней подготовки, без разработки плана и способов использования мобилизованных сил. Всеобщая трудовая повинность должна начинаться сверху и быть добровольно-обязательной, построенной на новых мотивах поведения.

Можно утверждать, что в писаниях Н. Ф. почти на каждый большой вопрос современности можно найти прямой и ясный ответ, ярко подчеркивающий половинчатость, дряблость и трусость тех постановок, который придают этим вопросам коммунистами, все же самыми смелыми по сравнению с прочими. Не случайно для Сергея Булгакова⁸ Федоров страшнее и радикальнее Маркса и Ленина⁹. Только то разрушители старого мира, сами носящие

в себе все качества этого разрушаемого ими здания, а Федоров — строитель нового неба и новой земли, и не фантастического, а самого что ни на есть реального, живого и жизненного¹⁰.

ПИСЬМО ТРЕТЬЕ

То же и о натиске безбожников. Здесь все необычайно ясно, просто и необходимо. Я всегда с большим интересом перечитываю все их журналы, от серьезных до юмористических, и думаю, что ничего нет полезнее для верующего человека, чем чтение этих вещей. Ведь если бы то, что там изображается в качестве христианства, было хоть на четверть похоже на действительность, то, конечно, каждый верующий должен был бы с удвоенною против безбожников силой обрушиться на это. Безбожников вполне можно сравнить с Дон-Кихотом: они создали в своем воображении великанов и борются с ними. Эта борьба возмущает и шокирует, вызывает негодование у тех, кто узнает себя и свои верования в этих пасквилях и карикатурах. Отсюда понятно, кто отзывается на эту борьбу, — только худшие и наименее сознательные христиане. Понятна и неудача атеистической пропаганды и всей этой шумихи — они бьют по пустому месту. Просто они не знают того, с чем они борются, и, обличая нелепости и вздор, на которых сплошь да рядом велась спекуляция, обличая злоупотребления, которые есть и могут быть, они очищают церковь лучше чем кто-либо; это присяжные и официально учрежденные ассенизаторы церкви.

Не иначе обстоит с преследованиями. Терпеливое параличное состояние церкви кончилось; истина вызрела и несомненно мы перед огромным порывом творческого и действенного горения. Но оно должно идти во всех сферах жизни, осветить и наполнить все, не клир только, не монашество. И вот те органы, через которые должен хлынуть этот огонь, еще не готовы, они сами еще слишком темны, влажны и мало способны к возгоранию. Уже есть в жизни действительные и жизнетворческие формулировки по основным волнующим вопросам: по имяславческому, по вопросу об отношении церкви и государства и другим. И иерархия и клир еще не замечают этого, а, вернее, делают вид, что не замечают и не решаются об этом говорить. Их профессиональное молчание и культовый профессионализм и ставит их под удар власти, ищущей, жадно ищущей врага и в каждом видящей свое отражение, свои страхи и причину своих неудач. Конечно, эти репрессии ведут к все более и более глубокому усвоению мысли о состоявшемся уже выходе церкви из паралича¹¹, к убеждению в необходимости не только тайнодействия, но и явного действия. Мысль о внехрамовой литургии становится все сильнее и сильнее. Нет только реши-

мости ее провозгласить, и доколе церковь не будет провозглашена необходимость великой всемирной гармонизации всех отношений не только внутренне, эмпирических, но и социальных и природных, до той поры преследования будут и они будут нужны и полезны, ибо они отшелушат мякину. Депрофессионализация духовенства — вот лозунг, который изменит отношения и против которого особенно сильно выступает власть; — ведь все ее мероприятия сводятся к тому, чтобы удерживать и жизненно оправдать профессионализацию духовенства. Меры, которые здесь принимаются, и есть не что иное, как такая принудительная профессионализация.

Вы спрашиваете о искренних атеистах и безбожниках, эти не опаснее тех, которых мы называем «официальными ассенизаторами». Я всегда помню слова Николая Федоровича, который говорил, что вражда против христианства есть «недоразумение», что христианство есть общее всех, в том числе и атеистов, дело, и надо думать, что вдумчивые и искренние атеисты лучше всех этих блудливых и слоноточивых мистиков и всяких любителей тайны, пугающихся собственной темноты. Искренний атеист гораздо скорее будет дельным сотрудником в общем деле борьбы со смертью, чем любой теософствующий лицемер, под маской тайны скрывающий свою капитуляцию перед столь любезной всем им толстовской «курноской»¹², т. е. смертью¹³.

В. Н. ИЛЬИН

Революция и техника

(Евразия. 15 декабря 1928)

Тема о взаимоотношении революции и техники полна самого жгучего интереса. Можно смело сказать, что значительную часть успеха материалистической пропаганды надо отнести на долю иллюзорной связи, якобы существующей между революционным материализмом и техникой. Это заблуждение весьма показательно и имеет глубокие корни. Новая философия не захотела проработать эту проблему детально и любовно — за что и поплатилась теперь так жестоко.

В проблеме техники затронута достоинство человека, его абсолютная власть над природой. Но господство связано с освобождением, и потому пафос революции и пафос техники сливаются и совпадают.

Проблема эта имеет тройственный образ: 1) философии техники; 2) философии социального строительства в связи с техникой (т. е. фактически социальной педагогики); 3) действенной социальной философии с непосредственным упором в сверх-исторический идеал, что мы и видим у Н. Федорова.

Проблема философии техники подымалась не раз; назовем Эрнста Каппа, Наторпа, Освальда Шпенглера и особенно Н. Федорова. Замечательный богослов и мыслитель Валентин Тернавцев связал, напр<имер>, систему древнеримского империализма с усовершенствованными путями сообщения того времени — и нарисовал грандиозную картину этой связи.

Одним из существеннейших мотивов новой социальной философии должен явиться вопрос о *социальном понимании техники* и о техническом отношении к социальной проблеме. Задача, поставленная вплотную перед нашими поколениями, может быть формулируема так: *социологизирование государства и техницизирование социологии*.

Вопрос стоит остро.

Или техника овладеет социально-государственной стихией, или социально-государственная стихия в порядке катастрофических взрывов (внешних войн и социальных революций) погребет под своими развалинами технику. И тогда на земле вновь настанет время... жалких троглодитов.

