

**ПРОБЛЕМА «САМОРАЗРУШЕНИЯ ЦИВИЛИЗАЦИИ»  
В РАБОТАХ МЫСЛИТЕЛЕЙ  
РУССКОГО СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА**

*(А. А. Кара-Мурза)*

**Р**усский «Серебряный век», начавшись в философском отношении творчеством В. С. Соловьева (1853—1900), заканчивался и доцетал уже в пореволюционной эмиграции. Его последним ярким представителем принято считать В. В. Вейдле (1895—1979), скончавшегося, в сущности, совсем недавно. Одним из поразительных феноменов «Серебряного века» стало то, что его творцы, сами будучи блестящими явлениями русской цивилизации, приоткрыли интеллектуальную завесу над одной из трагичнейших загадок этой цивилизации — ее склонности к саморазрушению.

**ПЕТР БЕРНГАРДОВИЧ СТРУВЕ  
О ВЫРОЖДЕНИИ РУССКОГО ОБРАЗОВАННОГО СОСЛОВИЯ.  
«КОНЦЕПЦИЯ ЛИЧНОЙ ГОДНОСТИ»**

Известно, что одним из главных посылов в социальных исследованиях П. Б. Струве (1870—1944) стала тема роковой мутации русского образованного класса — в «интеллигентщину», что и повлекло за собой цепь катастрофических потрясений для русской цивилизации. В своей «веховской» статье «Интеллигенция и революция» (1909) Струве связал этот процесс с «восприятием русскими передовыми умами западно-европейского атеистического социализма»<sup>1</sup>.

В соответствии с таким пониманием процесса, «первым интеллигентом» (а, следовательно, первым «антигероем» русской политической культуры) у Струве в «Вехах» оказался Михаил Бакунин: «Без Ба-

---

<sup>1</sup> *Струве П. Б. Интеллигенция и революция // Вехи. Из глубины. М., Правда, 1991. С. 156. Разноплановая критика русской интеллигенции содержится в «Вехах» и в статьях Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, С. Н. Булгакова. См. об этом также: Жукова О. А. Либерально-культурный проект П. Б. Струве и реалии современной России // Вопросы культурологии. № 12. 2010. С. 73—79.*

кунина не было бы “полевения” Белинского, и Чернышевский не явился бы продолжателем известной *традиции* общественной мысли»<sup>2</sup>.

Этой, «интеллигентской», линии в русской культуре, по мнению Струве, противостояла другая — линия русского «образованного класса»: «Достаточно сопоставить Новикова, Радищева и Чаадаева с Бакуниным и Чернышевским для того, чтобы понять, какая идейная пропасть отделяет светочей русского образованного класса от светочей русской интеллигенции. Новиков, Радищев, Чаадаев — это воистину Богом упоенные люди, тогда как атеизм в глубочайшем философском смысле есть подлинная духовная стихия, которою живут и Бакунин в его окончательной роли, и Чернышевский с начала и до конца его деятельности»<sup>3</sup>.

Итак, именно в «Вехах» П. Б. Струве провел крайне ответственное различие двух, принципиально разных, по его мнению, направлений в русской мысли, которое есть различие отнюдь не историко-хронологическое: «Это не звенья одного и того же ряда, это *два по существу непримиримые духовные течения* (курсив мой. — А. К.), которые на всякой стадии развития должны вести борьбу»<sup>4</sup>.

Особо отметим положительное отношение Струве в «Вехах» к фигуре А. Н. Радищева — это крайне важно для последующего изложения. Противопоставляя Радищева Бакунину, Струве, разумеется, имел в виду не степень их радикализма — она была высока у обоих. Но в отличие от «упоенного Богом» Радищева, Бакунин для Струве — во-первых, атеист, а во-вторых — социалист, и именно в этом для автора главная разница<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Струве П. Б. Интеллигенция и революция. С. 156.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. Известно, что за эту типологию русской культуры Струве подвергся беспощадной критике, в том числе со стороны коллег по либерально-демократическому лагерю. Оппонентов, надо думать, особенно раздражило то, что сам Струве еще совсем недавно был апологетом русской интеллигенции и признавал за честь состоять в ее рядах. (См. напр.: Милуков П. Н. Интеллигенция и историческая традиция // Интеллигенция в России: Сб. статей. СПб., 1910.)

<sup>5</sup> Стоит добавить, что вполне позитивное отношение Струве к Радищеву просматривается и до «Вех», а также определенное время после их выхода. См. например, полемику с националистом А. С. Меньшиковым в работе «Клевета и на предков, и на Конституцию» начала 1908 г. (Струве П. Б. Patriotica. Политика, культура, религия, социализм. М., 1997. С. 103) или статью «Исторический смысл русской революции» в сборнике «Из глубины» 1918 г. (Вехи. Из глубины. С. 464).

Однако к середине 1920-х гг. оценка Петром Струве Радищева меняется кардинальным образом, и теперь уже именно Радищев объявляется первым (вместо Бакунина) «антигероем» русской интеллигенции. В статье «Радищев и Пушкин» опубликованной в газете «Россия» в октябре 1927 г., существенно поправивший эмигрант Струве противопоставляет Радищева и Пушкина как, ни много ни мало, представителей *двух противоположных тенденций в русской культуре*: «Вообще в истории русской культуры, быть может, не было людей, более различных по всей их природе, чем Радищев и Пушкин»<sup>6</sup>.

В чем же заключается это принципиальное различие? Струве подробно разъясняет: «Радищев чувствителен, слезлив, слабонервен, психопатичен... Наоборот, Пушкин, будучи, подобно Гете, восприимчивым ко всем впечатлениям бытия, был, как и Гете, не только физически и душевно здоров, но и исключительно крепок». При этом Струве добавляет, что перечитав не так давно «Путешествие» Радищева (налицо, таким образом, не поверхностно-случайный, а специальный и глубокий интерес к проблеме), он «получил неотразимое впечатление, что как автор этого произведения, Радищев уже стоял на границе душевной болезни, в припадке которой он наложил на себя руки»<sup>7</sup>.

Радищев и Пушкин, таким образом, по мнению Струве, задают два главных и диаметрально различных архетипа русской цивилизации. Если Пушкин, культурный продолжатель дела великого Петра, является выразителем *творческого начала русской цивилизации*, то Радищев, напротив, выражает ее *суицидальную сторону* – саморазрушительную тягу к «историческому небытию».

Наконец, Струве формулирует финальный тезис, кардинально отличающийся от его ранних интерпретаций феномена Радищева: «Радищев — отец русской интеллигенции и интеллигентщины». Пушкин же — «самый сильный, душевно и духовно здоровый, выразитель свободного от пут учений и лжеучений, творчески мощного русского национального духа»<sup>8</sup>.

Итак, новая концепция Струве относительно путей развития русского образованного сословия окончательно проясняется: будучи детищем Петра Великого, это сословие получает здоровое продолжение в пушкинской линии русской культуры; линия Радищева же — дефектное ответвление русской культурности, продуктом чего и становится

---

<sup>6</sup> Струве П. Б. Радищев и Пушкин // Дух и слово. Статьи о русской и западно-европейской литературе. Париж, 1981. С. 69.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Там же.

феномен «интеллигенции». И основными проявлениями этой «болезни» для зрелого Струве являются уже не столько атеизм и социализм (Радищев, повторяю, не был выразителем ни того, ни другого), а отклонения, скорее, *психические*: избыточная чувствительность, тяга к преувеличениям, отсутствие меры, что неизбежно ведет к политическому радикализму.

Попутно заметим, что цитируемая статья Струве 1927 г. отбирает приоритет у Н. А. Бердяева, по недоразумению отданный ему невнимательными исследователями, в том, что якобы именно он, Бердяев, является автором концепции «Радищев — первый русский интеллигент». Действительно, в «Истоках и смыслах русского коммунизма» (появившихся на английском языке в 1937 г., а на русском — лишь в 1955 г.) Бердяев писал: «Уже в XVIII в. начал зарождаться тип русской интеллигенции... Первым русским интеллигентом был Радищев, автор “Путешествия из Петербурга в Москву”. Слова Радищева: “душа моя страданиями человеческими уязвлена была” *конструировали тип русской интеллигенции* (курсив мой. — А. К.). Радищев был воспитан на французской философии XVIII в., на Вольтере, Дидро, Руссо. Но он не был антирелигиозного направления, как многие “вольтерианцы” того времени. Французские идеи преломились в русской душе прежде всего как сострадательность и человеколюбие»<sup>9</sup>.

Эти фразы Бердяева, написанные, повторяю, в 1937 г., помимо прочего, окончательно дезавуируют противопоставление Петром Струве в 1909 г. «образованного класса» и «интеллигенции», как типологию *общевеховскую* (эта ошибка также кочует из работы в работу)<sup>10</sup>.

Разумеется, возникает вопрос: *что конкретно* побудило П. Б. Струве так радикально пересмотреть в 1920-е гг. типологию течений в русском освободительном движении — по сравнению с «Вехами», где он и так уже достаточно далеко ушел «вправо» в своей критике левого радикализма? Несомненно, что эту эволюцию Струве проделал вслед за своим кумиром — А. С. Пушкиным. Будучи блестящим знатоком

---

<sup>9</sup> Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. С. 19.

<sup>10</sup> Более того, слова Бердяева о «сострадательности и человеколюбии», как «конструирующих» признаках русской интеллигенции, и о Радищеве, как, соответственно, «первом интеллигенте», скорее напоминают аргументацию, развернутую против Струве в 1909 г. его критиками — П. Н. Милюковым, И. И. Петрункевичем, Н. А. Гредескулом... Не приходится, однако, сомневаться, что к 1937 г. Бердяев был прекрасно осведомлен, что его бывший соавтор по «Вехам» по крайней мере уже к 1927 г. принципиально уточнил свою «веховскую» трактовку русской интеллигенции.

творчества Пушкина, Струве, разумеется, знал что «Пушкин ценил и поэтический талант, и свободолюбие Радищева»<sup>11</sup>.

«Правду, однако, сказать, — продолжает Струве, — Пушкин совсем по-иному любил свободу, чем Радищев», и в поздних суждениях Пушкина о Радищеве (речь, конечно, идет о таких работах Пушкина как «Мысли на дороге» 1833—1835 гг. и более поздней специальной статьи «Александр Радищев», написанной весной 1836 г.) «чувствуется непрерывный протест здорового уравновешенного человека против преувеличений развинченно-чувствительного психопата»<sup>12</sup>.

П. Б. Струве, таким образом, одним из первых нащупал тему, которую затем многократно варьировал на протяжении всей творческой биографии. Россия, согласно его умозаключению, страдает не только, а подчас и не столько от консервативной недвижимости, апатии и конформизма, сколько от ложного активизма — самонакрутки и самоиступления, иногда искусственно спровоцированных и нагнетаемых и в перспективе саморазрушительных не только для отдельных личностей, но и для цивилизации в целом.

В противовес этим тенденциям деградации и вырождения П. Б. Струве в 1906—1908 гг. выдвигает глубоко творческую концепцию «личной годности». Особую роль в ее создании сыграл цикл «Размышлений о русской революции», печатавшийся зимой 1907 г. в «Русской мысли». Ключевой здесь стала первая статья, в которой Струве в качестве своеобразного камертона использовал стихи своего друга М. А. Волошина, в частности, его блестящее «Народу русскому: я — скорбный ангел мщения...». Акцентируя внимание на волошинской строке: «*Один ты видишь свет. Для прочих он потух...*», Струве увидел в ней поэтический ключ к расколдованию всей порочности и бесперспективности недавних «революционных событий», прошедших под знаком высокомерного сознания всеми действующими лицами «личной и групповой непогрешимости»<sup>13</sup>.

Ведь, по мысли Струве, именно «сомнение в своей абсолютной личной правоте или непогрешимости есть основа человеческого отношения к другим людям и соглашения с ними. Там, где отсутствует эта основа, открывается простор для пожирания одних людей другими, сперва идейного, а потом и фактического». В русской же практике «соглашение, или компромисс, недоступен большим политической

<sup>11</sup> Струве П. Б. Радищев и Пушкин. С. 69.

<sup>12</sup> Там же. С. 69—70.

<sup>13</sup> Струве П. Б. Из размышлений о русской революции. «Современность» и «элементарность» русской революции // Patriotica. С. 25.

злостью, насквозь пропитанным “хмельной отравой гнева” (еще одно выражение из Волошина. — А. К.) душам»<sup>14</sup>.

Центральной публикацией П. Б. Струве на тему «личной годности» является статья «Интеллигенция и народное хозяйство», появившаяся в «Слове» поздней осенью 1908 г., а затем перепечатанная в «Русской мысли»<sup>15</sup>.

