

Для начала мне трудно обойтись без нескольких слов о самой личности Н. С. Трубецкого — гениального лингвиста, очень интересного литературоведа, оригинального мыслителя о культурах и спорного «идеолога». Его умное и хрупкое лицо, лицо человека, которому не дано было дожить и до пятидесяти лет, своим физиогномическим обликом свидетельствует о типе уязвимом, даже страдальческом и депрессивном, в котором, однако, боль скорее провоцирует, нежели подавляет впечатлительность и специально чувство юмора.

Рудольф Ягодич, возглавлявший в 1963 году Институт славистики Венского университета и выступавший на академических торжествах, устроенных в том году в Вене по случаю 25-летия со дня кончины венского профессора князя Николая Сергеевича Трубецкого, на правах коллеги, знавшего человеческий облик покойного из опыта личного общения, свидетельствовал о чертах благородного великодушия в его облике: «Князь Трубецкой потерял благодаря революции все — родину, состояние и какую бы то ни было налаженность культурного дворянского быта. Но никогда от него не слышали ни слова жалобы». Там же — другое свидетельство: «Без сомнения, Трубецкой жил своими научными интересами. Однако все это не может объяснить выражения сосредоточенного спокойствия, присущего его сущности. Но кто был знаком с Трубецким ближе, знал, что этот остроумный эрудит и гениальный исследователь был глубоко религиозным человеком — всецело в духе русской православной Церкви, верность которой он сохранял. Этого, пожалуй, не объяснить иначе как тем, что князь Трубецкой жил той благодатной силой, которую ему давали твердая религиозная убежденность и его подлинно русская набожность»¹.

В качестве одного из русских гостей дунайской столицы должен засвидетельствовать, что память о Трубецком Вена, слава Богу, сохраняет и ныне, через шесть с лишним десятилетий после его безвременной кончины, случившейся в 1938 году, под недобрый гул «аншлюсса»². В Институте славистики взгляд дважды (в самой большой и парадной аудитории, а также в мемориальном коридоре между кабинетами профессоров) сталкивается с его портретами; а когда венский коллега старшего поколения хочет сказать мне именно как русскому что-нибудь уж очень комплиментарное, он уподобляет меня — Трубецкому.

Человеческий облик Н. С. Трубецкого, его научные заслуги в области языкознания³, его более фрагментарные, но достойные всяческого внимания догадки по части истории русской литературы — все это предметы, о которых говорить гораздо легче, ибо они по существу своему вне спора. Иначе обстоит дело с той попыткой широчайшего мыслительного обобщения, поставленного на службу идеологическому проекту, которая именуется «евразийством». Тем более строгая ответственность на том, кто говорит именно о ней; его нравственная обязанность — избегать равно и благостного замазывания острых вопросов, и злорадствующего фельетонного разоблачительства. И здесь действует общий закон интеллектуальной честности: чем больше страстей вызывает тема, тем к большей бесстрастности тона и объективности анализа должен принуждать себя говорящий.

Трубецкой писал Р. Якобсону в письме от 28 июля 1921 года: «Это — сборник статей четырех авторов: Сувчинского, Флоровского, Савицкого и меня. Мы объединились на некотором общем настроении и „мироощущении“, несмотря на то, что у каждого из нас свой подход и свои убеждения. <...> Очень будет интересно узнать Ваше мнение об этом сборнике. Сущность его состоит в нащупывании и прокладывании путей для некоторого нового направления, которое мы обозначаем термином „евразийство“, может быть, и не очень удачным, но бьющим в глаза, вызывающим, а потому — подходящим для агитационных целей. Направление это носится в воздухе. Я чувствую его в стихах М. Волошина, А. Блока, Есенина <...> Похоже, что в сознании интеллигенции происходит какой-то сдвиг, который, может быть, сметет все старые направления и создаст новые, на совершенно других основаниях. Сейчас все это еще очень неопределенно, но безусловно „что-то готовится, кто-то идет“»⁴.

Запомним на будущее чуть-чуть неожиданное, пожалуй, слегка озорное по тону, однако отвечающее сути и делающее честь правдивости Трубецкого упоминание «агитационных целей», функционально оправдывающих, «*может быть, не очень удачное*» ключевое словечко. Гениальный ученый отдает своей совести отчет в том, что покидает куда более привычное ему пространство научного размышления и вступает в совершенно иное, неуютное для него пространство, где, в частности, намеренно заостренный, чуть ли не скандальный вызов может быть поставлен на службу «*агитации*». Для такой натуры, как Трубецкой, — очень дорогая плата; насколько дорогая, ясно из его собственных признаний, о которых пойдет речь чуть ниже. Едва ли иначе обстояло дело для его соратников. У колыбели движения стояли очень яркие фигуры русской диаспоры: кроме самого Трубецкого — Петр Сувчинский, музыкант и теоретик музыки из круга Пьера Булеза; Петр Савицкий, специалист по экономической географии; князь Святополк-Мирский, едва ли не лучший теоретик литературы и литературный критик этого поразительного поколения; Георгий Флоровский, позднее священник, ученый-патролог и автор образцового труда «Пути русского богословия»; Лев Карсавин, медиовист и философ... Характерно также, что почти все они быстро или медленнее, открыто или втайне, но разочаровывались в своем идеологическом проекте. Так, Флоровскому принадлежит статья с весьма многозначительным заглавием «Евразийский соблазн»⁵. Разумеется, как увлечения конструированием евразийской доктрины, так и горечь разочарований в этом занятии должны быть рассматриваемы внутри своего конкретного исторического контекста, обусловленного прежде всего мечтой о выходе за пределы дихотомии большевизма и антибольшевизма — мечтой для того времени столь же неизбежной, сколь и двусмысленной⁶.