Очень опасны односторонние и неумеряемые доброкачественной философией восторги перед техникой. Они легко могут усыпить наше внимание, которое должно быть все время насторожено в направлении самой грозной опасности — минированных полей социально-государственного бытия.

Неразрешенный социально-государственный вопрос приводит к тому, что и по сей день огромные и совершенно непроизводительные усилия и средства тратятся на эротические игрушки и орудия истребления вместо того, чтобы направлять и сосредоточивать усилия по трем единственно важным направлениям: 1) борьбы с болезнями и смертью; 2) борьбы с опустошительными стихиями; 3) борьбы с нищетой (т. е. с недоеданием, с недоодеванием и с недосугом).

Сосредоточению внимания на этих единственно-важных проблемах препятствует не только вооруженный шовинизм; буржуазный индивидуалистический эгоизм и демократическая безыдейность здесь не менее препятствуют разрешению проблемы. Становится ясным, что даже «усовершенствованная» послевоенная демократия не устраняет опасности новых истребительных войн — как международных, так и междусоциальных.

Нужен новый *социально-технический радикализм*, революция в общественной философии и идеологии, необходимо снабжение техники *социальной идеологией*.

Но для этого нужна совершенно особая социальная революция — не разрушительный и темный порыв, но быстрое и бескровное переустройство в духе анти-капиталистической и анти-шовинистической мутации во всем человечестве.

Это очень трудно, но трудности эти все же не следует слишком преувеличивать. Трудно лишь то, что неуместно, и, в конце концов, невозможно лишь несвоевременное. Мировая же история вступила в ту фазу, когда этого рода мутация стоит под знаком времени и определяется его закономерностями. К слову сказать, наше время как раз и определяется тем, что бывшее раньше утопией становится реальностью на очереди дня, а прошедшая реальность становится утопией — злой, опасной и разрушительной при попытке ее действенной реализации.

Н. С. ТРУБЕЦКОЙ

Письмо в редакцию

(Евразия. 5 января 1929)

За последнее время окончательно обнаружилась невозможность примирения тех крупных идеологических разногласий, которые существуют в евразийской среде. Раскол стал фактом, которого невозможно замалчивать. В частности, приходится отметить, что газета «Евразия» в вышедших до сих пор номерах отражала почти исключительно только одно из течений Евразийства, притом течение, склонное к замене ортодоксально-евразийских идеологических положений элементами других, ничего общего с евразийством не имеющих учений (марксизм, федоровство). С прискорбием отмечаю факт раскола и сильно опасаясь, что отколовшиеся друг от друга евразийские течения, развиваясь во взаимоотношительности, могут дойти до противоположных крайностей, я в то же время признаю невозможность, по крайней мере в ближайшее время, восстановить то внутреннее единство и равновесие евразийства, при которых я только и мог бы принимать участие в евразийской работе. Поэтому я заявляю о своем выходе из газеты «Евразия» и из евразийской организации. От своих убеждений, высказанных мною в ряде статей за мою подписью в разных евразийских изданиях («Евразийский Временник», «Евразийская Хроника», статья в №№ 1 и 2 «Евразии»), в сборнике «Россия и Латинство» и в моих книгах «Европа и Человечество» и «К про-

блеме русского самопознания», — от этих своих убеждений я не отказываюсь. Но нести ответственность за теперешнюю эволюцию евразийства я при созданных условиях не могу и не хочу.

31 декабря 1928 г.

Н. С. Трубецкой

ОТ РЕДАКЦИИ

Печатая письмо Н. С. Трубецкого, Редакция газеты считает необходимым высказать следующее.

В руководящих своих статьях «Евразия» последовательно раскрывает и развивает мысли, которые Редакция считает основными положениями Евразийства. Все новое, смущающее Н. С. Трубецкого, объясняется, во-первых, тем, что развитие никак не может сводиться к простому повторению старого, и, во-вторых, тем, что перед Евразийством, как движением, встают новые задания и проблемы. Среди этих проблем, как указывалось, встает и раскрытие исторического смысла и современного значения таких явлений, как марксизм, и такого замечательного построения, как построение Федорова. Редакция представляет, что понимание этой стороны в деятельности газеты как отказа от убеждений является сплошным недоразумением, тем более прискорбным, что высказывается оно Н. С. Трубецким, который столь много сделал для развития и обоснования Евразийства. Редакция позволяет себе высказать надежду, что недоразумение рассеется и уход Н. С. Трубецкого является временным.

Д. П. СВЯТОПОЛК-МИРСКИЙ

Путь евразийства

(Евразия, 12 января 1929)

Евразийство, как оно выразилось в первых номерах нашей газеты, иным может показаться существенно непохожим на первоначальное Евразийство. Мы не боимся признать факта его развития и роста, так как развитие и рост — явления, необходимо связанные с жизнью. Но по существу дела наше Евразийство — то же

Евразийство, что в 1921 году издавало «Исход к Востоку», и нашу прямую преемственность с этим историческим сборником мы утверждаем самым решительным образом. Но преемственность — не прямая линия, а диалектика, и сам «Исход к Востоку» был в значительной мере антитезой книге Н. С. Трубецкого «Европа и Человечество» (1920). В этой последней книге Н. С. Трубецкой, впоследствии ставший одним из основоположников Евразийства, в противовес «романо-германскому» шовинизму, утверждал самодостаточность неевропейских и «неисторических» культур. Теза эта, сама по себе истинная, подчинялась в «Исходе к Востоку» более широкой истине — утверждению единой, абсолютной ценности, включающей в себя и господствующей над частными истинами отдельных культур. Чистейшим выражением этого стоящего над индивидуальными культурами универсализма признавалась культура России-Евразии, нашедшая свое новейшее выражение в Русской Революции. Евразийская культура признавалась ценной не потому, что она была «Евразийская», а потому, что она была наиболее адекватна культуре универсальной и — в современном аспекте — абсолютной. Это отношение к Русской Революции как к явлению не только органическому (это понимали и умнейшие из контр-революционеров), но и *положительному* сразу клало грань между Евразийством и контр-революцией. В то же время замена понятия России понятием Евразии выводила Евразийство за пределы узкого национализма и, с одной стороны, предваряла (тогда еще только намечавшееся) принятие нами советского федерализма, с другой — шире открывала ворота в направлении всечеловеческого универсализма.