Струве сразу оговаривается, что материалом работы явилось «всё перечувствованное и передуманное за последние пять лет». По его мнению, было бы ошибочно думать, что пережитые Россией годы были «только политическими», и что, соответственно, страна нуждается «только в политическом поучении, в политических выводах». «Чисто политическая точка зрения пока бесплодна», отмечает Струве, и, хотя случившаяся трансформация на основе Манифеста 17 октября 1905 г. есть «огромный принципиальный шаг вперед в политическом отношении», Россия столкнулась с совершенно иными проблемами — *проблемами культурными*. Если раньше, отмечает Струве, можно было говорить о том, «что никакой культурный прогресс невозможен без решительного, принципиального политического разрыва с прошлым», то теперь «так же решительно можно утверждать, что никакой политический шаг вперед невозможен вне культурного прогресса; без такого прогресса всякое политическое завоевание будет призраком, будет висеть в воздухе»<sup>16</sup>.

Прочный правовой порядок в России до сих пор не обеспечен, констатирует Струве, но «всё свести к критике правительства, значило бы безмерно преувеличивать значение данного правительства и власти вообще». Источник «неудач, разочарований и поражений», постигших Россию, лежит, по его мнению, гораздо глубже: «Даже если бы каким-нибудь чудом политический вопрос оказался разрешенным, решение его лишь более выпукло выдвинуло бы значение другой, более глубокой задачи. Это значит: общество должно задуматься над самим собой. Мы переживаем идейный кризис, и его надо себе осмыслить во всем его национальном значении». Согласно Струве, в России в ходе революции «потерпело крушение целое мирозерцание, которое оказалось несостоятельным». Основами этого мирозерцания, по его

---

<sup>14</sup> Струве П. Б. Из размышлений о русской революции. «Современность» и «элементарность» русской революции // Patriotica. С. 25—26.

<sup>15</sup> Струве П. Б. Интеллигенция и народное хозяйство // Patriotica. С. 202—208.

<sup>16</sup> Там же. С. 202.

мнению, были две идеи: идея *личной безответственности* и идея *равенства*<sup>17</sup>.

И далее Струве разворачивает принципиально новую в обществоведении аргументацию, венцом которой и становится концепция «личной годности». «В основе всякого экономического прогресса лежит вытеснение менее производительных общественно-экономических систем более производительными. Это не общее место, а очень тяжеловесная истина... Более производительная система не есть нечто мертвое, лишенное духовности. Большая производительность всегда опирается на более высокую личную годность. А личная годность есть совокупность определенных духовных свойств: выдержки, самообладания, добросовестности, расчетливости. Прогрессирующее общество может быть построено только на идее личной годности как основе и мериле всех общественных отношений»<sup>18</sup>.

Струве отмечает, что в русской революции идея «личной годности» была «совершенно погашена»: «Она была утоплена в идее равенства безответственных личностей. Идея личной безответственности есть прямая противоположность идее личной годности. Я требую того-то и того-то, совершенно независимо от того, могу ли я оправдать это требование своим личным поведением, во имя равенства всех людей — говорит идея личной безответственности. Я требую того-то и того-то, и берусь оправдать это требование своим личным поведением — говорит идея личной годности. Эти противоположения могут показаться отвлеченными, но мы с болью в сердце наблюдали и наблюдаем их значение в русской действительности»<sup>19</sup>.

В 1906—1908 гг., в условиях массовой общественной дезорганизации и дезориентации, когда одна часть общества, выражаясь словами Струве, находилась в ситуации «постыдной капитуляции», а другая — все еще пребывала в эйфории «революционного исступления», Струве начинает предьявлять обществу человеческие примеры подлинной «личной годности». Увы, поводом для этого, как правило, являлись печальные факты ухода из жизни этих образчиков гражданского поведения. Примерами человеческой «личной годности» в условиях нарастания симптомов цивилизационного вырождения Струве считает, например, гражданское поведение недавно скончавшихся М. Я. Герценштейна и графа П. А. Гейдена.

<sup>17</sup> Струве П. Б. Интеллигенция и народное хозяйство // *Patriotica*. С. 202.

<sup>18</sup> Там же. С. 203.

<sup>19</sup> Там же.

18 июля 1906 г. в Териоках, недалеко от Выборга, был убит черносотенцами депутат распущенной Первой Думы от кадетской партии Михаил Яковлевич Герценштейн — талантливый экономист, финансист и политик. 20 июля П. Б. Струве опубликовал некролог в «Русских ведомостях», где ярко обрисовал всю глубину общественной потери: «Есть что-то бессмысленно-роковое и ужасное в том, что первой жертвой политического фанатизма, распаленного бесславленным торжеством реакции, пал именно такой человек». Струве справедливо отнес Герценштейна к числу тех сограждан, которые были «так нужны для великой только еще начинавшейся строительной работы»: «Это был настоящий спокойный и в то же время не равнодушный, а стойкий до упорства мудрец... Среди всеобщего возбуждения, среди поголовной нервности поражала и в то же время ободряла *его спокойная ясность и твердость*. Верный себе, он *оставался одинаково чужд и трусливого пессимизма, и мечтательного оптимизма*» (везде курсив Струве. — А. К.). Сила людей, подобных Герценштейну, согласно Струве, «заключается в положительной работе, в творчестве, а не в критике и не в отрицании. Он рвался к этой положительной работе, и чисто политическая борьба была для него тяжелым долгом»<sup>20</sup>.

15 июля 1907 г., в ходе заседаний земского съезда, в Москве неожиданно скончался граф Петр Александрович Гейден — бесспорный лидер общероссийского земского движения. Струве, полагавший политическое поведение Гейдена в годы революции практически безупречным, откликнулся на эту кончину некрологом в «Русской мысли». «Смерть графа П. А. Гейдена, — писал он, — произвела сильнейшее впечатление в самых широких кругах российского общества. Почувствовалось, что ушел человек, в котором с удивительной красотой и законченностью сочетались свойства и черты, драгоценные для нашего времени». По словам Струве, передовая российская общественность с «неподдельным восхищением и глубочайшим уважением» следила за деятельностью этого «благородного старца» — «всегда твердого и всегда деликатного, всегда прямого и всегда сдержанного». Сначала на посту Президента Вольного экономического общества, а затем во главе немногочисленной умеренно-либеральной фракции в Первой думе, П. А. Гейден явил себя образцом особого человеческого стиля: «У графа Гейдена был действительно во всем его существе тот стиль свободы и независимости, который делал непереносимым для него всякий рабий образ и всякое хамство. Его одинаково отталкивали

<sup>20</sup> Струве П. Б. Памяти М. Я. Герценштейна // Patriotica. С. 21—22.



и холопство толпы, и хамство революционно-интеллигентское, и хамство помещичье, бюрократическое... В современном кризисе нужны эти люди, которые в политическом движении являются представителями разума и меры, твердости и сдержанности»<sup>21</sup>.

В первом номере либерально-центристского «Московского еженедельника» за 1908 г. Струве опубликовал принципиальную статью под названием «Культура и дисциплина». В ней он постарался проанализировать причины поражения русской революции и пришел к выводу, что они кроются в том, что русское общество, «вдвинутое» в революционные катаклизмы, было лишено *сложившихся механизмов поддержания культуры и дисциплины*. «Дисциплина для личности и общественных групп означает сознательное подчинение известным общеобязательным нормам, вытекающим из существа той или другой объективной культурной задачи. Там, где жива идея дисциплины, там невозможно, чтобы студенты командовали профессорами; чтобы рабочие “явочным порядком” выбрасывали и упраздняли предпринимателей (что есть не социализм и даже не классовая борьба, а хулиганство); чтобы во главе людей стояли те, кто умеют к ним подлаживаться и им льстить, а не те, кто знает надлежащий путь и смело указывает его»<sup>22</sup>.

Эту же тему Струве развил в своих «Размышлениях на политические темы» в мае 1909 г. в газете «Слово». По его мнению, закономерностью русского освободительного процесса является постоянное сетование на «отсутствие талантливых вождей». «В этом обвинении, продолжает Струве, интересно полное извращение истинного соотношения между “ведущими” и “ведомыми” в эпоху русской революции. Кто имел в русском освободительном движении наибольшее личное обаяние и, в силу того, мог иметь наибольшее влияние и сконцентрировать в себе наибольшую сумму авторитета? Именно люди, которые имели наименьшие права на авторитет. Русская “толпа”... сама создавала себе авторитеты. Не подчинялась авторитету, как некоему объективному превосходству, а превращала в авторитет то, что угождало и “служило” ей, толпе. Вот почему до 17 октября (1905 г. — А. К.) единственным действительно влиятельным человеком в массовом народном движении был Гапон»<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Струве П. Б. Граф П. А. Гейден // Patriotica. С. 36—37.

<sup>22</sup> Струве П. Б. Культура и дисциплина // Patriotica. С. 88.

<sup>23</sup> Струве П. Б. Размышления на политические темы. «Общественная реакция» или борьба с реакцией? — Призыв к покаянию или призыв к собиранию сил? // Patriotica. С. 137—138.

Напротив, люди по-настоящему политически талантливые (и именно поэтому чаще всего умеренные и независимые) почти всегда отвергаются «толпой» — по причине их мнимой «реакционности»: «При той бесшабашной легкости, с которой у нас раздаются и воспринимаются широкой публикой подобные политические аттестации, смелые и независимые люди попадают в “подозрение”, а люди, умеющие думать и говорить так, как это нравится “большинству собрания”, люди, мыслящие и чувствующие в меру настроения толпы, становятся авторитетами и вершителями. Т. е. в корне извращается и подрывается та духовная и моральная основа, на которой может держаться авторитет как нечто здоровое и законное... — истинный, а не облыжный»<sup>24</sup>.

Именно эта хроническая «неспособность к качественным оценкам людей», а вовсе не «нехватка людей» обуславливает отсутствие в России подлинных, а не мнимых лидеров: «Именно в этом сказалась политическая и, общее, духовная незрелость всего народа, и в том числе интеллигентного общества. В дни свобод такого человека, как Д. Н. Шипов, в широких кругах трактовали едва ли не как реакционера... В обществе с таким духовным складом выдвигать... обвинения в “реакционности” значит не только увековечивать его верхоглядство, но и всячески поддерживать в нем черту, которая оказалась едва ли не самой пагубной для торжества новых государственных порядков»<sup>25</sup>.

Констатируя склонность русской радикальной общественности призывать на лидерские роли «фатально негодных» людей, Струве, помимо предъявления обществу примеров подлинной «годности», начинает не менее важную параллельную работу — вскрытие механизмов «отрицательного отбора» в русском социуме, демифологизацию крайне опасных для дела русской свободы «ложных авторитетов». Рассматривая ретроспективно эту вторую сторону струвистской концепции «личной годности», можно вычленив в рассуждениях Струве *трих исторических деятелей*, которых он наиболее часто приводит в качестве примеров «отрицательного отбора». Выбор этих персонажей глубоко закономерен: каждый из них сыграл по-своему выдающуюся (хотя и в глубоко негативном смысле) роль в определенных исторических фазах русского развития, значимых как для России в целом, так и лично для Струве. Это: Георгий Аполлонович Гапон, руководитель петербургского рабочего движения 1904—1905 гг.; Борис Викторович

---

<sup>24</sup> Струве П. Б. Размышления на политические темы. «Общественная реакция» или борьба с реакцией? — Призыв к покаянию или призыв к собиранию сил? // *Patriotica*. С. 137.

<sup>25</sup> Там же. С. 138.

Савинков — лидер антибольшевистской борьбы; Владимир Ильич Ульянов-Ленин — вождь большевиков и глава советского правительства.

Важным элементом концепции «личной годности» П. Б. Струве были его размышления об «идеальной русской личности», способной иногда в полном одиночестве противостоять общественному вырождению. К таким «идеальным личностям» Струве относил, например, выдающихся русских мыслителей — «славяновила» Ивана Сергеевича Аксакова и «западника» Бориса Николаевича Чичерина.

По собственным воспоминаниям Струве, его первой в жизни «идеологической любовью» были «славянофилы вообще» и, в первую очередь, И. С. Аксаков. Что особенно привлекало его Аксакове, так это то, что тот сумел удивительным образом соединить все то лучшее, что было выработано в замечательной семье Аксаковых: «художническая чуткость к быту и природе» отца, Сергея Тимофеевича, и «философски-исторический интерес к народу» старшего брата Константина сопряглись у Ивана Сергеевича с «величайшей действенностью»<sup>26</sup>.