Амбивалентность эмоций Трубецкого выражена в письме к П. П. Сувчинскому от 10 марта 1928 года: «Мое призвание — наука. Но к публицистике и философствованию у меня никакого призвания нет... Занимаясь писанием всего этого евразийского кошмара, я чувствую, что мог бы все это время и труд с гораздо большей пользой (и для себя, и для других) потратить на науку, что отнимаю время от науки и вместе с тем, что время уходит, что его, может быть, осталось уже не так много... Евразийство для меня тяжелый крест, и притом совершенно без всяких компенсаций. Поймите, что в глубине души я его ненавижу и не могу не ненавидеть. Оно меня сломило, не дало мне стать тем, чем я мог бы и должен бы стать. Бросить его, уйти из него, забыть про него — было бы для меня высшим счастьем...»⁷ Да, трудно человеку, в такой степени наделенному личной порядочностью и умственной честностью, как Н. С. Трубецкой, заняться построением идеологической конструкции! Но в задачи этой статьи не входит обсуждение принципиально присущей евразийству настроенности на политическую инструментализацию и всего того, что Бердяев назвал евразийским «*утопическим этатизмом*»⁸. Понятие идеологии будет обсуждаться ниже наряду с другими мыслительными понятиями. Нашему анализу подлежит евразийство как попытка

объяснения истории, не как проект воздействия на историю.

Для начала попытаюсь назвать некоторые пункты, в которых евразийцы (как и их наследники, например Л. Н. Гумилев, впрочем, утрировавший их взгляды) занимают довольно сильную позицию. Сюда относится прежде всего сомнение в привычном тезисе, согласно которому азиатские кочевники — половцы в XII веке, монголы в XIII веке — внушали нашим предкам негативные чувства будто бы не только в качестве противников, но в придачу еще и специально в качестве азиатов, в качестве кочевников, словом, представителей неевропейской варварской стихии; словно эти негативные чувства были чем-то вроде того, что на нынешнем языке именуется «культурным шоком». Прежде всего сами понятия «Европа» и «Азия» — это отнюдь не вневременные ориентиры человечества, которые якобы сохраняют в принципе один и тот же смысл для различных эпох. Пожалуй, даже немецкие и польские рыцари, которые преградили монгольскому войску его дальнейший путь при Легнице, сражались за свои земли и за государей этих земель, также за свою католическую веру, но вовсе не за «европейскую цивилизацию»; в их умах не было такого концепта. Далее, слишком очевидно, что и позднее культурные границы между Европой и Азией пролегают отнюдь не однозначно. Мы это начинаем ощущать, едва только отвлечемся от идеологизированного, риторически оценочного употребления этих концептов (как у наших леволиберальных поэтов второй половины XIX века, обожавших рифмовать «Азию» и «безобразие»⁹). Вопрос, является ли Россия частью Европы или частью Азии, именно в качестве вопроса заключает в себе единственный возможный ответ; никто ведь не спрашивает, принадлежит ли Франция к Европе или Китай — к Азии, если же вопрос осмыслен, он сам по себе уже сигнализирует о невозможности чересчур однозначного ответа. Когда Андрей Белый поехал в Палестину, его зоркий художнический глаз с изумлением отметил сходство между тамошними арабскими женщинами и южнорусскими деревенскими бабами¹⁰; при всех необходимых оговорках относительно помех, которые эксцентричность этого автора в соединении со штейнерианскими прописями сообщала ставили его наблюдательности, пассаж интересный.

Но тут же критический вопрос: существует ли единство романо-германской цивилизации в таком градусе неоспоримости, как это виделось Трубецкому? Южная Италия, Сицилия, Испания — края романские, но вправду ли это намного больше несомненная Европа, чем Россия, или тут надобно сочинить термин «Еврафрика»? Старые города Европы прямо-таки переполнены шуточками насчет того, где именно начинается не-Европа. В Вене я слышал, что то ли Азия, то ли Балканы начинаются сразу, как пройти Шварценбергплатц (площадь, вплотную прилегающая к старому городу с юга и чуть-чуть с востока). В Кёльне меня научили тезису куда более радикальному — что «Сибирь» начинается сразу за Рейном. (Кто чувствует немецкую историю, найдет, что эта шутка не так уж бессмысленна: Рейн и вправду граница цивилизаций, католические города вроде Кёльна, Бонна или Аахена не по одному только конфессиональному признаку отделены от протестантской восточной неметчины, и недаром Мартин Лютер — явление сугубо восточногерманское, как это и отмечалось, помнится, во времена ГДР профессиональным фольклором тамошних историков, за пивом рассуждавших насчет того, что ведь великий реформатор ну ни разу не ступил на территорию ФРГ, вот уж сознательность!) А Бердяев без всяких шуток заверял, что дистанция между русской и немецкой культурами меньше, чем между немецкой и французской¹¹. Не торопясь безоговорочно соглашаться с Бердяевым, поскольку у нас едва ли есть приборы для измерения и сопоставления таких умопостигаемых дистанций, признаем, что в его словах тоже есть смысл, заслуживающий быть принятым во внимание.

Трубецкой так суммировал смысл своей книги «Европа и человечество» в письме Р. Якобсону от 7 марта 1921 года: «Понять <...> что все народы и культуры равноценны, что высших и низших нет, — вот всё, что требует моя книга от читателя». В самой книге мы читаем: «Момент оценки должен быть раз и навсегда изгнан из этнологии и истории культуры, как и вообще из всех эволюционных наук, ибо оценка всегда основана на эгоцентризме. Нет высших и низших. Есть только похожие и непохожие...»¹²