Корни Евразийства сложны. Многие из них (хотя далеко не все) уходят в прошлое течений правых и националистических. Правый и националистический уклон долго оставался реальной опасностью для Евразийства. Опасность эта и до сих пор еще не вполне изжита, хотя изжитие ее теперь уже только вопрос времени. «Правое» Евразийство (расцветшее в 1923—[19]25 гг.) идеализировало Московское Царство и бытовое Православие, оно рисовало себе будущее России в образе «Православного Царства», опирающегося на «демотию» «добрых хозяев». Не все в этих уклонах было ложно. Многие были недораскрытой правдой. Понятие «демотии» привело нас к понятию истинного (советского) народоправства¹. Увлечение монархическими формами было детской болезнью той идеи организации, которая теперь стала центральным нервом Евразийства. Но организацию мы теперь видим как задачу, осуществляемую в настоящем и будущем, а не как воскрешение чего-то прежде осуществленного, будь то Москвой или Монголией. Мы поняли организацию как религиозный долг, как борьбу с человеческим хаосом — организации природы. В связи с этим мы

поняли Русскую Революцию как Революцию Интернациональную, нужную и благую для всего человечества. Продолжая считать (и тут, не изменяя себе и не предавая себя, мы не можем переменить) убогой и дефективной философией вульгарного марксизма, мы признаем работу современной России, в существе своем, на общее с нами дело и не считаем возможным это дело предавать (как бы критически мы ни относились к конкретной политике ВКП).

Русская Революция нам с самого начала открылась как начало новой эры. Если первоначальное содержание ее толковалось нами как восстание русского народного начала против петровской европеизации, это толкование и теперь нам не кажется невероятным, поскольку под европеизмом мы понимаем начала индивидуализма, абсолютного личного права и примата индивидуальных удовольствий (*jouissances*), одним словом, начала буржуазные.

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 коллективную свободу и свободу в коллективе. Она утверждает единственную реальную свободу — свободу распоряжения материальными благами, свободу-равенство.

В этом самораскрытии Евразийства немалую роль сыграл Н. Ф. Федоров. 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). Конечно, мы не «федоровцы», и в центральной идее Федорова можем видеть не более как гениального захвата миф. Но учителем своим мы его признаем, и изо всех русских мыслителей он нам самый близкий. Федоровскому кругу идей мы обязаны в значительной мере и тем, что изо всех западных мыслителей нам стал самым близким — Маркс, — утверждение, которое еще два-три года тому назад удивило бы большинство евразийцев. К Марксу привлекает нас не только его колоссальная теоретическая власть над конкретными историческими массами, не только сверхчеловечески страстная направленность его этико-политической воли, но больше всего та же, что и у Федорова, установка на действие, на философию делаемую, а не думаемую. «Философы до сих пор только разными способами истолковывали мир, но дело в том, чтобы его *переделать*». Эти слова Маркса («Тезисы о Фейербахе»), которые могли бы быть сказаны и Федоровым, всецело принимаются нами. Конечно, мы еще меньше марксисты, чем федоровцы. И Федоров и Маркс должны быть преодолены. Но в диалектике всякого будущего Евразийства они останутся моментами решающего зна-

чения. В Евразийстве должно раскрыться полностью то, что у Федорова и у Маркса раскрывается не полно, односторонне и недосказанно, — идея *Общего Дела* и идея *Мироделания*, отменяющего Миросозерцание. Система Евразийства, прочно основанная еще в «Исходе к Востоку», не может считаться законченной. Закончиться она и не может, так как она обусловлена (*отчасти*) меняющимися координатами истории. Но *отношение* Евразийства к этим меняющимся координатам задано с абсолютной необходимостью, и этому абсолютному отношению Евразийство не изменяло и не изменит.

В. ИВАНОВ

О новой эстетике

(Евразия. 19 января 1929)

I

Вопрос о единой, синтетической науке, обнимающей собой весь комплекс человеческого знания, вставал неоднократно. Наше время ставит его только в несколько иной, новой, чисто практической постановке. Отдельные отрасли науки настолько разрослись, настолько специализировались, что охват их одним умом стал совершенно невозможен.

Невозможен — но тем не менее совершенно необходим. Ибо без него наука провинциализируется, теряет связь с жизнью, отдельные ее отрасли замыкаются в внежизненное, чисто музейное существование. А современная нам эпоха меньше всего подходящая для чисто отвлеченного процветания науки. От науки больше, чем когда либо требуется руководства, чисто практического водительства в жизни, чего именно и невозможно никак ожидать от изолированных, не имеющих никаких окон в соседние области, отраслей науки, почти что окончательно друг от друга оторвавшихся и, во всяком случае, чуждых друг другу по интересам и методам.

Жизнь требует нового синтеза, новой системы наук, — взамен царствовавшей в 19-ом веке анархии равноправных и ничем между собой не связанных наук — индивидуумов, — требует нового научного мировоззрения, — т. е. объединения анархически разбегавшихся дисциплин, одухотворения их одной общей научной идеологией. <...>

Неудавшаяся марксистская попытка переоценки роли науки в современном обществе — была в то же время попыткой унификации самовольно распавшихся за последние полтора века отраслей науки. Не удалась она потому, что, хотя и была предпринята с правильной целью, но с явно ложными средствами. Ее неудача была заложена в ней самой.

Но неудача эта нисколько не опорочила правильно учтенного марксизмом направления, правильно воспринятых требований жизни: ведь если вам не удалось собрать из отдельных колес, зубцов, крыльев, ножей и т. д. — жнейки, то это вовсе не значит, что ее и вовсе не надо собирать; а ведь и здесь и там материалом являются продукты неизбежной в наше время дифференциации труда. Задача осталась задачей, — правильно поставленной, но неразрешенной...

Поклонение идеалу отвлеченной, презирающей жизнь науки, «науки для науки» — это такой же снобизм, как и эстетическая теория самоцельности искусства. Новейшее время недаром поставило проблему примата практики над теорией. От постановки вопроса Кантом — от чистого и практического разума — веет сейчас мертвецкой, в таком противоположении от праксиса практического разума ничего не остается; эта постановка вопроса вряд ли кому-либо, искренне подходящему к проблеме, приемлема. В виде реакции жизнь даже слишком заострила антитезис данной тезы, слишком увлеклась практикой, действием — в ущерб теории, мышления.