На многие годы И. С. Аксаков стал для Струве образцом человеческой «действенности» (именно это слово встречается в работах Струве об Аксакове наибольшее число раз). В нем особенно поражало то, что, «будучи приверженцем и носителем мировоззрения и писателем, он не замкнулся ни в учении, ни в теории, ни в писательстве или пропаганде. В лице Ивана Аксакова... славянофильство спустилось с высоты историко-философского учения и вошло в реальную жизнь». Высокие идеалы и — одновременно — умение претворять их в жизнь, подлинное свободолобие и — в то же время — обостренное национальное чувство: в этих парадоксальных на первый взгляд соединениях был удивительный секрет Аксакова, волновавший и воодушевлявший Струве на протяжении всей его жизни: «В этом смыкании был свой стиль или, да позволено будет употребить одно из излюбленных самим Иваном Сергеевичем и красивых русских слов, был свой «лад», т. е. своя собственная смысловая красота, воистину музыкальная... Эта духовная музыка была гармонически проникнута двумя основными мотивами-идеями: идеей свободной личности и идеей себя сознающего и утверждающего народа... Вот почему Иван Аксаков был в одно и то же время борцом и за права человека и гражданина, и за национальное начало. Ему было присуще острое и тонкое чувство права,

<sup>26</sup> Струве П. Б. Аксаковы и Аксаков // *Patriotica*. С. 232. См. об этом также: Жукова О. А. Национальная культура и либерализм в России (о политической философии П. Б. Струве) // *Вопросы философии*. № 3. 2014. С. 126—135.

укорененного в правде, и глубокое, трепетно-восторженное ощущение соборного начала народности»<sup>27</sup>.

Своим непосредственным предшественником в выработке концепции «личной годности» П. Б. Струве считал русского правоведа и философа Б. Н. Чичерина, к анализу творчества которого он возвращался неоднократно. Либерально-консервативный синтез, который олицетворял собой Чичерин, был, согласно Струве, наиболее оптимальной мировоззренческой и общественной позицией, ибо мог одновременно и гармонично решать две главные российские проблемы: проблему «освобождения лица» и проблему «упорядочения государственного властвования, введения его в рамки правомерности и соответствия с потребностями и желаниями населения». До Чичерина попытки решить эти две проблемы предпринимались почти исключительно «по двум параллельным осям: по оси либерализма и по оси консерватизма»: «Для индивидуальных сознаний эти оси по большей части никогда не сближаются и не сходятся. Наоборот, по большей части они далеко расходятся». И в этом смысле именно Чичерин представил в истории русской культуры и общественности «самое законченное, самое яркое выражение гармонического сочетания в одном лице идейных мотивов либерализма и консерватизма»<sup>28</sup>.

Уже в чичеринской критике радикальной публицистики Герцена Струве усматривал первые наметки близкого ему культурно-антропологического подхода к политической истории. Чичерин, по его мнению, был абсолютно прав, когда в своем «Письме к издателю Колокола» (1858 г.) предупреждал о недопустимости проявлений политической нетерпеливости в обществе, еще не выработавшем гражданских добродетелей и способности к самоограничению. Особенно ценил П. Б. Струве сборник Чичерина «Несколько современных вопросов» и прежде всего статью «Меры и границы», где Чичерин «превосходно охарактеризовал русские чрезмерности вообще и тем самым наперед обрисовал чрезмерности большевизма и его “эмигрантского” отражения, евразийства»<sup>29</sup>.

Примеры Аксакова и Чичерина ярко иллюстрируют основную историософскую мысль П. Б. Струве: только плодотворное сочетание либеральной и патриотической установок способно уберечь российскую цивилизацию от саморазрушительных тенденций.

---

<sup>27</sup> Струве П. Б. Аксаковы и Аксаков // *Patriotica*. С. 232.

<sup>28</sup> Струве П. Б. Б. Н. Чичерин и его место в русской образованности и общественности. С. 3—4.

<sup>29</sup> Струве П. Б. Из Б. Н. Чичерина в «Хрестоматию евразийства» // *Дневник политика*. С. 417—418.

**ГЕОРГИЙ ПЕТРОВИЧ ФЕДОТОВ**  
**ОБ ИСКУШЕНИЯХ И РИСКАХ РУССКОЙ ЭМАНСИПАЦИИ.**  
**СООТНОШЕНИЕ «СВОБОДЫ» И «ВОЛИ»**

Отечественный «Серебряный век» стал, как известно, эпохой не только величайших триумфов, но и беспрецедентной катастрофы русской цивилизации. В немалой степени это стало следствием беспрецедентного раскола в среде отечественного культурного слоя. Жизнь, как известно, драматически «растасшила» отечественную интеллигенцию «по разным углам». Часть ее охватил, выражаясь словами Федора Степуна, *панполитизм*, привычка мерить любое явление жизни, даже духовной, мерками политической целесообразности и пользы. Другие, напротив, прониклись всеподавляющим *панэстетизмом* и постарались замкнуться в «башнях из слоновой кости» и богемных салонах, куда бы не доносились шумы политических баталий. Платой за такое уединение от социальных проблем часто становилась этическая бесчувственность и культурная декадентщина. Излишне напоминать, что и тех и других объединила потом лишь эмиграция, полная не менее драматических жизненных коллизий.

Георгий Петрович Федотов принадлежал к той редкой породе людей, которым, судя по всему, с ранней молодости удалось соединить «культурную» и «общественную» ипостаси, не пожертвовав качеством ни одной из них. Редактор парижских «Современных записок» (где Федотов плодотворно сотрудничал долгие годы) Марк Вишняк отмечал, что очень многие в эмиграции категорически не принимали эту федотовскую «двойственность» и «неопределенность»: «Федотова обвиняли... за то, что он не довольствовался поисками отвлеченной, горней истины, а искал и земной правды-справедливости. Не прощали ему и того, что он не переставал быть — ни в мысли, ни в жизни — *общественником*, что общался с “левыми”, что он, страшно сказать, не стеснялся называть себя *социалистом*»<sup>30</sup>.

Ставший со временем близким другом Федотова, русский философ-эмигрант Ф. А. Степун вспоминал о том неожиданном и сильном впечатлении, которое произвел на него оказавшийся зимой 1926—1927 гг. в Берлине Федотов: «Впечатление было несколько неожиданное... Во внешнем облике, несмотря на заношенный пиджачок, нечто очень изящное, хрупкое и даже “декадентское”, что не встречалось у писателей-бытовиков и партийцев-общественников. Во всем

---

<sup>30</sup> Вишняк М. В. «Современные записки». (Воспоминания редактора). Индиана, 1957. С. 252.

образе нечто аристократически-отъединенное». Впоследствии близко узнавший Федотова и подружившийся с ним Степун писал, что в отличие от многих мыслителей и ученых, ушедших от марксистского к христианскому миропониманию (Степун называет Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, С. Л. Франка), «Федотов, единственный, который, придя в Церковь, не отказался от интеллигентски-революционного прошлого». Читая тексты Федотова, продолжает свою мысль Степун, «иной раз видишь перед собой типичного русского интеллигента-радикала марксистского толка, поселившегося в келье старца, и в этом не чувствуется раздвоение личности (курсив мой. — А. К.), а как бы религиозная двухполюсность ее»<sup>31</sup>.

Степун обращает также внимание, что приоритет «культурничества» вроде бы должен был необратимо связать Федотова «с духом и стилем того культурного расцвета начала века, которое враги называли декадентщиной, а друзья — символизмом». Однако было в умонастроении убежденного христианина Федотова одно принципиальное отличие: «утверждение примата этики над вольноотпущенным эстетизмом русского декадентства». Федотов, по точному определению Степуна, был «интеллигентом совершенно нового духа и стиля», в котором состоялась гармония «церковного православия», «встрешности» левого интеллектуала и «утонченной культуры художника и эстета»<sup>32</sup>.

Стоит добавить, что Федор Степун как никто сумел понять и оценить уникальность «феномена Федотова». Сам он в молодости в полной мере познал «искушение панполитизмом»: будучи активным политиком послефевральской России, Степун впоследствии написал немало горьких слов о «политическом помрачении русской интеллигенции» (в том числе и своем личном) и сознательно примкнул к «культурничеству»<sup>33</sup>.

Культурно-политическое кредо Г. П. Федотова, которому он оставался верен всю свою жизнь (разговоры о «непостоянстве» и «проти-

---

<sup>31</sup> Степун Ф. А. Г. П. Федотов // Новый журнал. № 49. Нью-Йорк, 1957. С. 222, 225.

<sup>32</sup> Там же. С. 227. См. об этом также: Жукова О. А. Национальная культура в исторической рефлексии Г. П. Федотова // Культура культур. № 1. 2014. С. 5.

<sup>33</sup> Чего стоит, например, лишь фраза Степуна из его мемуаров «Бывшее и несбывшееся»: «Месяцы Февраля, время величайшего напряжения и даже расцвета моей жизни, остались у меня в памяти временем предельного ущемления моего “я”, так как вместо меня во мне всё время жил некий, не во всем сливающийся со мной “субъект действия”» (Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся. М.: Алетей, 2000. С. 320).

воречивости» его взглядов по большей части поверхностны и необидительны) было сформулировано им еще на родине, в России. В марте 1918 г. в Петрограде вышел первый номер журнала «Свободные голоса», задуманный как орган возглавляемого А. А. Мейером религиозно-философского кружка «Воскресение». Именно там появилась небольшая, но программная по своему замыслу статья Федотова — «Лицо России». В ней христианин Федотов обозначил свою принципиальную философско-историческую идею, которую можно коротко сформулировать так: *«Россию убила ненависть, и ее способна воскресить только Любовь»*.

Федотов полагал, что благополучие и величие нации создаются не там, где народ получает политическое право свободно ненавидеть свое государство (такие образования долго не живут: ненависть их убивает), а там где появляются возможность и право свободно и лично (а не под давлением и «коллективно») любить свою историю и свою культуру. Федотов верил, что история и культура России достойны свободной, преданной и надежно охраняющей цивилизацию Любви, давая для нее богатейшую основу. Именно «Любовь», согласно Федотову, «есть начало, скрепляющее всякое общество»: «Без нее высвобождается хаос противоречивых стремлений групп и личностей, начинается процесс распада»<sup>34</sup>.

Но, «чтобы быть живой и действенной, любовь должна быть личной. Не “любовь к любви”, а любовь к лицу». «Не механической силе и не проблематическому сознанию общих интересов, — писал Федотов («общий интерес» для него — «всегда софизм»), — растопить и сплавить в единство формы этническую материю». Только свободная личностная любовь граждан порождает и крепость государства, которое «может жить лишь ценой общих и вольных жертв, как непрерывное горение костра, поддерживаемое валежником в лесу. Только любовь делает его возможным». Но что способно породить такую свободную жертвенную Любовь, скрепляющую государственную целостность? — Только свободное же ощущение сопричастности к великой Культуре. Вот этого «культурного иммунитета» русского образованного класса перед политическими катаклизмами и не выработалось в достаточной мере в России накануне мировой войны и революции. «Еще недавно мы верили, что Россия страшно бедна культурно, какое-то дикое, девственное поле, — отмечает Федотов. — Нужно было..., чтобы алчные до экзотических впечатлений пилигримы потянулись с Запада изучать

---

<sup>34</sup> Федотов Г. П. Лицо России // Судьба и грехи России: Избранные статьи по философии русской истории и культуры. Т. 1. СПб., 1991. С. 42.

русскую красоту, быт, древность, музыку, и лишь тогда мы огляделись вокруг нас. И что же? Россия — не нищая, а насыщенная тысячелетней культурой страна — предстала взорам»<sup>35</sup>.

Сам Федотов счастливым образом сумел выработать в себе этот «культурный иммунитет» перед угрозами и искушениями политики. Став в ранней молодости политическим изгнанником, он сознательно пестовал в себе не чувство политической обиды и мести (как, увы, сотни и тысячи его соотечественников), а именно «чувство культуры» и, в первую очередь, культуры русской. «Кто пил горькую чашу изгнания и жил с предчувствием, что долгие годы — быть может, целая жизнь — отделяет его от России, тот знает острее всякого другого, что значит тоска по *родине*, — писал Федотов, честно признаваясь, что и он порою испытывал не только тоску, но и обиду на Россию. — Пусть мысль, в плену предрассудков, отвергала Россию, самое суровое сердце билось живее при воспоминании о родине... Пусть убогая, но милая, родина не могла быть вытеснена из души ни мягкостью и живописностью европейских урочищ, ни сладким обаянием юга: это было в крови, сильнее нас». Однако благотворный процесс возвращения к культурным истокам ранее «алчных до экзотических впечатлений пилигримов» был, согласно Федотову, далек от завершения и насильственно прерван войной, а потом и революцией. «Мы не успели пересчитать наши церкви-музеи, описать старые города-сокровища, не успели собрать нашу живопись. Но сколько открытий уже сделано... Война прервала в самом начале эту работу изучения. Мы к ней вернемся»<sup>36</sup>.