Нужно отдать должное Трубецкому — он уловил тему, которой суждено было оказаться под конец века и тысячелетия в самом центре злободневнейших споров, идущих по всему земному шару, но в особенности, разумеется, в центрах западной цивилизации, и обнажающих интересную внутреннюю антиномию современного демократического дискурса, который не может отказаться ни от аксиомы равноценности всех культур, защищаемой в наше время параюридическими процедурами *political correctness*, ни от императива распространения на весь глобализующийся мир системы ценностей, выработанных все-таки именно на «Западе». Если в первой главе «Европы и человечества» высказано энергичное сомнение в самой возможности существования европейцев, которые считали бы культуру так называемых *дикарей* равноценной *романо-германской* культуре, то сегодня Трубецкому пришлось бы в преизобилии встречать таких европейцев, мотивом которых является, правда, не столько реальная или хотя бы сентиментальная любовь к экзотическим культурам, сколько мстительный аффект «сердитых молодых людей» по отношению ко всему своему — к собственным родителям, учителям, вообще «старшим»¹³; при этом кто-то среди равных оказывается, как водится, более равным, чем остальные, но это, как правило, отнюдь не «*всеромано-германская*» культурная традиция по Трубецкому, а просто сами господа уравниатели. Разумеется, это дает шанс впустить с заднего хода и эгоцентризм «Запада». Однако здесь интересны не случаи лицемерия, а проявления вполне подлинного внутреннего несогласия современной демократической идеологии с самой собой, ее, как я только что сказал, глубоко укорененной антиномии. Имеющие хождение в западном дискурсе модные шуточки насчет «*мульти-культи*» (принципа «мультикультурности») — едва ли не прикрытие некоторой беспомощности перед лицом этой антиномии. Но я намерен говорить не об этом. Едва ли хоть один разумный человек станет сегодня безоговорочно настаивать на том, что какая-то культура непререкаемо и во всех отношениях «выше» другой. Но совершенно очевидно по крайней мере, что одна культура может быть и бывает конкурентоспособнее и в этом смысле «сильнее» другой; сильнее именно как культура, помимо действия каких-либо внекультурных факторов, очень часто вопреки их действию. Кто-то обучен на языке своей культуры отвечать на вопросы, которые задаю ему я, и задавать мне вопросы, на которые моя культура не научает меня ответить; и я пасую — не перед ним, а перед его культурой; и если даже, оправясь от поражения, я готовлю ему отповедь, то уже в его системе понятий. Этот момент конкуренции культур жизненно важен, и должен быть каждый момент принимаем во внимание. Невозможно поставить культуры в условия, при которых их соперничество было бы исключено надолго, тем паче — навсегда; скажем, японская цивилизация была предохранена от такого соперничества изоляционистской политикой сёгунов на несколько веков, но ведь и этому настал неизбежный конец.

Важно, что далеко не всегда вытеснение автохтонных ценностей и принятие ценностей другой культуры бывает связано с государственным принуждением или с идеологической мотивацией. Для Трубецкого вполне естественно сосредоточивать внимание на ситуациях, когда это было так. Здесь удобный пример — классический колониализм, во времена Трубецкого очень сильный. «Когда европейцы встречаются с каким-нибудь неромано-германским народом, они подвозят к нему свои товары и пушки. Если народ не окажет им сопротивления, европейцы завоюют его, сделают своей колонией и европеизируют насильственно» («Европа и человечество»)¹⁴. Другой эффектный пример — идеология

государственно проектируемой и проводимой полицейскими мерами европеизации в петровской и послепетровской России. «Новая идеология была идеологией чистого империализма и правительственного культуртрегерства, насильственного насаждения иноземной цивилизации внутри страны в соединении с завоевательским задором против иностранных держав вовне страны» («Наследие Чингисхана»)¹⁵. Трубецкой даже позволяет себе морализаторские выпады против сподвижников Петра: «Знаменитые „птенцы гнезда Петрова” были большею частью отъявленными мошенниками и проходимцами, воровавшими несравненно больше прежних приказных. То обстоятельство, что, как с грустью отмечают русские историки, „у Петра не нашлось достойных преемников”, было вовсе не случайно: действительно — достойные русские люди и не могли примкнуть к Петру»¹⁶. Не вступая в спор с Трубецким относительно человеческих качеств деятелей петровских реформ, отметим, что на несколько десятилетий позже Ломоносов, которого не так просто морально дезавуировать, — безусловный, страстный до несносной горячности приверженец петровских реформ, и притом не только в официозных проявлениях своей Музы, а даже, по преимуществу, в таких «потаенных» стихах, как «Гимн бороде». Вполне очевидно, что Трубецкой имел все основания говорить о полицейском, подневольном характере дела Петра; чего уж, если более века спустя, в конце царствования Николая I, славянофилы, вздумавшие отращивать бороды, еще сталкивались с действием циркуляров относительно обязанности отставного офицера Российской армии брить бороду. Однако есть и совсем другие примеры мощного воздействия одной культуры на другую, решительно не похожие на то, о чем говорит Трубецкой.

Вот один из них. Древний Рим, как известно, силой оружия завоевал Грецию; римская государственная идеология возводила *mores maiorum* («нравы предков») в ранг высшей ценности и стремилась сделать смешными «маленьких греков» (*graeculi*), — однако греческая культура в силу своего превосходства заставила Рим добровольно принять ее парадигмы. А ведь у римской республики не было ампула государя-реформатора, сравнимого с нашим Петром, — все произошло само собой. Римлянин Гораций нашел для этого запоминающееся выражение: «*Graecia capta ferum victorem cepit*» (Ер. II, 1, 156), «*плененная Греция взяла в плен дикого победителя*»¹⁷. Тут не было даже практических мотивов для переимчивости, воздействовавших на Петра, — в практических делах, начиная с организации армии, государства и хозяйства, римляне побивали греков. Но вот в сфере культуры как таковой влияние Греции было совершенно непреодолимо. Это оказалось возможным прежде всего благодаря новой технике мышления, разработанной греками со времен софистов на путях логической, философской и риторической рефлексии¹⁸. (Еще больше поражает воображение рецепция той же мыслительной техники в аристотелизме арабов.) Можно иметь самые благородные мотивы к тому, чтобы вместе с Трубецким настаивать на равноценности всех культур, на принципиальной невозможности для культуры иметь какое-либо превосходство над другой культурой; можно, исходя из таких предпосылок, утверждать, что автохтонная культура древнейших римлян была ничем не слабее греческой — и даже сильнее, ибо подлиннее, чем римские подражания греческим образцам; но историческая реальность останется такой, какова она есть. Ибо новые технические парадигмы и приемы заразительны, их перенимают прежде, чем кто-либо поймет, что, собственно, происходит. Рецепция идет спонтанно, без чьего-либо «волевого» решения.

Мне кажется, что русское историческое самопознание немало страдает от давней привычки к мифологизации роли Петра. Одописцы и риторы осмнадцатого столетия, впадая в припахивающие кощунством гиперболы, стилизовали инициативу царя-реформатора под акт демиургический, под сотворение мира из ничего («*Он бог, он бог твой был, Россия*»¹⁹). Критики Петра, начиная с кн. Щербатского, через славянофилов и до евразийцев, если не до наших дней, споря с этой тенденцией, перенимают ее парадигму.