Будущее должно дать синтез. Все обращения от неученых к ученым Н. Ф. Федорова, — все учение его есть попытка такого синтеза. Наше время стоит под знаком включения науки в общий контекст человеческой жизни, под знаком снижения смешных кукольных высот, на которые взогнал голую научную мысль снобизм упадочного периода. Пускай наука руководит жизнью, рушит ее, — но для этого надо, чтобы прежде всего жизнь вобрала в себя науку, поставила бы ей свои методологические задания. Звание ученого всегда было и будет почетным званием — к чему чисто театральные подмостки псевдооткровения для «непосвященных», когда все же это самое обыкновенное земное звание представителей, хотя и особо-квалифицированного, но все же простого человеческого труда. И что вызвало это языческое поклонение своему собственному могуществу, как не антитезную постановку, резче всего осуществляемую в практике революций, когда презирается и затаптывается в грязь всякий иной труд, кроме физического, когда порою право на жизнь доказывается мозолями на руках.

Настает время для синтеза. Эстетика как отрасль человеческой мысли, ведающая формообразующим началом, т. е. действенным

отношением к миру, приобретает особое значение. Эстетика всегда была одной из основных философских дисциплин. Значение этой отрасли науки за последнее время явно недооценивалось вследствие общей установки европейского юридико-формального мышления, отразившейся в традиционном искажении самих понятий, как эстетики, так и этики. Холощенная мысль западноевропейского юрицизма не могла понять всей первостепенности эстетического начала в жизни человека, ибо с легкой руки юридического засилья всякая проблема стала ставиться только «формально», а не материально. Отсюда — пренебрежение к двум основным отраслям человеческой мысли, не могущим быть воспринятым только формально, крепче других связанным с бытовым моментом человеческой жизни, а ими-то и должны ведавать настоящие этика и эстетика. Возрождение эстетики, начавшееся за самое последнее время, также затронуло эту дисциплину во всем ее объеме, — оно восприняло не только в той части ее, которую принято называть теорией или философией искусства. А между тем как же можно обходить первостепенность той отрасли мысли, категориями которой являются такие существеннейшие, неотъемлемые принципы человеческого мировосприятия, как *ритм* и его производные *число* и *мера*.

Если мы в декадансе начала века переживали эстетствующую эпоху в этике (как во всем прочем), то сейчас наоборот, думается, наступает период этического пафоса, что несомненно даст этическую направленность и в эстетике. Какая-то служебность высшим направляющим началам проникает собой, организационно хотя бы, жизнь современного нам общества. Теория самоцельности человеческого творчества воспринимается нами уже как желание просто отмахнуться от вопроса.

Так как эстетика призвана трактовать именно о форме и т.<ак> к<ак> любое человеческое проецирование вовне есть по преимуществу творчество, т. е. оформление — то искусство как главный результат творчества и служит материалом главного сюжета эстетики. Онтологически этика и эстетика как науки о воле и представлении (в настоящем, а не традиционно-философском смысле) — дисциплины чрезвычайно широкого захвата материала. Они объемлют значительную меру бытия. Но чисто гносеологически тема эстетики ограничивается областью человеческого творчества, технически понимаемого в узком смысле — т. е. в качестве философии искусства.

ОТ РЕДАКЦИИ

(Евразия. 26 января 1929)

Отмеченные повременною печатью слухи о связанных с изданием газеты «Евразия» несогласиях в евразийской среде и выступления отдельных евразийцев, равным образом печатно закрепленные, вынуждают Редакционную Коллегию, устраняясь от полемики, установить некоторые факты и снова подчеркнуть основные идеологические линии газеты «Евразия». <...>

Излагаемая и развиваемая в «Евразии» идеология не представляет собою ни новшества, ни какого либо уклона вправо или влево от основной евразийской линии. По-прежнему евразийство является органическою системою идей, хотя эта система, в силу внутреннего своего развития и в силу развития самой действительности, и ставит на очередь целый ряд новых проблем.

Основным ядром евразийства является теория и религиозное обоснование культуры, или историософская концепция. С историософией связаны и выяснение России — Евразии как своеобразного по своему существу и своим историческим судьбам культурного мира, и выяснение взаимоотношений его с другими культурами, особенно же с наиболее ему родственными культурами Востока, и определение общеисторической миссии России.

Вокруг историософии вторым концентрическим кругом располагаются проблемы современной России и прежде всего — развиваемая евразийством теория революции. Эта теория переводит евразийство в план актуальных задач и вполне конкретных целеполаганий и прогноза, выдвигая вопросы о новом правящем слое, его идеологии, демотическом советском строе, идеократии и огосударствлении революции как о ее должном завершении.

Именно здесь, во втором концентрическом круге евразийской идеологии, евразийство, исходящее из монистического, или, вернее, универсалистического понимания исторической и социальной действительности, подходит к социально-экономической проблематике. И вполне естественно, что здесь его пути пересекаются с другими попытками разрешения тех же проблем: с марксистскою теориею и синтетическою концепциею Федорова. Таким образом, само дальнейшее развитие евразийской идеологии оказывается связанным с критикою марксизма и федоровства, которое, благодаря укорененности своей в религиозной православной традиции, переводит религиозные искания русского народа в план социально-политического творчества.

Критика марксизма и федоровства позволяет отчетливо показать все своеобразие евразийского мирозерцания, преодолевающего материализм и классовую теорию марксизма и чуждого наив-

ному утопизму как марксизма, так и Федорова. Но это все же положительная критика, т. е. критика, производимая не ради критики, а ради освобождения от ограниченности и ошибочности тех верных идей и интуиций, которые содержатся в марксизме и федоровстве. Само собой разумеется, что универсалистическая тенденция и ценение материальной стихии позволяют говорить о том, что марксизм и федоровство ближе и родственнее евразийству, чем демократический релятивизм. С другой стороны, необходимо отметить, что при всей актуальности указываемых проблем для евразийства, они не могут почитаться основными и места их в общей системе евразийских идей преувеличивать нельзя. <...>

Д. П. СВЯТОПОЛК-МИРСКИЙ**Наш марксизм**

(Евразия. 2 февраля 1929)