Уходя подальше от все более этически выхолащиваемой «большой политики» в полукатакомбное христианское культурничество, Г. П. Федотов, тем не менее, не мог не видеть, как политика в России неуклонно «съедает культуру»: «Тяжелый социальный процесс слишком исключительно занял внимание наших историков, затенив его глубокое духовное содержание... Гипнотизировал политический лик России — самодержавной угнетательницы народов... И она не вынесла этой ненависти»<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> Федотов Г. П. Лицо России // Судьба и грехи России: Избранные статьи по философии русской истории и культуры. Т. 1. СПб., 1991. С. 42—43.

<sup>36</sup> Там же.

<sup>37</sup> Там же. С. 42, 44. Федотов вполне мог и конкретизировать свои инвективы в адрес «наших историков», сделавших политику своим приоритетом. Достаточно напомнить, что такие крупнейшие русские историки, как П. Н. Милюков, А. А. Корнилов, А. А. Кизеветтер стали лидерами оппозиционной кадетской пар-



Так, убалтывая и взбадривая себя, что выступает якобы исключительно против политического режима, на «русский мир» поднималась русская революция — позднее Федотов подробным образом опишет этот процесс в своих знаменитых парижских статьях «Революция идет» и «Защита России».

Согласно общей философско-исторической концепции Федотова, развитие России происходило в условиях острого соперничества по меньшей мере трех тенденций: самодержавно-деспотической, антигосударственно-нигилистической и творческо-европеистской. Только победа этой третьей, европейской, культуроцентричной тенденции открывала перед Россией перспективу свободного и полного развития. «Судьба, увы, сулила иное», — констатировал Федотов. Изучению причин крушения российской европейской культуры, анализу истоков большевистского варварства и поиску путей освобождения России и посвящена главным образом политическая публицистика Г. П. Федотова.

Профессионально изучая историю России, Федотов считал, что уже в допетровской Руси был заложен немалый потенциал культурного европеизма. Его особенно увлекала самобытно русская, и в то же время безусловно европейская культура русского Севера, более, чем Московия, свободного от деспотическо-азиатских элементов. Федотову были близки многообразие, сложность и межкультурный синтез псковско-новгородской земли, которая чудесным образом совмещала «с буйным вечем молитвенный подвиг, с русской иконой ганзейский торг». Уже в своей раннеэмигрантской работе «Трагедия интеллигенции» (1926) Федотов писал, что в самобытно-европейской истории России «главное творческое дело было совершено Новгородом»: «Здесь, на севере, Русь перестает быть робкой ученицей Византии и, не прерывая религиозно-культурной связи с ней, творит свое — уже не греческое, а славянское или, вернее, именно русское — дело. Только здесь Русь откликнулась христианству своим особым голосом»<sup>38</sup>.

---

тии. Специализировались в университетской молодости по истории и ведущие «октябристы»: А. И. Гучков, кн. Н. С. Волконский и др. Но, разумеется, главные претензии были у Федотова не к либералам, а к его недавним соратникам — радикальным социалистам, тем, кто «вместе с Марксом ненавидели Россию...» (Федотов Г. П. Лицо России // Судьба и грехи России: Избранные статьи по философии русской истории и культуры. Т. 1. СПб., 1991. С. 42, 44).

<sup>38</sup> Федотов Г. П. Трагедия интеллигенции // Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры. Т. 1. СПб., 1991. С. 75.

Петровские реформы, по мысли Федотова, дали новый импульс российскому европеизму. Творческий потенциал этого реформаторства мог двинуть Россию не по пути банального подражательства Европе, а в направлении творческого развития самой «культурной идеи Европы». «Петровская реформа, — писал Федотов в «Письмах о русской культуре» (1938), — действительно вывела Россию на мировые просторы, поставив ее на перекрестке всех великих культур Запада, и создала породу русских европейцев». Федотов считал, что эта новая порода русских людей могла не только сродниться с Европой, но и стать воплощениями «высшей Европы», до чего редко дорастает даже большинство самих западных европейцев: «Их (русских европейцев) отличает прежде всего свобода и широта духа — отличает не только от москвичей, но и от настоящих западных европейцев. В течение долгого времени Европа как целое жила более реальной жизнью на берегах Невы или Москва-реки, чем на берегах Сены, Темзы или Шпрее»<sup>39</sup>.

Тип русского европейца, по мысли Федотова, — вовсе не отрицание «старой русскости», а творческое ее преодоление и развитие. В противоположность вульгарным «западникам» (это понятие, в отличие от «европеистов», носит у Федотова негативный оттенок) — скептиков, циников и порой откровенных русофобов, в которых петровское «открытие Европы» лишь закрепило неверие в собственную страну, — русские европейцы, напротив, не утратили ни связи с отечеством, ни силы национального характера. «В каждом городе, в каждом уезде остались следы этих культурных подвижников. Где школа или научное общество, где культурное хозяйство или просто память о бескорыстном враче, о гуманном судье, о благородном человеке. Это они не давали России застыть и замерзнуть, когда сверху старались превратить ее в холодильник, а снизу в костер. Если москвич держал на своем хребте Россию, то русский европеец ее строил». И пусть в жизни и политике русским европейцам часто приходилось бороться с «косностью и ленью москвичей», и у тех, и у других был общий нравственный идеал, общая любовь к родной стране. Именно эта плодотворная связка «старых» и «новых» русских, патриотов-москвичей и патриотов-европеистов, могла сформировать тип творческой русской элиты, способной, по мысли Федотова, обеспечить для России рывок в экономике, политике, культуре<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> Федотов Г. П. Письма о русской культуре // Судьба и грехи России. Т. 2. СПб., 1992. С. 178.

<sup>40</sup> Там же. С. 180—181.

К несчастью для страны, человеческий тип «русского европейца» не успел достаточно развиться и не получил надежного политического представительства, а потому проиграл двум другим национальным типам, принципиально антикультурным и, в сущности, антинациональным — реакционеру-охранителю и разрушителю-нигилисту.

Общей причиной победы большевизма в России Г. П. Федотов считал потерю страной культурного иммунитета перед варварством, что, в свою очередь, явилось следствием отхода России от высокой гуманистической традиции Европы: «Тысячелетний умственный сон не прошел даром. Отрекшись от классической традиции, мы не могли выработать своей, и на исходе веков — в крайней нужде и по старой ленности — должны были хватать, красть (*compilare*) где и что попало, обкрадывать эту нищающую Европу, отрекаясь от всего заветного, в отчаянии перед собственной бедностью. Не хотели читать по-гречески — выучились по-немецки, вместо Платона и Эсхила набросились на Каутских и Леппертов... Лишив себя плодов гуманизма, питаемся теперь его “вершками”, засыхающей ботвой»<sup>41</sup>.

Этой «ботвой», «сухими вершками европейской культуры» считал Федотов в том числе и вульгаризированный марксизм, под обаянием простоты которого он сам находился в юности.

Основная вина за большевистскую революцию, согласно Г. П. Федотову, лежит на парализовавшем творческий потенциал общества российском самодержавии. «Разве наше поколение не расплачивается сейчас за грехи древней Москвы? — спрашивал он в статье «Правда побежденных» (1933). — Разве деспотизм преемников Калиты, уничтоживший и самоуправление уделов, и вольных городов, подавивший независимость боярства и Церкви, — не привел к склерозу социального тела Империи, к бессилию средних классов и к черносотенному стилю народной большевистской революции?»<sup>42</sup>.

Но, тяготеющий в зрелые годы к христианскому либерализму, Г. П. Федотов возлагал вину за русский большевизм не только на косную деградировавшую власть, на каждом шагу подменявшей культурный консерватизм откровенной политической реакционностью, но и на российских либералов, не сумевших воспрепятствовать (а иногда и прямо потакавших) варваризации общества. В работе «Революция идет» (1929) он написал тяжелые слова о недугах отечественного

<sup>41</sup> Федотов Г. П. Трагедия интеллигенции // Судьба и грехи России. Т. 1. СПб., 1991. С. 75.

<sup>42</sup> Федотов Г. П. Правда побежденных // Судьба и грехи России. Т. 2. СПб., 1992. С. 23.

либерализма, увлекшегося безоглядной критикой старых порядков, но оказавшегося малоспособным к позитивному культуротворчеству. Эту «немошь либерализма» Федотов объяснял тем, что тот был склонен развиваться по пути наименьшего сопротивления — не в направлении творческого европеизма (т. е. развития европейского потенциала, заложенного в русской культуре), а по пути поверхностного западнического подражательства: «Русский либерализм долго питался не столько силами русской жизни, сколько впечатлениями заграничных поездок, поверхностным восторгом перед чудесами европейской цивилизации, при полном неумении связать свой просветительский идеал с движущими силами русской жизни...»<sup>43</sup>.

Нежелание и неспособность развивать русскую европейскую традицию, подмена творчества риторической псевдоевропейской стилизацией не позволили отечественным западникам укорениться в собственной истории. «Своим» для них становился далекий и, по существу, так и не понятый Запад, в то время как собственно русская история, тоже непознанная и непонятая, отрицалась и отбрасывалась: «Западническое содержание идеалов, при хронической борьбе с государственной властью, приводило к болезни антинационализма. Все, что было связано с государственной мощью России, с ее героическим преданием, с ее мировыми или имперскими задачами, было взято под подозрение, разлагалось ядом скептицизма. За правительством и монархией объектом ненависти становилась уже сама Россия: русское государство, русская нация»<sup>44</sup>.

Этот порок русского диссидентства — слабость национального чувства, вытекавшая, с одной стороны, из западнического презрения к собственной культуре и, с другой, из непонимания смысла государства как такового и необходимости творческого к нему отношения, — привел к тому, что, по выражению Федотова, «за английским фасадом русского либерализма скрывалось подчас чисто русское толстовство, то есть дворянское неприятие государственного дела»<sup>45</sup>.

В периоды стабильного развития глубинные пороки русской элиты — как консервативной (явно вырождающейся в тупую реакцию), так и либеральной (тяготеющей к антигосударственному нигилизму), еще не были фатально губительны для страны. Но в начале XX в., в период обострения внешних и внутренних вызовов и угроз, общая

---

<sup>43</sup> Федотов Г. П. Революция идет // Судьба и грехи России. Т. 1. СПб., 1991. С. 144—145.

<sup>44</sup> Там же.

<sup>45</sup> Там же. С. 163.

порочность национальной элиты оказалась роковой. И отечественные либералы оказались здесь не на высоте положения. Они поддались общему гипнозу кажущейся мощи русской державности и, будучи непримиримы к «старому режиму», оказались беспощадны и к России: «Такую махину — можно ли сдвинуть? Легкая встряска, удар по шее только на пользу сонному великану. За Севастополь — освобождение крестьян, за Порт-Артур — конституция. Баланс казался недурен. Мы не хотели видеть, что сонный великан дряхл и что огромная лавина, подточенная подземными водами, готова рухнуть, похоронив под обломками не только самодержавие, но и Россию»<sup>46</sup>.

Исследование причин трагедии России, в которой борьба за человеческую свободу породила в конечном итоге многократное умножение рабства, привело христианина Федотова к необходимости глубокого анализа самого понятия «Свобода». Вопреки известному изречению Ж.-Ж. Руссо о том, что «человек рождается свободным, а умирает в оковах», Федотов, напротив, полагал, что «свобода есть поздний и тонкий цветок человеческой культуры»: «Это несколько не уменьшает ее ценности. Не только потому, что самое драгоценное — редко и хрупко. Человек становится вполне человеком только в процессе культуры, и лишь в ней, на ее вершинах, находят свое выражение его самые высокие стремления и возможности»<sup>47</sup>.

В примитивных сообществах, как и в биологическом мире, свободе нет места: «Там, где все до конца обусловлено необходимостью, нельзя найти ни бреши, ни щели, в которую могла бы прорваться свобода. Где органическая жизнь приобретает социальный характер, она насквозь тоталитарна. У пчел есть коммунизм, у муравьев есть рабство, в звериной стае — абсолютная власть вожака»<sup>48</sup>.

Впрочем, отмечает Федотов, само по себе богатство культуры не гарантирует произрастание в ней свободы: «Даже в мире культуры свобода является редким и поздним гостем... Культуры могут поражать нас своей грандиозностью, пленять утонченностью, изумлять сложностью и разумностью социальных учреждений, даже глубиной религии и мысли, но... мы не найдем свободы как основы общественной мысли». Как сама культура — «исключение на фоне природной жизни», так и свобода — «исключение в цепи великих культур», — утверждает Федотов. Свобода появляется как результат культурного творчества *особого рода*. Она приходит не тогда, когда порядок под-

<sup>46</sup> Федотов Г. П. Защита России // Защита России. Т. 4. Париж, 1988. С. 12.