Получается, что вся беда в Петре! Характеристика насильственного образа действий Петра, разного рода детали вроде спорных, но действующих на воображение расчетов числа безымянных жертв строительства Санкт-Петербурга и т. п., — все это инструментализируется для описания европеизации России. Антагонисты Петра очень легко приобретают в нашем сознании облик противников европеизации как таковой, фанатических защитников изоляционистски понимаемой русской традиции. Такова стилизация истории, выразившаяся, например, в гениальной музыке «Хованщины» Мусоргского, в романе Мережковского «Петр и Алексей». Но в документах несчастный царевич предстает уж скорее как «агент влияния» Австрии. У Цветаевой мы встречаем строки: «*На Интернационал — за терем, / За Софью — на Петра*»; подумать только, здесь Софья, самая эмансипированная женщина русской истории до Екатерины II, предстает как часть мира терема, кто бы подумал! В любом случае слишком очевидно, что европеизация не может рассматриваться ни как единоличная заслуга, ни как единоличная вина Петра. У ближайших врагов Петра, начиная с Софьи и Голицына, были свои планы европеизации; различие, без сомнения важное, состояло в том, что они, как и Алексей, ориентировались на ближнюю, восточную Европу, на цивилизацию Польши, Австрии, Чехии, а Петр — на западную Европу, то есть на протестантский Северо-Запад и во вторую очередь на Францию.

К европеизации шло все, кроме разве старообрядчества. И в этом пункте самый яркий пример — поведение тех русских православных духовных лиц XVII века, которые для того, чтобы получить на Западе теологическое образование, формально принимали католицизм, а после от него формально отрекались. Один ученый дьякон, не выдержав кошмара раздвоения личности и распада совести, по возвращении на Русь отказался отречься от католицизма и до конца жизни протомился в заключении... Их никто не заставлял делать это; они ставили в опасность вечное спасение своей души и отнюдь не облегчали себе жизни в этом мире, ибо их прошлое в любой конфликтной ситуации было очень сильным компрометирующим материалом. Но они снова и снова шли на это. В особенности для украинско-белорусской православной среды было совершенно нестерпимо, что в глазах поляков их конфессия — не просто «схизма», но именно *viara chlopska* («мужицкая вера»), не имеющая культурного престижа ввиду неспособности ее защитников ответить иезуиту на диспуте; они готовы были идти к тому же иезуиту, чтобы выкрасть у него, как секретное оружие, его мыслительно-диспутальную технику, а затем повернуть ее против него. О. Георгий Флоровский решается утверждать, что в пору того, что он называет на шпенглеровском языке «*латинской псевдоморфозой*» православного богословия, влечение к схоластической технике было для Православия даже опаснее, чем переходы в католическую веру²⁰. Но влечение это было непобедимо по мотивам образовательным. Между прочим, в реальной предыстории униатства важным мотивом было желание получить от католиков помощь в налаживании образования; накануне Брестской унии с отчаянной просьбой прислать учителей обращались к православным грекам, но не получили ответа. Это заставляет подумать о том, что ведь и в католическом ареале победа схоластической парадигмы не была навязана никакой другой силой, кроме силы самой этой парадигмы. Первым маэстро и виртуозом схоластики, прославившимся по всему Западу, был не какой-нибудь образцово католический наставник вроде Фомы Аквинского, но грешник и полуеретик Абельяр (1079 — 1142), герой бесчисленных баек о том, какой сенсационной приманкой его уроки на холме Св. Женевьевы были для международного студенчества; каждый помнит, что для католических институций он был *persona non grata*, что Собор в Сансе его осудил. Авторитетнейшие мыслители и деятели католицизма XI — XII веков, как Петр Дамиани (1007 — 1072) и Бернард Клервоский (1091 — 1153), решительно выступали в принципе против того прорыва рационализма в мир веры, каким был с самого начала схоластический дискурс. Их причислили к лику святых — но дело Абельяра одержало безусловную победу в самой огаде Церкви, потому что спорить (хотя бы и с самим Абельяром) можно было только по-абелярски. И вот уже безупречно благочестивый Аквинат начинает

свое знаменитое рассуждение о пяти доказательствах бытия Божия с формулировкой опровергаемого им тезиса: «Представляется, что Бога нет» (*Videtur quod Deus non sit*) и с перечисления (тоже для опровержения) аргументов в пользу такого тезиса!²¹ Думая о том, как трудно было его набожной руке вывести все это (той своеобразной, неразборчивой скорописью, которой поражают его автографы), кажется, понимаешь, почему в самом конце своей недолгой жизни он пожелал прекратить диктовку своих трудов. Но трудно не задуматься о том, какую силу в самом себе имеет начало мысли, вооруженной для спора с самой собой.

И если уже техника мышления способна иметь такое действие, понятно, что это а priori относится к технике в более обычном смысле, как она была разрабатываема Западом Нового времени. Трубецкой, как славянофилы до него, готов был видеть в петровских реформах плод мечтательной идеологии; однако у русского самодержца на рубеже XVIII века просто не было другого выбора. Его задача сделать Россию конкурентоспособной, прежде всего в военном и торговом смысле, не могла быть разрешена иначе. Это повторяется всегда и повсюду. В современной западной цивилизации ощутимы ее негативные черты (и еще более негативные возможности), наивное западничество давно стало столь же мыслительно невозможным, как и наивное славянофильство, но одного нельзя сказать о современной западной цивилизации: что она по действию абстрактного принципа равноценности культур не лучше и не хуже никакой другой цивилизации прошлого и настоящего, а просто такая же, член однородного ряда, одна из многих. Может быть, она хуже, но она — иная, она имеет такие возможности, а заодно такие опасности, какие были неведомы до нее.

Несколько слов о политическом проекте, ради которого и была выстроена, как честно отмечает в своих письмах Трубецкой, евразийская концепция в целом.