В нашей попытке освоить и пересмотреть проблематику марксизма мы наткнулись на совершенно неожиданное возражение. Оно не было бы неожиданно, если бы исходило от марксистов. Но оно исходит от П. Н. Савицкого, защищающего от нас то, что ему представляется «ортодоксальным» евразийством. (Впрочем, это словечко «ортодоксальный», может быть, выдает психологическую близость П. Н. к догматикам марксизма.) Возражение это заключается в том, что «марксизм — монистическая система. И кто говорит: «марксизм необходим» (в предыдущем предложении цитируется приписываемое нам утверждение, что «марксизм необходим, но недостаточен») — тот утверждает, что в социальных явлениях и в идейных составах мы находим только отражение материально-экономических отношений. Идею Бога здесь не может отвечать никакая реальность. А если бытие Божие признается как реальность, — то это уже не марксизм»¹. Совершенно правильный вывод — наш «марксизм» не марксизм. Но замечателен ход мысли, облекающий марксизм какой-то священной неприкосновенностью. Услышав такой аргумент от Покровского или Бухарина, мы бы несколько не удивились. Но с чего же евразийцу, хотя бы и «ортодоксальному», понадобилось охранять марксизм от всякого покушения на его «ортодоксальность»?

Наше отношение к учению Маркса менее благоговейно. Марксизм нам не представляется догматической твердыней, каждый камень которой нужно защищать до последней капли крови или

о которую надо разбивать лоб до полного сокрушения. Марксизм для нас историческое явление, разнообразное и текучее. Два момента в его процессе особенно привлекают наше внимание — его возникновение в гениальной голове его основателя из «поставленного на ноги» гегельянства и его роль в русском революционном процессе. Эти два момента мы считаем нужным различать, и интерес к каждому из них вызывается различными причинами. Русский марксизм (ленинизм) важен для нас как сила, организовавшая русскую революционную стихию и ныне (с какой мерой успеха — другое дело) организующая послереволюционное строительство. Этот марксизм — политическая, волевая сила гораздо более, чем миросозерцание. Элемент миросозерцательный в нем вполне подчинен целям практической политики. Философия его утилитарна — она целиком определяется политическим требованием, «интересами пролетариата». Благоговейно провозглашать неприкосновенность философии Сталина и Бухарина мы не считаем необходимым. Наоборот, мы утверждаем, что именно с точки зрения утилитарной бухаринский марксизм не удовлетворителен. Интересы трудящихся не обеспечиваются «метафизикой “Безбожника”» и требуют нового миросозерцания, не связанного традициями социал-демократической «ортодоксальности». Но бухаринский марксизм — философия, не отличающаяся большой увязанностью. Ее надо развязать, выбрать из нее те составные части, которые могут быть необходимы в процессе нынешнего строительства, и посмотреть, не принадлежат ли они скорее к Евразийству, чем к ортодоксальному марксизму. Так как, по нашему убеждению, именно Евразийство становится идеологией, наиболее полезной для послереволюционного строительства, и все, что для этого строительства «полезно», по существу принадлежит Евразийству.

К марксизму самого Маркса подход у нас другой. В окончательной своей форме марксизм Маркса столь же «утилитарен», как и ленинизм. Философские ценности, заложенные в нем, были принесены в жертву политическим задачам текущего момента. Создана была формула, которая разрешала задачи современности с большим приближением (с гораздо большим приближением, мы думаем, чем какая бы то ни была другая современная ей формула); хотя со временем и стала обнаруживаться ее все увеличивающаяся невязка с действительностью. В создании этой формулы философия играла подчиненную роль. Диалектика сохранила почетное, но не действенное место, царствовала, но не управляла. Первичной философской интуиции Маркса дано было одностороннее развитие. Монизм Маркса можно сравнить с луной: она обращена к нам всегда тою же стороной; тем не менее она шарообразна и другое ее полушарие тоже существует. Восстановить «другое полушарие» марксизма и значит преодолеть марксизм. Символом

(и, повторяем, только символом) такого преодоления для нас стала философия Н. Ф. Федорова, в которой именно преодолевается всякий односторонний монизм, как спиритуалистический, так и материалистический, и преодолевается, мы думаем, в направлении не только истинно-евразийском, но и истинно-христианском.

Материализм же Маркса (в общем процессе германской философии) был исторически необходимой антитезой одностороннему спиритуализму Гегеля. Принимаемый догматически, он, конечно, безрелигиозен и атеистичен. Но не менее безрелигиозен и рационалистический спиритуализм, из которого он вышел. Для христианского сознания не может быть выбора между материализмом и идеализмом — оба одинаково плохи. Но так как безрелигиозная культура в гораздо большей мере воспитывалась на безрелигиозном или лже-религиозном идеализме, исторически материализм менее вреден, чем идеализм. Для евразийцев, хотя бы и не «ортодоксальных», открытое безбожие марксизма (очень слабо увязанное с основной исторической интуицией Маркса) не может стать соблазном — соблазны же псевдо-религиозного спиритуализма очень реальны и привлекательны многим. О догматической же неприкосновенности ортодоксального марксизма мы предоставляем пещись «ортодоксам» — Бухарину и П. Н. Савицкому.

Н. А. СЕТНИЦКИЙ

Письмо из России

(Евразия. 20 апреля 1929)

... Что касается материалов, то их я не получил и, можно думать (судя по срокам), что и не получу. Как бы то ни было, но оживление вопроса о Н. Ф. наблюдается не только у Вас. У нас здесь тоже есть некоторое движение воды. В «Известиях» была помещена заметка о нем, и даже Калинин на заседании во ВЦИК'е помянул его имя. Это — симптом. Но, очевидно, то, о чем Вы пишете, заинтересовало тех, кому сие ведать надлежит, больше чем это нужно¹. Во всяком случае здесь этот интерес отозвался вполне реальными воздействиями, естественными в наших условиях².

Теперь о Евразийцах³. О них здесь у нас известно, но немногим больше, чем в 1923 году. Вообще же каких-либо определенных людей, связанных с этим учением, здесь никто не знает. Но, может быть, они и есть; ведь современное философское, литературное, а также религиозное и сектанское подполье весьма прочно

отгорожено от всякой политики. Здесь даже общего воздуха не бывает.