<sup>47</sup> Федотов Г. П. Рождение свободы // Судьба и грехи России. Т. 2. С. 253.

<sup>48</sup> Там же.

тачивается и разрушается, а, наоборот, тогда, когда укрепляется новый порядок — «утверждение границ для власти государства, которые определяются неотъемлемыми правами личности»<sup>49</sup>.

Все виды свободы, согласно Федотову, «могут быть сведены к двум основным началам». «Главное и самое ценное содержание свободы» — это «свобода убеждения — религиозного, морального, научного, политического, и его публичного выражения». «С другой стороны, целая группа свобод защищает личность от произвола государства независимо от вопросов совести и мысли: свобода от произвольного ареста и наказания, от оскорбления, грабежа и насилия со стороны органов власти...». Федотов называет эти две группы свобод — «свободы духа» и «свободы тела», убедительно показывая, что первые (и, по его мнению, фундаментальные) зарождаются внутри христианской культуры средневековья, в то время как вторые — в результате политической борьбы нового и новейшего времени<sup>50</sup>.

Итак, свобода будучи феноменом развитой (и при этом христианской) культуры, не способна стать легким завоеванием «голой», этически выхолощенной демагогической политики. Более того, при своем рождении правовая свобода всегда оказывается свободой для немногих — иной она и не может быть. Человеческая свобода рождается как привилегия, подобно всем другим плодам высокой культуры.

Драма России заключалась в том, что она во многом была воспитана в восточной деспотической традиции. Когда все равны и беззащитны перед лицом деспота (включая и формально элитарные слои), подданные ни за что не соглашаются со «свободой для немногих, хотя бы на время»: «Они желают ее для всех или ни для кого. И потому получают “ни для кого”. Им больше нравится царская Москва, чем шляхетская Польша. Они негодуют на замысел верховников, на классовый эгоизм либералов. И в результате на месте дворянской России — Империя Сталина»<sup>51</sup>.

Федотов приходит к парадоксальному выводу: тяга к всеобщему уравниванию, прикрываемая лозунгами предельного демократизма, губительна для либеральных свобод, и — закономерно — не только не обеспечивает демократии, но и ведет к новому, еще более тяжкому деспотизму.

<sup>49</sup> Федотов Г. П. Рождение свободы // Судьба и грехи России. Т. 2. С. 254.

<sup>50</sup> Там же. С. 254—261.

<sup>51</sup> Там же. С. 261—262.

Большой заслугой Федотова-интеллектуала является разграничение в русском культурно-политическом контексте понятий «свобода» и «воля». В знаменитой статье «Россия и свобода» (1945) он дал определение, ставшее в русском либерализме классическим: «Личная свобода немыслима без уважения к чужой свободе; воля — всегда для себя... Воля есть, прежде всего, возможность пожить по своей воле, не стесняясь никакими социальными узами... Воля торжествует или у выхода из общества, на степном просторе, или во власти над обществом, в насилии над людьми»<sup>52</sup>.

Поэтому русская «воля» (часто обманчиво принимаемая за подлинную свободу), не страшна для тирании, ибо является лишь ее оборотной стороной. «Она (воля) не противоположна тирании, ибо тиран есть тоже вольное существо... Так как воля, подобно анархии, невозможна в культурном общежитии, то русский идеал воли находит себе выражение в культуре пустыни, дикой природы, кочевого быта, цыганщины, вина, разгула, самозабвенной страсти, разбойничества, бунта и тирании»<sup>53</sup>.

Искушение западными свободами и правами, которыми постоянно облучаются не вполне культурные русские слои, включая высокомерных, но, в сущности, тоже полуобразованных «западников», оборачивается «русской волей» и порождает не правовой порядок, а анархию и хаос. «Прикосновение московской души к западной культуре, — писал Федотов, — почти всегда скидывается нигилизмом; разрушение старых устоев опережает положительные плоды воспитания. Человек, потерявший веру в Бога и царя, утрачивает и все основы личной и социальной этики»<sup>54</sup>.

Федотов отлично понимал, что «европейскую культуру» нельзя заимствовать и механически пересаживать в Россию — ее (в том числе культуру политическую) можно только целенаправленно и упорно растить. В противном случае «культурное облучение Западом» приводит на русской почве к фатальной «мутации» — гипертрофии политических, т. е. насильственных методов, лишенных культурных корней и оснований. И это в равной мере относится как к русской власти, так и к русской «анти-власти».

Верный своей культурно-исторической концепции, Федотов и в эмиграции продолжал делать ставку на постепенное накопление в оставшейся далеко России творческо-европейского культурного потенциала.

<sup>52</sup> Федотов Г. П. Россия и свобода // Судьба и грехи России. Т. 2. С. 286

<sup>53</sup> Там же.

<sup>54</sup> Там же. С. 296.

Разумеется, восстановление его на родине, подвергшейся небывалой деэвропеизации и массовому геноциду культурных слоев, представлялось ему делом долгим и трудным.

Большевицкий режим, продолжая постулировать свою преемственность по отношению к классическому революционному социализму, по мнению Федотова, принципиальнейшим образом от него отличается. Уже в «старом социализме» был заложен потенциал «ненависти и злобы», но в них «догорал зажженный гуманистами костер сострадания и ненавидящей любви» и поэтому «старый социализм мог глубоко скрывать свое этическое жало — отчасти из целомудрия, отчасти по недомыслию или желчности темперамента». «Новый социализм», согласно Федотову, «начисто свободен не только от романтизма, но и от морализма вообще. Отправляясь не от защиты угнетенных, а от сохранения общества в целом, он проникнут пафосом не справедливости, а организации»<sup>55</sup>.

Итак, если в социалистической классике, в том числе марксистской, была хоть какая-то культурная начинка (для социалиста в молодости Федотова она тоже со временем становилась все более сомнительной), то «новый социализм» — это уже абсолютно культурно выхолощенное образование, построенное исключительно на принципах «власти-подчинения».

По мнению Федотова, при большевиках в России произошла тотальная победа политических отношений над отношениями свободного культурного сотворчества. Его определение большевизма (как и любой другой формы тоталитаризма) стало почти классическим: «Большевизм рождается тогда, когда *политика съедает всю культуру и духовную жизнь* (курсив мой. — А. К.), когда политика подчиняется одной идее, и когда в этой идее отрицательное начало ненависти заглушает все положительные: свободы, справедливости или общего блага. Говоря кратко, большевизм — это культура тоталитарной злобы»<sup>56</sup>.

Россия при большевиках фактически вернулась в допетровскую эпоху, когда не существовало различия между служилым классом и остальным обществом: «Религия, искусство, научная работа, семья и воспитание — все становится функцией государства... Для государства-зверя политика становится человеческой отраслью животноводства»; «Это произошло ценою такого давления пресса, при котором

<sup>55</sup> Федотов Г. П. Социальный вопрос и свобода // Судьба и грехи России. Т. 1. С. 287.

<sup>56</sup> Федотов Г. П. Наш позор // Защита России. Т. 4. Париж, 1988. С. 203.



всякая свободная деятельность становилась немислимой... «Свободная профессия» стало каторжным клеймом в России... Россия кишит полуинтеллигенцией, полузнайками... Старые человеческие запасы иссякают...»<sup>57</sup>.

Сознательная девальвация русской культуры стала в Советской России государственной политикой, способом выживания режима. Федотов считал, что большевиков интересует только власть как таковая (а заодно и материальные ценности, как объект властного вождения и, с другой стороны, опора той же власти): «Большевики, ревнивые к военным и финансовым основам своей власти, совершенно не заинтересованы в защите русской культуры. Они предают ее на каждом шагу, вознаграждая приманкой русофобства ограбленные и терроризированные окраины»<sup>58</sup>.

Идейно выхолащивается при большевиках и сама правящая партия, окончательно лишаящаяся своих культурных, даже самых примитивных, оснований: «Партия — единственные ворота в общественную жизнь. Вот почему она привлекает всех активных или беспринципных, желающих играть роль, вести толпу или проводить свои идеи, часто не имеющие ничего общего с коммунизмом... От нас скрыты подробности внутренних процессов, протекающих в партии. Общая картина ясна: отчаянная борьба идейного ядра с честолюбивым и корыстным хвостом...»<sup>59</sup>.

Культурная опустошенность советского режима, этический релятивизм его верхушки делают его (как ранее императорский режим, подвергшийся аналогичному культурному вырождению) крайне неустойчивым. Обвал этой конструкции — лишь вопрос времени.

Но «проблемы будущей России» состояли для Федотова еще и в том, что среди радикальных противников сталинизма он слишком часто встречал тот же самый антикультурный человеческий тип, который ранее, обрядившись в марксистские одежды, и привел Россию к катастрофе: «Дух ленинского имморализма оживает в стане реакции... В стане контрреволюции происходит настоящий процесс обольшевичения... Люди убеждены, что низость или жестокость средств является прямой гарантией успеха... Так растут у пня

---

<sup>57</sup> Федотов Г. П. Социальный вопрос и свобода // Судьба и грехи России. Т. 1. СПб., 1991. С. 290; *Он же*. Новая Россия // Судьба и грехи России. Т. 1. С. 201.

<sup>58</sup> Федотов Г. П. Проблемы будущей России // Судьба и грехи России. Т. 1. С. 249.

<sup>59</sup> Федотов Г. П. Новая Россия // Судьба и грехи России. Т. 1. С. 205—206.

поваленного Белого движения ядовитые грибы новой всероссийской Чеки»<sup>60</sup>.

Федотов понимал психологическую подоснову реваншистских настроений, но категорически не мог принять их: «Гражданская война во многих из нас воспитала политический цинизм, доходящий иногда до полного отрицания всякой связи между политикой и моралью. Крушение “белой мечты” могло только обострить горечь озлобленных душ. Политический макиавеллизм легко развивается на чувстве бессилия и горечи поражений»<sup>61</sup>.

Он крайне опасался людей, которые, не понимая греховности революции как таковой, мечтали лишь о «реставрации». По его мнению, постбольшевистское русское сознание должно быть в первую очередь христианским, то есть «прежде всего исполнено ужаса перед революцией, как своим грехом, грехом своего народа»<sup>62</sup>.

Те же, кто мечтает просто о «переключении революционной энергии», стремятся лишь к «переворачиванию политики»: «та ярость, та одержимость злобы, которые сегодня направлены на построение классового и безбожного интернационала, завтра будут направлены на созидание национальной и православной России». «Какой кошмар! — восклицает Федотов. — Рука, убивающая сегодня кулаков и буржуев, завтра будет убивать евреев и инородцев. А черная человеческая душа останется такой же, как была: нет, станет еще чернее...». «Самое страшное, полагает Федотов, что в этой перспективе нет ничего невозможного. Ненависть, больная и ослепляющая, как и мания преследования, легко могут изменить свой объект. Народ, который за несколько лет до революции избивал социалистов, стал избивать буржуев, — оставшись в сущности самим собой»<sup>63</sup>.

Доминирование в России человеческого типа, лишенного всякого «чувства культуры», — многовековая болезнь России, наследуемая все новыми и новыми режимами, формально различными, с виду чуть ли не антагонистичными, но в сущности своей — однородными. Поэтому нейтрализации и устранения требует не столько конкретный режим, сколько сама психотипическая, антикультурная по своей природе, подоснова русской власти. «Мы объявляем беспощадную

<sup>60</sup> Федотов Г. П. Февраль и Октябрь // Судьба и грехи России. Т. 2. С. 136.

<sup>61</sup> Федотов Г. П. Возвращенцы и активисты // Защита России. Т. 4. Париж, 1988. С. 144.

<sup>62</sup> Федотов Г. П. О национальном покаянии // Новый град. № 6. Париж, 1933. С. 9.

<sup>63</sup> Там же.

борьбу доктринерам и максималистам, чьим бы именем они не прикрывались, — писал Федотов. — Пора перестать сумасшедшим управлять Россией»<sup>64</sup>.

Не видя в ближайшей перспективе серьезных политических альтернатив сталинизму (альтернатива, по его мнению, вообще не может быть чисто политической), Георгий Петрович Федотов радовался любому известию о возрождении на родине классической русской культуры. «Среди тьмы русской жизни, среди казней, предательства, лжи, окутывающей все густой, непроницаемой пеленой, одна мысль сейчас утешает, дает надежду: в России читают Пушкина», — писал Федотов в 1937 г., в год столетия со дня гибели поэта. — Совершается преодоление классового сознания; в рабочем, в крестьянине родился человек, и Пушкин стоит у купели крестным отцом»<sup>65</sup>.