«Одной из основ евразийства является утверждение, что демократический строй современности должен смениться строем идеократическим...»²² Вполне понятно, что в поисках примеров реальной идеократии — которая, как нам тут же разъяснено, должна быть и партократией — взор Трубецкого обращается к Ленину и особенно к Муссолини²³. Было бы грубой вульгаризацией спора использовать это обстоятельство для, так сказать, политического доноса на евразийство, апелляции к инстанциям современной политической корректности; Трубецкой ответил бы нам, что идеократия бывает истинной или ложной в зависимости от истинности или ложности самой идеи; что идея Муссолини его просто не касается, будучи «романо-германской», но идею большевиков он сам обсуждает в одной из статей как ложную (хотя и уготовляющую путь истинной). Я не принадлежу к фанатикам либерализма, призывающим ради исключения рецидивов тоталитарных идеологий искусно ампутировать у человека его способность жить идеями и идеалами; честно говоря, моя натура воспринимает эти призывы примерно так, как воспринимала бы проект всеобщего оскотления с целью предупреждения насилий и прочих сексуальных эксцессов...

Мой вопрос к программе идеократии касается ее внутренней связности. Для того чтобы он был понятнее, я возвращусь к ориентиру русской идеократии по Трубецкому: к его характеристике «туранского» культурного склада. Как известно, в его системе, имеющей в своих негациях некоторое сходство со славянофильством, в отличие от последнего «романо-германскому» Западу противостоит не славянство, величина в его глазах едва ли не мнимая²⁴, — а именно туранство²⁵. Тем важнее для оценки общей концепции с точки зрения ее элементарной непротиворечивости, с какой эмфазой в характеристике туранства подчеркиваются черты бессознательной естественности, безотчетной

цельности: «Типичный представитель туранской психики в нормальном состоянии характеризуется душевной ясностью и спокойствием. Не только его мышление, но и все восприятие действительности укладывается само собой в простые и симметричные схемы его, так сказать, „подсознательной философской системы”. В схемы той же подсознательной системы укладываются также все его поступки, поведение и быт. Притом „система” уже не сознается как таковая, ибо она ушла в подсознание, сделалась основой жизни²⁶. Благодаря этому нет разлада между мыслью и внешней действительностью, между догматом и бытом. Внешние впечатления, мысли, поступки и быт сливаются в одно монолитное неразделимое целое...» («О туранском элементе в русской культуре», 1925)²⁷.

В этом же тоне выдержана позитивная характеристика Московской Руси: «Весь уклад жизни, в котором вероисповедание и быт составляли одно („бытовое исповедничество”), в котором и государственные идеологии, и материальная культура, и искусство, и религия были нераздельными частями единой системы — системы, теоретически не выраженной и сознательно не формулированной, но тем не менее пребывающей в подсознании каждого и определяющей собой жизнь каждого и бытие самого национального целого, — все это, несомненно, носит на себе отпечаток туранского психического типа. А ведь это именно и было то, на чем держалась старая Русь...»²⁸

Соглашаться с Трубецким в позитивной оценке этой туранской идиллии или нет — особый вопрос; как бы то ни было, одна из примет настоящей культуры — уважительная симпатия к простоте (доходящая до аффекта, описанного Т. Манном в его «Тонио Крёгере»). С другой стороны, если все это, именно это, предстает как корень и подлинная суть русской души, трудно понять, откуда бы это у нас явился, например, Достоевский, весь мир коего — полная противоположность такому, как выражался один персонаж Лескова, «животному благоволению»; да и другие репрезентативнейшие фигуры русской культурной традиции мало сюда подходят. Но в любом случае совершенно очевидно, что туранская душа, как ее рисует Трубецкой, абсолютно несовместима с сознательными проектами идеократии. Бессознательное есть то, чего нельзя построить по сознательному проекту, — и это, конечно, относится отнюдь не только к евразийству, но к весьма многим большим и малым общим и частным программам, возводящим в систему сознательное манипулирование бессознательным. Само по себе подобное манипулирование, рассчитанное на безграничную доверчивость всех вне касты посвященных, сильно напоминает программу Великого Инквизитора у того же Достоевского: «Будут тысячи миллионов счастливых младенцев и сто тысяч страдальцев, взявших на себя проклятие познания добра и зла». Это уже достаточно неутешительно. Но плод трудов новых инквизиторов, взявшихся сознательно лепить чужое бессознательное, будет к тому же, как мы видим из истории тоталитарных идеологий только что завершившегося столетия, очень ненадежным и недолговечным. Владычество настоящих инквизиторов старых времен, не способных концептуально артикулировать ничего подобного, длилось из столетия в столетие, — а тут все кончалось за несколько десятилетий; «век сплошных скоропадских», как скаламбурила когда-то Цветаева. Это реальность, от которой не отделаться банальными максимами насчет убыстрения хода истории. Ибо если у человеческой души и впрямь есть бессознательное знание, это, наверное, знание о том, говорят ли с ней, этой душой, от имени настоящей веры — или от имени головного проекта. Такой специалист по части бессознательного, как К. Г. Юнг, отмечал как важнейшую черту религиозного, что в этой сфере ничто не возникает на пустом месте, ничего нельзя сконструировать, смастерить, придумать, — любая выдумка скоро разобьется.

Между прочим, упомянутые программы являются одним из дурных побочных эффектов того самого «романо-германского» рационализма, который так претил Трубецкому.