Вы пишете о расколе у Евразийцев в связи с именами Маркса и Федорова. В этом нет ничего удивительного. Даже не получив Ваших материалов, по этому поводу можно сказать следующее: такой раскол не только естественен, но он даже неизбежен⁴ при всяком поверхностном, а тем более политическом подходе к «Философии Общего Дела». Организационные принципы, лежащие в основе учения Н. Ф-ча, органически не совместимы ни с какими частными попытками политического, а тем более партийного подхода к тем проблемам, которые сейчас стоят на очереди. Опыт наш в этой области достаточно богат, и с 1914 года⁵ всякая не попытка даже, а только мысль о таком соединении, мстила за себя самыми неожиданными срывами. Философия Общего Дела — ученье весьма взрывчатое и бескомпромиссное, и включение его в какую-либо иную систему только тогда может иметь хотя бы временный успех, если такое соединение связано с выяснением и полным и ясным сознанием всех особенностей соединяемых учений. То, что Вы пишете об объявлении евразийцами себя «единой партией» и о их намерении быть «наследниками коммунизма», все это здесь звучит совершенно невразумительно. Самая идея организации в форме партии и даже государства скомпрометирована до конца и никого, по-моему, абсолютно ни одной живой силы, не способна привлечь. На это могут пойти силы, ничего общего с жизнью и культурой не имеющие, но и успех их после того, что уже было, более чем сомнительный. Что касается «наследования», то и здесь следует иметь в виду следующее. Если коммунизм сейчас и умер и как идейное течение являет лишь гальванизированный труп, то коммунисты живы, они не умирают и не хотят умирать. Ставка «наследников» — счет без хозяина. Что же касается единственно приемлемой точки зрения, то для нас она абсолютно проста: никаких расчетов на чью бы то ни было смерть и на чье бы то ни было вытеснение.

Однако для нас самый существенный вопрос о соединении имен Маркса и Федорова. Это соединение, несмотря на многие возражения разного рода, сейчас единственное приемлемое⁶. Не беда, что соединяется безбожник Маркс с глубоковерующим Федоровым, важно, что соединяется элементарно активная доктрина (и в этой элементарности могущая стать разрушительной) с построением, принципиально утверждающим высочайшую творчески-преобразовательную активность. Ведь не помешал же Маркс в свое время нашим идеалистам удариться в богоискательство (и это не плохо — жаль только, что они не взяли у него той активности, которую монополизировали коммунисты⁷). Такое соединение естественно, когда речь идет не о прыжке и не об ожидании чуда, а о лестнице

восхождений в меру способности вмещения и уразумения этих окончательных творчески-космических преобразований. Для нас это не тактический лишь ход (хотя евразийцы именно так на это и смотрят, как можно думать)⁸. С этой точки зрения всякая попытка принять сейчас здесь (да и не только здесь, а везде) только одну сторону этой лестницы поведет за собой практически безнадежный срыв, а попытка отвергнуть их вместе поведет к вульгарной апологии фашизма или даже к перерождению в него⁹. Эта опасность не является опасностью только Евразийцев. Наши коммунисты, если они и пойдут по дороге объединения со всеми живыми силами страны и не только страны в направлении борьбы с природой и провозглашения этой борьбы с нею до конца, т. е. до победы над смертью, то они безнадежно погибнут и одних задушит коммунистическая доктрина, а те, которым нужно делать какое-то дело, вырождаются в разновидность зоологического фашизма, только большего масштаба, чем это имеет место в Италии. Раковский назвал, а теперь за ним и все троцкисты называют приверженцев Сталина социал-фашистами. В этом названии достаточно ясно определен путь, угрожающий нам.

То же и Евразийцы. Без верховного и высшего освящения, без ясно поставленной и отчетливо конкретизированной последней задачи (а такую задачу ставит только Федоров) они превратятся в фашистов, со всеми их недостатками и без единого достоинства. Национализм итальянский представляет живую монолитную силу, Евразийский национализм (комплексный, т. е. сказать) не может рассчитывать на сколько-нибудь прочное единство, он так же слаб и беспочвенен, как идея социалистического пролетарского (т. е. по прямому смыслу безотеческого) отечества, на которой единственно можно строить социализм в одной стране¹⁰.

Отвергая Федорова, Евразийцы могут занять единственную позицию: Федоров против революции, Федоров против безбожия, Федоров и Маркс — антиподы¹¹. Чтобы отстоять эту формально и словесно безупречную позицию, нужно Федорова лишить пафоса активности. Пролетаризм над ним это уже пытался в свое время С. Булгаков и близкие к нему мыслители. Для этого нужно признать построения Н. Ф. Федорова весьма ценными, важными, нужными, истинно христианскими и безупречно православными, в то же время утверждать, что именно в силу этой высоты своей они невыполнимы и неосуществимы, что они представляют дерзновеннейшее, что создало человечество, и хорошо, что время от времени являются такие дерзновенные умы, но идти за ними и выполнять их проекты — безумие и даже говорить об этих проектах как жизненных могут только безумцы. Это обычный путь сказавшего: «ей, иду, Господи», но не пошедшего¹². Признав все это лучшим и достойнейшим, не сделать ни шагу в направлении воплоще-

ния этого здесь на земле. Это путь жизненного осуществления того, что мы называем антиномической ересью, которой больны почти все наши современники в разных формах и степенях¹³. Практически же, кто не воплощает добра, тот с неизбежностью будет делать зло; и звериный фашизм, и не менее слепой и звериный социал-фашизм или коммунизм — вот результат.

Марксом надо начинать и Федоровым кончить приходится не только потому, что здесь у нас Маркс в особом почете. Здесь имеется и более глубокая историческая связь: и Маркс, и Федоров гегельянцы (Федоров через Герцена)¹⁴, только Маркс застрял на антиномической диалектике, а Федоров создал динамическую проектику. Маркс создавал здание исторического, экономического материализма, исходя из антагонизма движущихся и взаимоотноотталкивающихся хозяйственных систем, не сводимых одна к другой. Федоров заложил здание проективистического экономического динамизма, где снимаются противоречия и противоборства стихийно-слепой экономики¹⁵ и построяется план цельного и целостного хозяйства, подлинной экономии — домостроительства человека в космосе.