Чем объяснить эту «политическую дерзость» режима, этот непонятный «пушкинский либерализм»? Наивностью или политическим расчетом? Скорее всего, рассуждал Федотов, это — лишь очередное проявление традиционного на Руси презрения власти к народу: «Пусть читают! Быдло никогда не поймет!» «А что, если поймет? — вопрошает себя и соотечественников Г. П. Федотов. — И Пушкин станет сеятелем свободы в родной стране?»<sup>66</sup>.

### ФЕДОР АВГУСТОВИЧ СТЕПУН

#### О ДЕГРАДАЦИИ РУССКОГО САМОСОЗНАНИЯ

Крупнейшим русским аналитиком XX в. проблемы «мутации» цивилизационного самосознания (в первую очередь, российского, а потом и немецкого) является Федор Августович Степун — профессиональный философ-неокантинец, окончивший Гейдельбергский университет, где он учился у Вильгельма Виндельбанда. Посоветовал ему ехать в Германию Борис Петрович Вышеславцев (философ-правовед, тогда доцент Московского университета, сам прошедший этот путь), убедивший молодого Степуна в том, что «без философии жизнь не осилить». Приехавший в 1902 г. в Гейдельберг Степун поразился бытовавшей в среде немецкой неоиdealистической академической философии «социологической незаинтересованности» и «политической

<sup>64</sup> Федотов Г. П. Проблемы будущей России. Статья вторая // Судьба и грехи России. Т. 1. С. 232.

<sup>65</sup> Федотов Г. П. Пушкин и освобождение России // Защита России. Т. 4. Париж, 1988. С. 87.

<sup>66</sup> Там же. С. 89.

нечуткости». Степун писал в своих знаменитых мемуарах «Бывшее и несбывшееся»: «Успокаиваясь на том, что Ницше — поэт и филолог, а Маркс — экономист и политик, маститые профессора философии или вообще не занимались этими мыслителями, или занимались ими в целях приспособления их идей к положениям научной философии, что по тем временам значило — к Канту»<sup>67</sup>.

Впрочем, младший друг Степуна, философ и религиозный мыслитель Лев Александрович Зандер, тоже учившийся в Германии, написал как-то в рецензии на книги Степуна, что тогдашний Гейдельберг, благодаря тому же Виндельбанду (главе баденской школы), имел все-таки еще некоторый вкус к реальной жизни и политике, в отличие, например, от Марбурга. «Марбург (а это в первую очередь Герман Коген и Пауль Наторп и их ученики. — А. К.) весь захвачен пафосом чистой науки; к жизни (к “психологизму”) он скорее равнодушен... В Гейдельберге — совсем иное; конечно, это тоже неокантианство; но всё оно обращено к жизненным ценностям, к воле к их созданию, к творчеству, в конечном счете — культуре»<sup>68</sup>.

Но, с другой стороны, Степун прикоснулся в Гейдельберге и к родной, идеологизированной «интеллигентщине» (от которой фактически бежал из России), причем в ее наиболее концентрированном варианте. Дело в том, что в тогдашнем Гейдельберге был весьма активен студенческий клуб политизированной русско-еврейской молодежи (из него, кстати, потом вышли многие русские идейные радикалы — как эсеры, так и большевики). Здесь, напротив, любой профессорский философский «чих» вызывал ожесточеннейшие споры, мгновенно растаскивался по партийно-идеологическим «норам». По отношению к этим соотечественникам Федор Степун — этнический немец и православный русский — старался держать дистанцию.

Думаю, что уже тогда, в Германии, молодой Степун всерьез примеривался к своему будущему призванию — проработке возможностей интеллектуального прохода между Сциллой философско-академической нечуткости к социально-политическим вопросам и Харибдой «интеллигентского панполитизма» (как он это потом назвал). Как возможна строгая философия современной культуры, куда бы органично входил анализ социально-политических тем? — вот главный для Степуна вопрос на протяжении всей жизни. Или сформулирую эту

<sup>67</sup> Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся. Т. 1. С. 148.

<sup>68</sup> Зандер Л. А. О Ф. А. Степуне и некоторых его книгах // Мосты. № 10. 1963. С. 319—320.

проблему в более широком контексте: как сделать так, чтобы философские идеи не вырождались в опасные идеологии?

Здесь важно проследить отношение Ф. А. Степуна к доктринальным метаморфозам «левой идеи», в первую очередь, к марксизму. В 1933 г. в журнале «Новый град» (который он издавал в Париже вместе с Г. П. Федотовым и И. И. Бунаковым-Фондаминским) Степун опубликовал интересную статью о Марксе, где написал, в частности, что Маркс, по его мнению, был «одним из самых многосторонних и культурных людей своего времени» и согласился с характеристикой Маркса как «*утонченного гурмана культуры*»<sup>69</sup>.

Отмечая «внутреннюю чуждость» Маркса «всякому культурному упрощенству», Степун констатировал «неповинность Маркса в цивилизаторском варварстве». Но тогда чем объяснить, задается вопрос Степун, что именно именем Маркса «не только прикрывается, но и подлинно творится тот разгром культуры, что вот уже много лет буйствует в России?»<sup>70</sup>.

По мнению Степуна, в марксизме изначально существовало очевидное противоречие. В идейном смысле философско-социологическая концепция Маркса «и по своим истокам, и по своей сущности» является *классическим выражением буржуазной культуры*. А вот в своем особом идеологическом преломлении, т. е. «по своим практически-политическим заданиям» марксизм выступил «*непримиримым врагом буржуазной культуры*»<sup>71</sup>.

Этою, по выражению Степуна, «неувязкою теоретического сознания и практической воли» в учении Маркса объясняется полное бессилие собственно «пролетарского творчества». «В Европе, — пишет Степун, — особенно в Германии, где после революции 1919 года социал-демократия пришла к власти, пролетариат не произнес не только ни одного нового, но даже и просто своего слова»<sup>72</sup>.

Здесь Степун проводит очень остроумное, на мой взгляд, сравнение — сравнение отношения западноевропейского пролетариата к буржуазной культуре и отношения Льва Толстого — к Бетховену. Толстой, как известно, сначала отрицал Бетховена, потом плакал над Бетховеном,

<sup>69</sup> Степун Ф. А. Любовь по Марксу // Новый Град. № 6. 1933. С. 13.

<sup>70</sup> Там же.

<sup>71</sup> Степун Ф. А. Сочинения. М., 2000. С. 472. Здесь, несомненно, прослеживается аналогия с анализом Вл. С. Соловьевым двойственности славянофильства. Это и неудивительно: Степун, как известно, свою докторскую в Гейдельберге написал именно по историософии Вл. Соловьева.

<sup>72</sup> Там же. С. 473.

а потом считал свои старческие слезы за грех... Итак, согласно Степуну, идейный аутентичный марксизм — это самокритика западной культуры, ее имманентная органическая часть (более того, Степун пишет, что «вся экономическая и социально-политическая наука мыслит уже десятки лет в категориях Марковского учения», и «в каком-то широчайшем смысле этого слова ныне все марксисты»<sup>73</sup>).

Марксизм же, инкорпорированный в большевистскую идеологию, — это воля к уничтожению буржуазной цивилизации. Это противоречие Степун констатирует и в самом Марксе, который, с одной стороны, ненавидел «рабскую основу всех допролетарских культур», а с другой стороны, сам самозабвенно увлекался «Эсхилом, Сервантесом, Шекспиром и другими гениями “доисторической” эпохи». Поэтому если у Степуна и есть претензия лично к Марксу, то вот какая: «Быть может, величайшая беда марксизма, — пишет Степун, — заключается в том, что Маркс исключил из него те духовные основы, которые жили в нем и которыми он сам жил. Включением себя в свою систему Маркс мог бы избежать той лжи односторонности и примитивности, которые свойственны всякому, а в особенности советскому марксизму»<sup>74</sup>.

Большевики в Советской России, как известно, не пошли западно-европейским путем «включения пролетариата в буржуазную культуру» (Степун оговаривается: «и по всей своей сущности и некультурности русских масс и не могли»). «Но тут-то и оказалось, — пишет он, — что никакого своего пути у пролетарской культуры нет», и «нетерпеливое, волевое утверждение» такого пути ведет «не только к разгрому буржуазной культуры, сколько к разгрому культуры вообще»<sup>75</sup>.

Идеологизацию марксистской идеи в большевистском ключе Степун связывает, конечно, с Лениным. Здесь он — не только внешний аналитик, но и включенный участник событий, — как активный деятель Февраля. Степун вспоминал, в частности, свой послефевральский разговор с Плехановым в Царском Селе. Плеханов тогда, говоря о Ленине, произнес такие слова: «Как только я познакомился с ним, я сразу понял, что это человек может оказаться для нашего дела очень опасным, так как его главный талант — невероятный дар упрощения».

Надо сказать, что в эмигрантской литературе таких инвектив против «Ленина-варвара» — хоть пруд пруди, причем иногда от весьма утонченных интеллектуалов. Но в том-то и удивительная роль Федора

<sup>73</sup> Степун Ф. А. Сочинения. М., 2000. С. 480.

<sup>74</sup> Там же.

<sup>75</sup> Там же. С. 473.

Степуна, что он — не примитивный антиленинист, не узкопартийный идеологический человек, а человек культурно-синтетический. В своих «Мыслях о России» он, например, пишет: «Думаю, что подмеченный Плехановым в Ленине дар упрощения проник в русскую жизнь гораздо глубже, чем это видно на первый взгляд. Быть может, он не только материально, экономически развалил Россию, но и (подчеркиваю) стилистически уподобил себе своих идейных противников. Если внимательнее присмотреться ко многим господствующим сейчас в русской жизни культурным явлениям, в особенности же к тем формулам спасения России, которые предлагаются ныне некоторыми “убежденными людьми”, то невольно становится жутко: до того силен во всем ленинский дар упрощения. И в “сменовеховстве”, и в вульгарном монархизме..., и в почти модном ныне отрицании демократии как пустой формы..., и во многом другом очень много неосознанной большевистской заразы. Спасти всех стоящих сейчас на распутье от этого вездесущего большевизма, от преждевременного движения все равно куда, лишь бы по линии наименьшего сопротивления ... — величайшая задача демократии»<sup>76</sup>.

Итак, согласно Степуну, в борьбе с большевистской идеологией и практикой очень важно удержать высокий тонус культуры, ибо идеологический антибольшевизм, в своем даре упрощения, *полностью уподобляется большевизму*. Звучит более чем актуально.

Вообще, по умению уйти от прямолинейных партийно-идеологических конструкций в стиле «правые-левые» Степун — большой мастер. Его работы в этом отношении можно сравнить разве что с выдающейся, на мой взгляд, в политико-философском отношении работой Семена Людвиговича Франка «По ту сторону правого и левого», которую я всегда рекомендую читать своим студентам.

Приведу — для симметрии — анализ Степуном деградации не *левой* идеи равенства, а *правой идеи частной собственности*. В одном из своих философских эссе из цикла «Мысли о России» Степун написал о том, как постепенно важнейшая позитивная цивилизационная идея частной собственности вырождается в опасную для цивилизации «идеологию». Степун пишет (это 1926-й год): «Наши крайние правые очень любят доказывать нравственно-воспитательное значение этого “священного” института... (собственности. — А. К.). Но как же могут они не видеть, что... унаследованная земля, на которой я живу, и над которой творчески работаю, — один вид собственности, нравственное

---

<sup>76</sup> Новый мир. № 6. 1991. С. 208.

значение которой несомненно; но десятое имение, дешево купленное с торгов и доверенное управляющему, — совсем другой тип; десятое имение — не собственность, а отрицание собственности. Как раз с этической точки зрения на собственность должно быть ясным, что собственность права и зиждительна лишь до тех пор, пока она *строит* человеческую личность, и что она грешна, когда она ее *расхищает*»<sup>77</sup>.

Мне кажется, это очень показательный пример того, как можно выстраивать в России искомый «идейный консенсус». На место примитивно-партийной склоки: хороша или плоха частная собственность вообще, Степун предлагает (в том числе и нам) разговор о том, при каких условиях собственность, как он говорит, «зиждительна» для цивилизации, а при каких она — разрушительна.

У Ф. А. Степуна есть работа, которая специально посвящена соотношению «идей» и «идеологий» и трансформации первых во вторые. Это его большая статья «Религиозный смысл революции», напечатанная в парижских «Современных записках» в 1929 г. Начну с того, что для Степуна «идея» — это «структура бессознательного переживания», а «идеология» — «продукт теоретического сознания». Процесс «идеологизации идей» для Степуна — это верный симптом нарождающейся революции. «Пока классы — держатели старых ценностей, классы — хранители старых форм культуры и восходящие к власти новые классы борются друг с другом лишь за разные воплощения общего им духовного содержания, до тех пор революции, в точном и узком смысле этого слова, быть не может. С момента же, в котором борьба из-за форм культуры накаляется до того, что раскалывается надвое единство национального сознания — революция уже налицо, иногда задолго до баррикад и казней»<sup>78</sup>.