Историческая наука по внушениям этого рационализма на каждом шагу демонстрирует свою секуляризованность тем, что ищет для самых различных, в основном религиозных актов выбора таких мотиваций, которые просто были невозможны для сознания любой эпохи, кроме нашей. Тут и князь Владимир, со своим окружением будто бы размышляющий о выгодных социальных и политических последствиях принятия Православия, и Александр Невский, отвергающий союз с Папством не по вообразимой для великого князя этого времени комбинации простейшего послушания духовнику со столь же простыми и конкретными политико-стратегическими мотивами, — в конце концов, татары были всегда рядом и всегда готовы к нападению, а западная помощь в любом случае заставила бы себя ждать, как и пришлось убедиться галицким князьям, — но по якобы инструментализирующим веру «геополитическим» или «цивилизационным» мотивам предпочтения союза с «Востоком» союзу с «Западом», то есть по соображениям, которых нельзя было бы даже описательно сформулировать на реальном языке эпохи! Конечно, у людей в любую эпоху бывают и неосознаваемые, неформулируемые мотивы — но очень важно для характеристики культурного типа, что уже имеет свое имя, а что еще не имеет. В конце концов, мы можем говорить, если нам угодно, что феномен идеологии так же стар, как само человечество, и что любая власть, светская или духовная, осуществляла себя при посредстве некой идеологии, которую насаждала, ведя некую «пропаганду» (а внутриситуативно — и «агитацию»). Неоспоримо, что носители власти, причастные к среде правящей элиты, особенно в таких государствах, как, скажем, древние восточные деспотии или Византия, были не абсолютно чужды каким-то чертам сознания Великого Инквизитора у Достоевского и ощущали себя носителями не только частных государственных секретов, но и некоего единого «секрета власти», *arcanum imperii*. И все же до тех пор, пока терминов-концептов «идеология», «пропаганда», «агитация» не существовало, как пассивное, так и активное участие в том, что для нас обозначается этими словами, могло практиковаться в такой степени *bona fide*, в которой это становится невозможно по мере введения этих слов (и понятий) во все более широкий оборот. Человек XX века, казалось бы, доказал свою способность быть индоктринируемым, идеологически инфицируемым; но из этого не рождалось и не могло родиться той верности вере, что наследуется в род и род, это скорее похоже на мимолетный гипноз рекламы. Недаром такой мастер пропаганды, как Владимир Маяковский, написал рассуждение о тождестве дела пропаганды делу рекламы (которое он, как известно, тоже практиковал в годы Моссельпрома.) Нынче мы слышим, что для России нужно «создать» идеологию по специальному проекту; я уже сказал, что не разделяю идеологии стерильно-чистого антиидеологизма, которая хочет ради предотвращения фанатизма ампутировать у человека вместилище для общих идей, — но в шансы рукотворной идеологии поверить никак не могу. Обожание рукотворного, строго воспрещенное Писанием — «не сотвори себе кумира», — еще меньше приведет к чему-то субстанциальному сегодня и завтра, чем в тоталитарном вчера; ибо хотя люди, увы, не склонны извлекать из истории сознательных уроков, бессознательная или полусознательная эмоциональная память поколений оставляет все меньше и меньше возможностей для подлинной, не поддающейся подделкам доверчивости. Как сказано у Ахматовой, «*вместо мудрости опытность — пресное, не утоляющее питье*». С мудростью плохо, но опытности хватает, хотя бы той, что проявляет себя не ясностью в голове, а болью где-то в костях.

Это не значит, что любой разговор на евразийские темы кн. Трубецкого представляется мне бесплодным. Да, я не могу вылепить из себя (или дать вылепить другим) простодушного туранца — получится разве что имитация, ради которой будут загублены и те остатки здорового простодушия, которые во мне еще есть; но я могу в делящемся, никогда не замыкающемся процессе самопознания открыть в себе самом также и этого туранца, вступить с этой частью себя в осмысленный разговор, — не приписывая ни одному слову в этом разговоре значения последнего. Так вызревают идеи, движением которых можно жить, не торопясь превращать их в кирпичи для постройки идеологий.

Слово «идеология» явно имеет в нашем языке два различных смысла. Деструктивный релятивизм называет так всякую попытку последовательных личных поисков ответа на вопрос о смысле нашего существования, всякую личную верность личным убеждениям; отнять это у человека означало бы *capitis diminutio* человеческой сущности, умаление достоинства человека. Но если под термином «идеология» имеется в виду попытка предложить уже не лицу, а целой нации искусственно «разработанную» по специальному проекту систему идей, — это инструментализация того, что инструментализовано быть не может. Кн. Н. Трубецкой был лично не только гениальным мыслителем, но и человеком с весьма чуткой совестью, которую нельзя было надолго успокоить оглядкой на «агитационные цели», поминаемые в цитированном выше письме к Якобсону; отсюда неожиданный мучительный вопль души о «евразийском кошмаре» и о собственной несклонности «к публицистике и философствованию», который мы слышим в опять-таки цитированном выше письме к Сувчинскому от 10 марта 1928 года. (Приходится только догадываться специально о том, в какой мере православная вера Трубецкого, так живо запомнившаяся именно своей неподдельной искренностью тому же Р. Ягодичу, беззвучными, «невидимыми миру» слезами протестовала против аннексии также и вероисповедных аргументов для нуждагитационного дискурса; все-таки одно дело вести полемику против западных конфессий по мотивам религиозной убежденности, а совсем другое — потому что так «надо» ради идеократического проекта²⁹.)

Под конец можно в той же связи вспомнить исключительно резкую реакцию Трубецкого на сменовеховство (как бы двойник евразийства при более прямолинейной акцентировке именно политической интенции)³⁰, а также пассаж из его письма П. П. Сувчинскому и П. И. Савицкому от 9 сентября 1925 года:

«Мы становимся политиками и живем под знаком примата политики. Это — смерть. Вспомните, что такое мы. Мы — это особое мироощущение. Из этого мироощущения происходит особое мирозерцание. А из этого мирозерцания могут быть выведены, между прочим, и некоторые политические положения. Но только между прочим»³¹.

Аверинцев Сергей Сергеевич — филолог, историк культуры, литературный переводчик, поэт. Родился в Москве в 1937 году. Работы и переводы в области античной, византийской, европейской литератур, а также по истории русской поэзии XVIII — XX веков. Профессор Московского и Венского университетов. Из последних книг: «Поэты» (1996), «„Скворешниц вольный гражданин...“ Вячеслав Иванов: путь поэта между мирами» (2001), «София — Логос. Словарь» (2001).

¹ Jagoditsch R. Nikolaj Sergejevic Trubetzkoy. Sein Bild als Mensch und Gelehrtenpersönlichkeit. Wiener Slavistisches Jahrbuch, XI. Band, 1964, S. 21. Добавим, что русский православный приход в Вене, переживавший как раз в период между двумя войнами тяжелое время, имеет что рассказать о действенной помощи своего прихожанина Трубецкого...

² Его кончина была ускорена именно этим прискорбным событием австрийской истории. Русский профессор Венского университета оказался тем подозрительнее для оккупационных властей, что известна была его статья с критикой нацистского антисемитизма; в его квартире учинили обыск, и сердце ученого, давно уже больное, не выдержало унижения.

³ Как известно, авторитетный голос Мейе назвал его «самой сильной головой» во всем международном языкознании тех десятилетий.

⁴ N. S. Trubetzkoy's Letters and Notes, prepared for publication by R. Jakobson with the assis-

tance of H. Baran, O. Ronen and M. Taylor, The Hague — Paris, 1975, p. 21 — 22. В финале процитированного отрывка — строки из шуточной мистерии Козьмы Пруткова «Сродство мировых сил» («Есть бестолковица... / Сон уж не тот! / Что-то готовится... Кто-то идет!»).