Ценность Маркса по сравнению со всеми современными антиномистами в том, что он не только утверждает антиномизм двух хозяйственных систем, но и делает выбор, решается на действие. Этот действенный момент делает марксизм учением, которое можно противопоставить всем остальным современным философским построениям. Все они по сравнению с марксизмом страдают безнадежной абудией. Это единственное среди учений, которое с созерцанием и познанием соединяет обязательство действия. Отсюда полная невозможность¹⁶ победить его, несмотря на многие и даже бьющие в глаза его промахи, пробелы и просто ошибки. Сколько бы возражений ни было воздвигнуто против него и как бы вески ни были они — все это оружие в руках у принципиальных паралитиков. Выход из порочных кругов, в которые заводит канонизированная Марксом¹⁷ диалектика, может быть найден только на почве Философии общего дела. Это тоже действенное учение. Признавая диалектику слепым процессом, Федоров не становится на одну сторону диалектического круга, хотя бы в его обратном движении от антитезиса. Он говорит не просто о синтезе, а о «всеобщем синтезе» («всеобщий синтез, или супраморализм»), представляющем выход сознания из диалектического круговращения и переходящем в устремление всех сознанием освещенных сил к последней завершительной точке процесса. Диалектика у него превращается в строительную проективную динамику. Не Евразийцам только, но всем, кто думает и хочет как-то действовать и что-то делать, надлежит поставить перед собой ясный и точный вопрос: почему марксизм оказался такой силой, что такие люди, как Бухарин, рискуют го-

ворить даже о диктатуре марксизма¹⁸. Решать этот вопрос доктринерством вождей, своеобразным фетишизмом, говорить о том, что марксизм — род религии, — все это просто не умно. Но даже не решив, а просто правильно поставив вопрос: «А почему же Маркс?», мы с неизбежностью упираемся в следующий вопрос¹⁹: «А что же дальше? Кто покажет пути будущего строительства» — здесь возможен только один ответ, одно имя: «Федоров!» Кто-нибудь, может быть, рискнет спросить: «А почему же он?» На это придется сказать: «Ведь никого больше нет, кто дерзнул бы говорить о темах, поставленных перед миром русской революцией, кто указал бы путь вперед от нее, а не тянул бы в старое болото старыми избитыми путями, ведущими к гибели»²⁰.

П. П. СУВЧИНСКИЙ

По поводу писем Н. Ф. Федорова

(Евразия. 4 мая 1929)

1

Современный русский интерес к Федорову, автору «Философии Общего Дела», и к его гениальной метафизике — неслучаен. Он, по видимому, знаменует собой намечающийся процесс усложнения ярко господствующего в современной России государственно-светского рационализма — первичной темой русского христианства.

Вопрос о Федорове не исчерпывается его личной гениальностью, но тесным образом связывается с типологией той удручающей и беспросветно безвкусной социальной и культурной среды русских 80—90-х годов, которая глушила и деформировала федоровские «проекты», сохранившие все же свои сверх-временные горизонты. Материальное оформление федоровских замыслов, так, как оно складывалось, несмотря на все отшельничество Федорова, в окружавшей его среде глухого и бескультурного консерватизма того времени, — представляет собой сплошь и рядом мучительный гротеск и указывает на полное несоответствие между гениальным личным опытом Федорова и его умением разбираться в ценностях окружавшей его культуры, политики и искусства. Примерами этой неразборчивости полны помещаемые ниже, впервые публикуемые письма к В. А. Кожевникову. К ним относятся и все рассуждения Федорова, связанные с картиной художника Матвеева, изображающей «преклонение прусских коро-

лей перед Кремлем»¹, отношение к «духовной» опере «Христос» Рубинштейна² как к значущему произведению искусства, планы международного сближения через библиотечные обмены³ и т. п. Но показательнее всего заключенные в письмах две редакции «Величания, или Похвалы Пасхе». Если в данном случае, с одной стороны, раскрывается самая глубина религиозной интуиции «Общего Дела», то с другой — здесь обнаруживается вся неуклюжесть федоровской терминологии и наивное желание философичность своих формулировок переложить в формы «светской поэзии»⁴.

Кроме того, не следует упускать из виду, что основным литературным кругом, близким к Федорову, была убогая и реакционная среда бартеневского «Русского Архива». Этим далеко еще не исчерпывается все трагическое несоответствие между Федоровым и его «современностью».

Для того чтоб увидеть непреходящую и действительно актуальную ценность федоровской гениальности, необходимо сделать некоторое усилие и отвлечься от несообразности и анахронизма ряда идей и понятий, заключенных в публикуемых письмах, как то: слово «самодержец» в «Величании Пасхи»; идея международной русской миссии, выраженная в статье «Международная благодарность» В. А. Кожевникова, и наконец та наивная форма, в которой Федоров мыслил осуществление одной из своих основных идей, — а именно идеи регуляции природных сил.

Культурно-философское место Федорова и самый образ его личности в высшей степени символичны для русской социологии и истории, даже более показательны, чем историческое место и образ Достоевского, которого обычно принято считать наиболее ярким выразителем диалектически сложного сознания русского шестидесятничества. Как в Достоевском, так и в Федорове определяющим началом их биографии и мирозерцания явилось диалектическое столкновение темы революции и консерватизма. Но в то время как у Достоевского лично-биографический опыт революции и последовавшее за этим столь же субъективное разочарование в ней сделали из него лишь пассивно-ожесточенного противника революции и психоаналитика-карикатуриста революционного сознания, — Федоров, быть может, бессознательно, поднял проблему революции до самой высоты ее метафизического значения.

Страх перед нигилистическим бунтарством заслонил для Достоевского объективную природу революции, коренящуюся в натуральных процессах экономики и социологии, что и лишило Достоевского всякого исторического и метафизического отношения к революции и ограничило его понимание сферой революционного психологизма.

В противоположность Достоевскому, Федоров, совершенно чуждый как революционной, так и реакционной психологии, с небывалой силой поставил тему революционного проективизма, дав русскому сознанию религиозный смысл и оправдание исторической цели революции.

При всей внутренней встревоженности и иступленности Достоевского, его мирозерцание имеет внутреннее равновесие и внешнюю видимость психологической системы, что и лишает Достоевского качества и признака органически-народного — вырастающего из народа — гения и придает ему печать профессионала-литератора в специфически-социальном смысле этого слова.

Что же касается Федорова, то его неуклюжая и фантастическая метафизика не только до глубины народна, не только в высшей мере символична для русской истории, но и имеет в себе силу, могущую стать народным историческим мифом.