«Разложение национального сознания» (т. е. раскол «общего духовного содержания» на конфликтующие идеологии), по мнению Степуна, «начинается всегда среди правящих классов, среди представителей старых культурных форм и традиций. Начинается оно всегда одинаково: с обездушения господствующих культурных ценностей путем превращения их в факторы власти и даже насилия над восходящими к жизни новыми народными слоями, новыми классами. Не в субъективно-психологическом, конечно, но в объективно-историческом смысле (пишет Степун), застрельщиками революции являются не столько

---

<sup>77</sup> Степун Ф. А. Мысли о России // Современные записки. № 28. Париж, 1926. С. 374.

<sup>78</sup> Степун Ф. А. Религиозный смысл революции // Современные записки. № 28. Париж, 1929. С. 436.



революционные вожди, сколько те власть имущие представители старых форм жизни, что первые производят девальвацию доверенных им культурных ценностей путем прагматически-утилитарного отношения к ним. Народная революция, в сущности, никогда не взрывает подлинных твердынь господствующей культуры. Она лишь по бревнышкам да кирпичикам разносит и прахом развеивает обездушенный остов уже мертвой жизни. Лишь тогда, когда правящие слои царской России превратили исповедуемую ими религиозно-национальную истину в идеологический заслон против народных требований, т. е. обездушили ее, восстал русский народ на царя и на Бога во славу Маркса и интернационала»<sup>79</sup>.

Таким образом, Степун делает важный вывод: «С момента... отрыва идеологий от соответствующих им идей срыв эволюционных процессов в революцию становится неизбежным... Революция рождается всегда из реакции... Реакция есть инерция упорного отстаивания мертвых идей. Чем быстрее распадаются в предреволюционной эпохе старые идеи, тем пышнее расцветают реакционные идеологии»<sup>80</sup>.

Степун подробно развивает тему (пунктирно намеченную уже у Бердяева в «Вехах») об «органической связи идей и идеологий». «Правы и нужны в жизни только те идеологии, — пишет Степун, — которыми органически зацветают идеи, т. е. те, которые представляют собою точные теоретические описания духовно-реальных процессов. Вредны же и лживы те..., за которыми не стоит никакая духовная реальность, которые порождаются комбинирующими энергиями отвлеченного сознания, которые возгораются не от вечного пламени священного очага жизни, а от случайно попадающих в мозг искр и отсветов чужих идеологий. Эти, реальными переживаниями не оплаченные, заносные, верхоходные идеологии представляют собою громадную опасность для социальной жизни. Они создают идеологические эпидемии, псевдодуховные поветрия, идеологические моды, они расшатывают устой жизни и разъедают ткань»<sup>81</sup>.

Обстоятельства, «наиболее благоприятствующие расхищению жизненной субстанции беспочвенными идеологиями» бывают, согласно Степуну, «двоякого рода»: «Лжеидеологии особенно легко размножаются или в период зарождения идей, или в период их умирания; представляют собою или результат нетерпеливого желания как можно

<sup>79</sup> Степун Ф. А. Религиозный смысл революции // Современные записки. № 28. Париж, 1929. С. 436—437.

<sup>80</sup> Там же. С. 443—444.

<sup>81</sup> Там же. С. 441.

скорее, хотя бы чужими, заимствованными словами высказать только еще созревающие в душе идеи-реальности; или попытку словесной защиты уже умерших идей. Но самое главное, что характерно для всех беспочвенных, неорганических идеологий, или короче — лжеидеологий, это их взаимная враждебность, их абсолютная непримиримость. Эту непримиримость, этим отсутствием всякой почвы для примирения они отличаются от тех живых идей, на которых они расцветают...»<sup>82</sup>.

И далее еще один важный вывод: «Все беспочвенные идеологии тяготеют к взаимному отталкиванию, почвенные же к взаимному притягиванию»<sup>83</sup>.

Степун делает следующий вывод: «Последняя сущность всех революционных идеологий — в их метафизическом малодушии, в их недоверии к органическому вызреванию идей. Новая идея только еще зарождается в объятиях старой, умирающей. Новая идеология, как точная формула вызревающей идеи, — еще не дана. Ситуация требует величайшей осторожности, напряженного всматривания в брезжущие контуры намечающегося мира. Но революционная энергия рвется вперед: вымогает у еще немой идеи красноречивую идеологию, выдумкою убивает мысль. Уточнение мысли на почве углубленного постижения идеи — невозможно. Остается одно — строить революционную идеологию в качестве “реакции-наоборот”. По этому рецепту и строилось всегда всякое революционное якобинство»<sup>84</sup>.

Беда России, согласно Степуну, в том, что (цитирую) «и на правом и на левом флангах господствуют, никаким золотым фондом идейно-подлинных переживаний не обеспеченные, бумажные идеологии. Встреча между ними невозможна, ибо встреча, как было показано, возможна только между идеями. Остается только одно — борьба. Борьба не на живот, а на смерть. Самое же страшное, что эта борьба на смерть есть борьба между двумя мертвецами: между идеологией, случайно не похороненной вместе со своей идеей, и идеологией, насильнически вырванной из чрева своей идеи»<sup>85</sup>.

В своих многочисленных других работах, прежде всего в цикле «Мысли о России», Степун очень много сделал для того, чтобы развенчать «ложные идеологии». Он глубоко проанализировал, например,

---

<sup>82</sup> Степун Ф. А. Религиозный смысл революции // Современные записки. № 28. Париж, 1929. С. 441—442.

<sup>83</sup> Там же. С. 443.

<sup>84</sup> Там же. С. 444—445.

<sup>85</sup> Там же. С. 445.

трагический разрыв и обоюдную деградацию русских славянофилов и русских западников. Вот его буквальные слова: «Вырождение свободлюбивого славянофильства Киреевского в сановнически-реакционное славянофильство Победоносцева. Вырождение верующего свободлюбия западника Герцена в жгерелигиозный героизм революционной интеллигенции»<sup>86</sup>.

Степун мечтал о новом «сращении в русской жизни, в русском общественно-политическом сознании консервативно-творческих и революционно-положительных душевных энергий». «Я глубоко уверен, писал он в «Мыслях о России», что величайшим несчастьем России будет, если в ней не создастся некой центральной психологии, психологии душевно-емкой, культурно многомерной и политически крепкой»<sup>87</sup>.

#### **Владимир Васильевич Вейдле о «возращении в Европу» КАК САМОСПАСЕНИИ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ**

Известный православный богослов протоиерей Александр Шмеман, близко общавшийся с В. В. Вейдле в Париже, не раз говорил о том, что Владимира Вейдле даже как-то «неуклюже и смешно» определять банальным словосочетанием «культурный человек». «Был он не “культурным человеком”, а неким поистине чудесным воплощением культуры: он жил в ней, и она жила в нем с той царственной свободой и самочевидностью, которых так мало осталось в наш век», — написал Шмеман в некрологе на смерть Вейдле<sup>88</sup>.

Владимир Васильевич Вейдле принадлежит к плеяде выдающихся деятелей русской эмиграции (в этом ряду можно также назвать Ф. А. Степуна, Г. П. Федотова, Б. К. Зайцева, М. А. Осоргина), кто в своем неприятии советского большевизма выбрал не прямолинейно политическую линию противостояния, а долговременную стратегию борьбы за русскую культуру, которая, — верили они, — если она возродится и разовьется, непременно рано или поздно сбросит «большевизм», паразитирующий на русском варварстве.

Сам Вейдле говорил о себе так: «Я гождусь в хранители, а не в разрушители. Да и “культурник” я, а не “общественник”; ничего с этим

<sup>86</sup> Новый мир. № 6. 1991. С. 228.

<sup>87</sup> Степун Ф. А. Мысли о России // Современные записки. № 28. Париж, 1926. С. 374.

<sup>88</sup> Прот. Шмеман А. Памяти Владимира Васильевича Вейдле // Вестник РСХД. № 129. Париж, 1979. С. 175.

поделать не могу. Лувр больше люблю, чем Палату депутатов; если пришлось бы выбирать, выбрал бы Лувр. Социальная (как и всякая другая) несправедливость вовсе не мила моей душе, но я выберу ее, — для себя выберу лохмотья и черствый хлеб, — если справедливости будет достигать ценой снижения и распыления культуры»<sup>89</sup>.

Поразительно, но именно «культурная стратегия», неброская, неслучайная, но глубокая и принципиальная, сделала из Владимира Вейдле одну из наиболее действенных фигур антитоталитарной борьбы и культурно-нравственного преодоления большевизма.

Приемный сын в обрусевшей немецкой семье, Владимир Вейдле был с раннего детства воспитан как «русский европеец», легко и естественно чувствующий себя в общеевропейской культуре, проникнутой идеями христианского гуманизма. Сам Владимир Васильевич вел отчет своего «осмысленного европеизма» с весны 1912 г., когда после окончания им реформатского училища в Петербурге его отец, богатый предприниматель и «почетный гражданин» Вильгельм Вейдле (отец поменяет имя на «Василий» с началом русско-германской войны) сделал жене и сыну удивительный подарок: оплатил через банк «Лионский кредит» трехмесячную поездку по городам Италии. Значение этого путешествия в марте — мае 1912 г. для становления будущего историка и искусствоведа переоценить трудно: в своих написанных в конце жизни мемуарах В. В. Вейдле назовет эту поездку ни много ни мало: «сто дней счастья»<sup>90</sup>.

Маршрут был тщательно продуман отцом, судя по всему, хорошо знавшим Италию: добравшись в марте до Неаполя, путешественники должны были двигаться на север — «по мере созревания весны». В программе поездки стандартный для «forrestieri» (иностранцев) набор объектов посещения перемежался с малоизвестными массовому путешественнику местами. Уже на берегах Неаполитанского залива, наряду с обычным посещением Помпей и подъемом на Везувий, обращает внимание поездка в более отдаленный Пестум — к развалинам древнегреческих храмов. В конце жизни, у порога своего восьмидесятилетия, В. В. Вейдле постарался передать впечатления семнадцати-

---

<sup>89</sup> Вейдле В. Воспоминания // Диаспора. Вып. III: Новые материалы. СПб., 2002. С. 24.

<sup>90</sup> Подробнее об итальянских путешествиях и впечатлениях В. В. Вейдле см. серию моих работ: Кара-Мурза А. А. Знаменитые русские о Риме. М.: Независимая газета, 2001. С. 355—360; *Он же*. Знаменитые русские о Венеции. М.: Независимая газета, 2001. С. 210—213; *Он же*. Знаменитые русские о Флоренции. М.: Независимая газета, 2001. С. 233—238.

летнего подростка у подножия пестумского храма Посейдона: «Часы, проведенные в Пестуме... в существе моем отпечатались на всю жизнь и остались одними из самых драгоценных среди подаренных мне Италией... Если бы единственным осталось то первое свиданье (спустя пятьдесят лет уже умудренный жизнью Вейдле вновь побывал в Пестуме, описывая это второе посещение в излюбленной для себя стилистике «возвращения». — А. К.), жил бы во мне Пестумский храм до конца моих дней и все равно не утратил бы я обретенного мной в их начале сознания, что стыдно жить вяло, низменно или малодушно, куда образ этот в тебе не совсем угас»<sup>91</sup>.

Огромным событием поездки стал, разумеется, Рим, где путешественники прожили целый месяц. Вейдле вспоминал, что тогда не читал еще «Римских прогулок» Стендаля, но — удивительное дело: отец забронировал отель у вершины Испанской лестницы, откуда открывался тот же самый вид на «Вечный город», который в свое время поражал Стендаля, жившего совсем рядом. Любимым же местом Вейдле в Риме с того первого путешествия и до конца жизни стали сады на Палатинском холме, где можно было посидеть в уединении и подолгу смотреть сверху на Форум: «Никогда, в совсем другие годы, я не забывал туда подняться. Мысленно Рим чаще всего вижу оттуда и теперь»<sup>92</sup>.

Не забыл Владимир Вейдле (русский немец, как никак) побывать и в немецкой протестантской церкви у Площади Навона: «Не ради нее самой, а ради Европы в Риме, ради той Европы, к которой я хотел принадлежать, думал, что принадлежу, и принадлежность к которой, будучи в Риме, сильнее прежнего начинает чувствовать любой пришелец из заальпийских стран»<sup>93</sup>. Позднее Рим станет отдельным предметом исследований В. В. Вейдле<sup>94</sup>.

При этом одной из любимых и доминирующих тем в «римском цикле» станет тема «возвращения»: «Сладко Рим узнавать, но слаще, пожалуй, его знать... Неисчерпаем этот город. Не только тем, что всегда тут остается еще не виданное, но и тем, что увиденное всегда хочешь вновь увидеть и видишь с новой отрадой»<sup>95</sup>.