⁵ «Современные записки», 1928, № 34 (републикации: «Новый мир», 1991, № 1; а также: Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. М., 1998. — *Прим. ред.*) Ср.: Хоружий С. Россия, Евразия и отец Георгий Флоровский. — «Начала», 1991, № 3.

⁶ Вспомним поэтов, перечисляемых Трубецким в вышеприведенном пассаже. Как ни относиться к «скифскому» периоду Блока или к весьма далеко зашедшему в самопротиворечиях утопизму Есенина, огромный резонанс, вызванный во множестве душ этими поэтами, очевиден; воздействие поздних стихов Волошина относилось понятным образом к более узкому кругу, но было также достаточно сильным. Расплатой в случае Блока было наступившее молчание, в случае Есенина — самоубийство, и даже в наиболее благополучном случае Волошина — постоянная недодуманность мыслей. Сюда же относятся надежды на создание в Италии некоего нейтрального, не антисоветского, но и не подвластного советской цензуре русского литературного журнала, которыми М. Горький не совсем без успеха пытался в свой итальянский период увлечь Ходасевича и Вяч. Иванова (каковой в свою очередь недаром долго удерживал советское гражданство, платя за это осложнением проблемы своего трудоустройства). Мы уже не говорим о таких специфических сюжетах, связанных с прямой инструментализацией подобных устремлений со стороны ОГПУ, как моральная, а затем и физическая гибель злополучного евразийца Сергея Эфрона, как путь другого евразийца — Мирского, также завершившийся гибелью, как вся эпопея сменовеховства, а затем движения младороссов (ср. ниже) и т. д. И тем не менее динамика самой истории привела к тому, что русская дихотомия «большевизма» и «антибольшевизма» после семи десятилетий с лишком непримиримого противостояния завершилась не просто компромиссом, но красочным постмодернистским сочетанием наиболее контрастных знаковых примет того и другого, когда противоположности были не то чтобы приведены к взаимной совместимости путем продуманных взаимных уступок, а просто *de facto* признаны за тождественные. (Разумеется, на смену череде все новых революций и реставраций неизбежно приходит некоторая пестрота в области национальной эмблематики, как хорошо видно на примере Франции; однако город Санкт-Петербург, лежащий в Ленинградской области, — кажется, все-таки уникальный казус в мировой топонимике.) Хотя бы поэтому те мечтания в кругах интеллигентной русской диаспоры в пору между двумя войнами, о которых идет речь, приобретают в «большом времени» определенную значимость симптомов, выходящих далеко за пределы своего «малого времени»; мы не можем глянуть на них свысока и подивиться непонятным безумствам прежних поколений.

⁷ Цит. по изданию: Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык. Составление, подготовка текста и комментарии В. М. Живова. М., 1995, стр. 777.

⁸ Бердяев Н. А. Утопический этатизм евразийцев. — «Путь», 1927, № 8 (неоднократно перепечатывалось).

⁹ Как в стихотворении В. С. Курочкина «Я не поэт...» (1859): «Но не могу же я плакать от радости / С гадости / Или искать красоту в безобразии / Азии...» Двадцатью годами позже Д. Д. Минаев, представитель того же типа журналистской поэзии, писал: «Нет в том сомненья, что край безобразия — / Азия, / Как уверяют учебники многие / Строгие; / Но и Европу когда б мы потрогали, / Много ли / С Азией будет у той безобразницы / Разницы?...»

¹⁰ «Окрестности Иерусалима после Египта показались мне очень уютными; самые турки, сирийцы, арабы по цветам, по манерам, так согласно сливались с российской кумачовой пестротой; особенно назаретские женщины с незакрытыми лицами, в красных, наподобие сарафана, платьях, выглядят знакомо: настоящими рязанскими бабами; я потом наблюдал переход национальностей от Сирии до Украины; мне казалось, что перехода никакого и нет...» (Белый Андрей. Между двух революций. Подготовка текста и комментарии А. В. Лаврова. М., 1990, стр. 400).

¹¹ «Русские очень склонны были причислять к одному типу германский и романский. Но это ошибка и недостаточное понимание Европы. В действительности между Францией и Германией разница не меньшая и даже большая, чем между Германией и Россией. <...> Цельной европейской культуры не существует, это выдумки славянофилов» («Русская идея», гл. II, 1).

¹² См.: Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык, стр. 81.

В соответствии с жанром этой статьи мы не входим в обсуждение вопроса: как логически соединить тезис о безоговорочном равенстве всех культур с целым рядом тезисов Трубецкого, имплицитующим именно вердикт о превосходстве одних культур и низшем статусе других, например, таким: «Великие культуры всегда религиозны, безрелигиозные же культуры — упадочны» (статья «Религии Индии и христианство», 1922; там же, стр. 294). Вообще вся эта статья, показывающая Трубецкого таким, каким его описывал Р. Ягодич, — искренним, отчасти чуть наивным и менее всего толерантным апологетом Православия, — едва ли оставляет место для тезиса о равенстве культур. Единственный шанс спастись для индуса — это не просто принять христианство, но сделать это, «произведя коренной переворот во всей своей унаследованной от предков и впитанной с молоком матери религиозной психологии, разрушив эту психологию до самого основания, чтобы от нее не осталось и камня на камне» (стр. 292). Раз не должно остаться *камня на камне*, значит, индийская «инкультурация» христианской проповеди, ее перевод, так сказать, на язык автохтонной культуры не предполагается.

¹³ Эта тенденция покамест слаба в странах романских, но чрезвычайно сильна в Великобритании, Германии и особенно Австрии. Если где-то еще можно встретить, хотя бы на правах реликта, наивно-самодовольный пиетет к собственной культурной традиции, то разве что во Франции.

¹⁴ Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык, стр. 98.

¹⁵ Там же, стр. 244.

¹⁶ Там же, стр. 242 — 243.