2

Если искать исторические аналогии, то современный пафос советского государственного строительства может быть формально сопоставлен с эпохой трех последних четвертей 18-го века, когда после Петра Великого русская империя стабилизировалась в формах дворянской классовой монархии. Отличительным признаком этой эпохи, апогей которой совпадает с царствованием Екатерины Второй, является интенсивное государственное строительство, осуществляемое в авторитарных формах одним резко выделенным из всего народного массива классом, типология и сознание которого определяются характерным сочетанием гуманистически-просветительного пафоса, соединенного с атеизмом, организационной энергии и широты международных политических перспектив. Несмотря на многообразие событий и внешних смен, фасад русского имперского рационализма продержался примерно до 30-ых годов 19-го века. (Севастопольская катастрофа была лишь внешним обнаружением внутреннего кризиса.)

Имперский фасад, позволивший дворянскому классу создать свою культуру, в то же время явился тем упором, который дал возможность этой культуре утвердиться в своей рационально-позитивистической сущности вне каких-либо прямых воздействий со стороны народной стихии и ее религиозной психологии и метафизики.

После того как имперский фасад потерял свою устойчивость и непроницаемость, что было непосредственно связано с проникновением в среду дворянской культуры широкой волны разночинцев, начинается в их лице первый натиск народной стихии на вер-

хи культуры и государства, обусловивший собою как зарождение широкого революционного процесса, так и ликвидацию русского имперского рационализма, частично перешедшего в революционный рационализм, а частично воспринявшего народную метафизику.

Будучи подавленной тяжестью государственного и крепостного тягла и официального имперского рационализма, народная стихия обнаруживала свою метафизическую энергию, обычно пассивную (оставляя в стороне и старчество, и народных святых), лишь в мистическом сектантстве, бывшем всегда показателем и признаком духовной тревоги и неблагополучия.

После того как народная метафизика начала существенным образом проникать в сферу интеллигентского сознания, сменившего дворянский рационализм, в русской культуре начались анархические процессы, в которых революционный рационализм сталкивается и сочетается с охранительным; народная метафизика обуславливает собой интеллигентский атеизм и в то же время разрушает его. Создается своеобразная взаимозависимость и в то же время взаимное отталкивание между русской политической традицией, назревающей революцией и подспудной народной метафизикой. Этот болезненно-острый процесс приводит к сложнейшим идеологическим и социально-классовым деформациям, взрывая изнутри мирозерцательные и государственно-социальные устои имперской России.

Историческое место четырех наиболее замечательных русских религиозных людей — Гоголя, Достоевского, Толстого и Федорова — обусловлено прежде всего тем, что они появились в том цикле русской истории, когда стихия народной метафизики внезапно подступила к традиционно-правлящей культуре социальных верхов*. Если этот культурно-исторический кризис обусловил возможность появления Гоголя, Достоевского, Толстого и Федорова, то он же явился причиной того, что никому из них, за исключением одного Федорова, не удалось органически-цельно и исторически-верно построить свое учение.

Ни мистическое западничество Гоголя, ни искусственно-надрывная синтетичность Достоевского, ни односторонняя этическая гениальность Толстого не выражают всей полноты исторического и метафизического содержания русской религиозности. Несмотря на всю подлинность их религиозного опыта и всю значительность

* Образ Хомякова как наиболее значительного выразителя славянофильства стоит в стороне. Его религиозное сознание оформилось в гармонической богословской системе и по существу чуждо социально-государственной встревоженности русского 19-го века и его духовным соблазнам и срывам.

личного дела каждого из них, все они деформированы неблагополучием своей эпохи в гораздо большей мере, чем Федоров, который отражает кризис и неблагополучие своего времени лишь в формах внешнего гротеска, а не в виде внутренней душевной надломленности и трагедии.

3

Религиозное сознание Федорова, лишенное какого бы то ни было психологизма, с небывалым ясновидением сочетало критику основ социально-экономического строя капитализма с историческим проективизмом путем возведения всего религиозного, исторического и социологического опыта к основной метафизической цели христианства — победе жизни над смертью. Одновременная укрепленность Федорова в метафизике, истории и социологии охранила его от деформирующего страха перед революцией и, вопреки реакционности создавшей Федорова эпохи и ныне господствующему в России революционному позитивизму, сделала его подлинным метафизическим современником революции.

4

Разложение имперского рационализма 18-го века было обусловлено возрастающим давлением народных сил, в которых историческая энергия еще далекой, но неизбежной революции неотделима от подсознательной и стихийной народной метафизики. Все последовавшие деформации интеллигентского и государственного сознания России были вызваны тем, что после коренного подрыва дворянско-имперского рационализма народно-психологическое влияние на верхи русской культуры не уравновешивалось социально-экономическим и политическим положением и правами самого народа. Подобное несоответствие и дало возможность реакционной идеологии второй половины 19-го века отождествить «народность» и «охранительство», причем продолжающаяся эксплуатация и корыстное игнорирование народа прикрывались лженародным стилем власти и религиозно-психологической идеей народного самодержавия.

Это соблазнительное и болезненное смешение искусственных идеалов с исторической реальностью более всего сказалось на Гоголе и Достоевском и менее всего на Толстом и Федорове. Поэтому религиозное и учительское сознание Толстого и Федорова менее искажено исторической эпохой и потому особенно близко к русской современности.

Новый русский государственный рационализм, определяющий собой эпоху революции и энергию советского строительства, также как и дворянский рационализм, рано или поздно должен усложниться темами русского метафизического сознания. Однако современная культурно-политическая обстановка существенно разнится от обстановки начала 19-го века. В настоящее время народ действительно овладел политическим и социальным аппаратом своего государства, и им достигнута принципиальная социологическая стабилизация русского процесса. Поэтому духовное усложнение теперешнего рационалистического культурного сознания России будет происходить без социальных перебоев и потрясений и вне хаотической социальной чрезполосицы 19-го века.

Невозможно, конечно, предвидеть каковы будут религиозные процессы ближайшего русского будущего и кто будет их идейными выразителями, но можно с уверенностью сказать, что и те и другие будут более органически здоровыми и духовно-полновластными, чем многое в религиозной истории русского 19-го века. И Федорова надо считать основоположником новой органически-народной традиции религиозной мысли и дела.