¹⁷ Интересно, что очень сходные формулировки употреблялись римлянами в связи с весьма сильным в Риме влиянием религиозных традиций Востока. Например, у Плиния Старшего мы читаем: «Vincendoque victi sumus», «победив, мы побеждены» (Natur. hist. XXIV, 5). Специально о влиянии иудаизма Сенека говорит: «Victi victoribus leges dederunt», «побежденные дали законы победителям» (см.: August. De civ. Dei VI, 11). Но это явление, завершившееся в конце концов христианизацией Римской империи, — особая тема.

¹⁸ Ср. нашу статью «Античная риторика и судьбы античного рационализма» в кн. «Античная поэтика. Риторическая теория и литературная практика». Под ред. М. Л. Гаспарова. М., 1991, стр. 3 — 26; перепечатано в кн.: Аверинцев С. С. Риторика и истоки

европейской литературной традиции. М., 1996.

¹⁹ Ода Ломоносова на день тезоименитства Петра Федоровича, 1743 год. (Разумеется, слово «*богъ*» со строчной литеры, — графика дала возможность, вплотную подойдя к границе кощунства, не перейти ее.)

²⁰ Флоровский Г. Пути русского богословия, 3-е изд. Париж, 1937, стр. 49.

²¹ Summa theol. I, qu. 2, 3. Излагаются два возможных аргумента против бытия Божия; их опровержение («ad primum ergo dicendum est...»; «ad secundum dicendum...») следует в конце раздела, после изложения пяти «путей» доказательства бытия Божия.

²² «Об идее-правительнице идеократического государства», 1935; до этого — статья 1928 года «Идеократия и армия».

²³ «В революциях русской и итальянской характерен не <...> захват власти, а тот факт, что все государственное строительство стихийно направляется в сторону создания особых политических форм, соответствующих принципу идеократии и долженствующих укрепить идеократический строй». Правда, описание этих феноменов у Трубецкого отнюдь не обходится без критики. «В Италии сущность идеократии заслонена культом личности Муссолини и голым организационизмом; благодаря этому фашизм не создает стройной мирозерцательной системы» («О государственном строе и форме правления», V — в кн.: Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык, стр. 412 — 413). Достаточно известно, что само по себе сближение по критерию *идеократичности* между большевизмом и итальянским фашизмом не представляет собой в те годы для дискурса сменовеховско-младоросского типа ровно ничего необычного; Н. В. Устрялов подчеркивал, что «в деле ниспровержения формальной демократии <...> „Москва” указала дорогу „Риму”» (см.: Цакунов С. В. Нэп. Эволюция режима и рождение национал-большевизма. — В кн.: «Советское общество: возникновение, развитие, исторический финал». Т. 1. Под ред. акад. Ю. Н. Афанасьева. М., 1997, стр. 57 — 119, особенно стр. 96 — 100).

²⁴ «„Славянский характер” или „славянская психика” — мифы... Славянство не есть понятие этнопсихологическое, антропологическое, этнографическое или культурно-историческое, а понятие *лингвистическое*. Язык, и только язык, связывает славян друг с другом» («Общеславянский элемент в русской культуре», 1927 — в кн.: Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык, стр. 206 — 207).

²⁵ Столь характерное для Трубецкого превращение туранства и превращение именно его в символ и знак неевропейской идентичности русских — пункт, в котором евразийцы особенно резко отошли от ранних славянофилов, для кого (отчасти в силу романтической рецепции антитезы *Иран — Туран*, как она разработана в только что открытой тогда европейцами поэме Фирдоуси «Шах-наме») Туран есть символ рабства, — так что начало туранства усматривается ими в чем угодно (вплоть до католицизма), только не в русском Православии.

²⁶ [Примечание автора]: «Важно, чтобы система стала именно подсознательной. В тех случаях, когда система, в простые и ясные схемы которой должно укладываться все (внешний мир, мысли, поведение, быт), осознается как таковая и постоянно пребывает в поле сознания, она превращается в „навязчивую идею” („*idée fixe*”), а человек, одержимый ею, — в маниака-фанатика, лишенного всякой душевной ясности и спокойствия...» Далее в примечании разъясняется, что именно это происходит с туранцем, когда он попытается без способности к этому сознательно создать систему.

²⁷ Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык, стр. 155.

²⁸ Там же, стр. 156.

²⁹ Конечно, это только крайнее заострение проблемы, которая сама по себе возникла существенно раньше и в связи с общими чертами новоевропейской культуры. В классические эпохи конфессиональных контроверз, от поры Вселенских Соборов до поздневизантийско-латинской полемики и далее, споры велись в более строгом жанре, довольно однозначно ограничивавшем тематику: прежде всего — собственно о догматах, во вторую очередь — об обрядах, которым средневековое сознание тоже склонно было придавать вероучительный ранг; и если за всем этим прорисовывались контуры имперской и/или церковной политики, то не надо забывать, что сознание тех времен придавало идее «Священной Державы» (*Imperium Sacrum*), не говоря уже о церковном ранге Вселенских Кафедр Рима и Константинополя, опять-таки догматическое, вероучительное значение. О чем никто не говорил в те времена, так это о материях этнокультурных, этнопсихологических и «геополитических». Иная ситуация могла в полной мере реализоваться лишь тогда, когда открытые романтиками концепты «местного колорита» и национальной «души» или «идеи» создали по всей Европе, включая Россию, новый интерес к затихшей было конфессиональной полемике: отныне речь шла о том, что инославные, как говорилось и прежде, имеют ложные доктринальные воззрения, но, *кроме того*, вся их культура — как минимум религиозная культура — являет некое дурное качество.

³⁰ Ср. письмо П. П. Сувчинскому от 26 февраля 1922 года: «Какие тут могут быть разговоры о соединении с этими хамами?» (Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык, стр. 775). Позднее, как известно, линия вульгаризации евразийской политической программы в сменовеховской манере была продолжена группами вроде младороссов во главе с А. Казем-Бекком, и т. д. и т. п. Но проблема, которой не мог не видеть Трубецкой и которая причиняла ему столь очевидные страдания, в том и состоит, что выбор в пользу прагматической инструментализации идей в принципе требует прогрессирующего огрубения интеллектуальной совести и вкуса, которое у тех, кто будет приходить позже, непременно пойдет дальше, чем у основателей. Это как стародавний, использованный Гёте сюжет об ученике чародея, с ужасом взирающего на действие сил, которые сам же вызвал.

³¹ Там же, стр. 776.