За свою большую жизнь В. Вейдле десятки раз «возвращался в Рим», предвкушая как он любил говорить, «новое свидание»: «Будет

---

<sup>91</sup> Вейдле В. В. Воспоминания // Диаспора. Вып. II: Новые материалы. Т. 2. СПб.: Феникс, 2001. С. 53.

<sup>92</sup> Там же. С. 60.

<sup>93</sup> Там же. С. 58.

<sup>94</sup> См.: Вейдле В. В. Рим. Из бесед о городах Италии. Париж, 1967.

<sup>95</sup> Там же. С. 51.

повторенье, о котором столь многие не знают, столь многих даже музыка не научила, что оно может быть не менее прекрасно, чем увиденное в первый раз. Да и нет повторений. Наши дни и часы неповторимы. Разве музыка не знает, что в каждом ее повторении новый шаг от начала к концу, новый шаг и новый смысл»<sup>96</sup>.

Но и тогда, в апреле 1912 г. в оценках и впечатлениях юноши уже чувствуются задатки будущего знатока и обожателя «Вечного города». Удивительно читать, например, следующие строки: «Для прощания (с Римом. — А. К.) мы еще раз, и далеко, прошли по Аппиевой дороге. Асфальт ее не обесчестивал тогда. Я готов был целовать широкие круглые камни, молиться ее кипарисам и гробам. Кто поэзию Рима постиг, тот не забудет Аппиеву дорогу»<sup>97</sup>.

Ну а главный ритуал «прощания с Римом» — кидание монетки в воды фонтана Треви — Вейдле, проделав это впервые в 1912 г., потом выполнял многократно и неукоснительно: «А воды твои, Рим! В долгой с тобой разлуке сколько раз воображал я влажную пыль твоих фонтанов, только и надеясь на монетку, брошенную прощально в тот, куда велено бросать... Еще, и еще, и еще, и еще... Сколько было этих «еще», даже и не знаю, а все боюсь, что обманет монетка, которую бросать в фонтан я никогда не забывал»<sup>98</sup>.

Особую роль сыграла в жизни Владимира Вейдле Венеция, которой заканчивалось путешествие 1912 г. И здесь юноша Вейдле сразу определил свое «любимое место» — небольшое открытое кафе на площади перед Собором свв. Иоанна и Павла и Скуолой св. Марка: «Бог ты мой, до чего тут хорошо! Позже, в седые дни мои, я площадь эту окончательно выбрал — или она меня выбрала... Бесчисленные часы — предзакатные почти всегда — вот тут, за столиком *Caffè Cavallo* провел, ничем, кроме виденья и мечтанья, не занимаясь». Ощущение внутреннего сродства с Венецией (эта большая русская традиция длится многие десятилетия от Вяземского до Бродского) побуждала Вейдле, бывавшего в конце жизни там ежегодно, к философским размышлениям: «Венеция ласковой меня врачует... Тень моя, никого не пугая, являться будет живым именно здесь, оттого, что нигде на свете я так не отдыхал душою»<sup>99</sup>.

Но самая удивительная встреча в Италии в 1912 г., окончательно определившая его жизненный путь, ждала юного Вейдле во Флоренции.

<sup>96</sup> Вейдле В. В. Рим. Из бесед о городах Италии. С. 51.

<sup>97</sup> Вейдле В. Воспоминания // Диаспора. Вып. II. С. 64.

<sup>98</sup> Там же. С. 62.

<sup>99</sup> Там же. С. 82.

Надо же было такому случиться, что именно в те месяцы и именно в доме прямо напротив пансиона, где остановились Владимир с матерью (дома разделяла лишь неширокая река Арно), жил тогда во Флоренции Николай Петрович Оттокар (1884—1957), крупнейший русский историк-медиевист, один из талантливых учеников (наряду с Л. П. Карсавиным, Г. П. Федотовым и др.) петербургского профессора Ивана Михайловича Гревса, блестящий знаток Флоренции и удивительный рассказчик: «Флоренцию знал он, как никто; помнил историю каждого ее старого дома».

Случайно познакомившись с Оттокаром и сразу оценив его таланты, юный неофит Володя Вейдле, в силу природной деликатности, очень боялся быть навязчивым. Поэтому был выработан целый ритуал общения: «Я не считал возможным много времени у него отнимать, но сговорено было, что, когда он захочет нас увидеть, он вывесит с утра полотенце на подоконнике своей комнаты, а мы, в знак согласия, ответим тем же, после чего в два часа зайдем за ним и он хоть часок погуляет с нами по городу...»<sup>100</sup>

И в конце жизни В. В. Вейдле с волнением вспоминал эти «флорентийские прогулки» с Николаем Оттокаром, ставшим его близким другом: «Его давно нет... Увижу ли еще раз Флоренцию, не знаю. Но когда вижу ее, во сне или в мечте, все того полотенца ищу, на Лунгарно (набережной. — А. К.) делле Грацие»<sup>101</sup>.

Николай Оттокар сделал Флоренцию понятной и любимой для Вейдле. Припоминая известную фразу Шатобриана: «Смерть родилась в Риме», Вейдле сформулировал свою максиму: «А Флоренцию надо увидеть молодым, потому что нет моложе ее города на свете. Самым большим счастьем путешествия нашего считаю, что увидел я ее, полюбил, к сердцу прижал в семнадцать лет... Стоит мне подумать о ней, пусть даже и теперь, — и я молодею»<sup>102</sup>.

Думаю, именно общение с Н. П. Оттокаром во Флоренции в апреле — мае 1912 г. стало последним аргументом в решении Владимира Вейдле поступать осенью того же года на историко-филологический факультет Петербургского университета, где он стал одним из лучших учеников выдающихся историков культуры (и блестящих итальянистов, замечу) И. М. Гревса и Д. В. Айналова.

Как бы там ни было, но прощаясь с Оттокаром и «не досмотрев», конечно, очень многого, юный Вейдле уезжал из Флоренции с мечтой,

<sup>100</sup> Вейдле В. Воспоминания // Диаспора. Вып. II. С. 76—77.

<sup>101</sup> Там же. С. 77.

<sup>102</sup> Там же. С. 69—70.

сложившейся в четкую жизненную цель: «Остальное увижу — мечтаюсь мне, — когда вернусь во Флоренцию через два-три года. Ни на миг мне в голову не приходило, что приеду я сюда — в гости к Николаю Петровичу — из Парижа через двадцать лет...»<sup>103</sup>. Грянувшая вскоре война, а потом и революция, кардинально сломали жизненные планы Владимира Вейдле и всего его поколения.

После большевистского переворота Н. П. Оттокар, будучи деканом истфака Пермского филиала Петроградского университета, а потом и ректором, пригласит В. В. Вейдле преподавать в Пермь, где еще несколько лет сохранялся островок научной свободы. Вейдле вспоминал, как в заснеженной Перми они мечтали с Оттокаром о возвращении во Флоренцию: «Случалось, поговорим с Николаем Петровичем о Флоренции и осоловеем немного от этого разговора, а потом опомнимся: она ведь за тридевять земель. Попадем ли мы еще туда?.. Будем верить. Не останемся же на всю жизнь без нее!»<sup>104</sup>.

Мечта Н. П. Оттокара в полной мере сбылась. В 1922 г. он уехал в Италию, где позднее его книга о борьбе аристократических кланов во Флоренции была издана на итальянском языке и принесла автору профессию во Флорентийском университете и звание «почетного гражданина» города. Н. П. Оттокар умер и похоронен во Флоренции<sup>105</sup>.

10 августа 1921 г. состоялось важное для Владимира Вейдле и всей русской культуры событие, которое, как он считал, разделило его жизнь надвое. Хоронили Александра Блока и Вейдле в числе других нес его гроб на плечах на Смоленское кладбище. Тогда он понял: «Прощание с Блоком — это и прощание с Россией». Именно тогда, в кладбищенской церкви, стоя рядом с Анной Ахматовой и Андреем Белым, почти за три года до отъезда своего из России, Вейдле ощутил, что Россия распалась надвое, и той ее части, к которой он себя относил, по-видимому, уже нет места на родине: «Никогда охоты у меня не было ни к каким группировкам, объединениям, движениям, союзам, партиям принадлежать. Но молчаливое это сомнение мое меня ведь-таки зачисляло в какое-то большое целое, в пишущую, мыслящую Россию. Плохо ей теперь приходилось. Горжусь, что включил я себя в нее, пусть сознанием одним, не подвигом, ни даже малым каким-нибудь

<sup>103</sup> Вейдле В. Воспоминания // Диаспора. Вып. II. С. 77.

<sup>104</sup> Вейдле В. В. Воспоминания // Диаспора. Вып. III. С. 32—33.

<sup>105</sup> В. В. Вейдле посвятил памяти учителя и друга отдельный очерк — «Почетный гражданин Флоренции (Н. П. Оттокар) // Новое русское слово. 1971. 17 июля; см. также: Вейдле В. В. О тех, кого уже нет: воспоминания // Новый журнал. № 192—193. 1993. С. 421—424.



делом, тогда, в то тяжкое для нее время, в тот особо трагический и решающий для нее год»<sup>106</sup>.

Молодой историк, литератор, поэт, В. В. Вейдле пережил в России катастрофу культуры и ее распад. Участвовать в этом распаде служитель культуры Вейдле не мог и не хотел. По словам А. Шмемана, «опытом этого распада — любованье оказалось претворенным в служение, любовь к культуре — в борьбу за подлинную ее сущность»<sup>107</sup>.

Вейдле никогда (ни в России, ни потом во Франции) не был политическим противником левой доктрины как таковой. Он как-то написал: «Я — не фанатический приверженец какого-либо одного, противопоставляемого всем другим государственного строя. К социальным утопиям не склонен, идеалы социализма считаю убогими, унижающими человека, но из капитализма отнюдь кумира себе не творю... Дело было в идеологии — не вообще идеологии, хотя бы и коммунистической, — а в тоталитарности ее. Сама она, этой тоталитарностью своей, этим захватом всех областей жизни и духовной жизни вышла за пределы политики (или политическим сделала все на свете), а потому и чуждых политике людей, вроде меня, сделала врагами своей политики»<sup>108</sup>. И далее: «Вопрос о присвоении прибавочной стоимости или о том, кому принадлежат орудия производства, мало меня интересовал. Но тирания захватившей власть тоталитарной идеологии страшнее всех тираний, когда-либо существовавших на земле»<sup>109</sup>.

В июле 1924 г. Вейдле эмигрировал из большевистской России под предлогом научной командировки; в октябре 1924 г. приехал в Париж, где и прожил до конца жизни. Многие годы он работал профессором христианского искусства в парижском Православном богословском институте; его фигура, его личность и труды стали одним из важнейших центров русской культурной эмиграции. Это о таких как Вейдле сказал писатель Роман Гуль: «Они унесли с собой Россию»...

Протоиерей А. Шмеман вспоминал о Вейдле: «В темные годы немецкой оккупации читал он на частной квартире, почти “конспиративно”, цикл лекций о русской поэзии. Я убежден, что никто из слушавших его не забудет вдохновенного чтения им Пушкина, Баратынского, Тютчева, Блока, Ахматовой. Этим чтением совершал он некое светлое торжество России и нас, молодых, навсегда посвящал в него»<sup>110</sup>.

<sup>106</sup> Вейдле В. В. Воспоминания // Диаспора. Вып. III. С. 32—33.

<sup>107</sup> Прот. Шмеман А. Памяти Владимира Васильевича Вейдле. С. 176.

<sup>108</sup> Вейдле В. В. Воспоминания // Диаспора. Вып. III. С. 153.

<sup>109</sup> Там же.

<sup>110</sup> Прот. Шмеман А. Памяти Владимира Васильевича Вейдле. С. 179.

После Второй мировой войны В. Вейдле преподавал в Европейском колледже в Брюгге, университетах Мюнхена, Принстона, Нью-Йорка. Близко знал европейских знаменитостей — П. Клоделя, П. Вальери, Т. Элиота, Б. Беренсона. Свободно владел пятью европейскими языками. И хотя сам предпочитал писать по-русски, но и французы считали его блестящим стилистом. Вейдле был удостоен престижной литературной Риварольевской премии, а министр культуры Франции Андре Мальро наградил его званием «Кавалера ордена за заслуги в литературе».

По формальной классификации исследователей творчества Вейдле, его общественные идеи принадлежат к «христианскому либерализму» или, как выразился литератор Юрий Иваск, «новому западничеству»: «Это западничество — не белинско-герценовское, а христианское, но включающее и античное наследие — общее для всей Европы»<sup>111</sup>.

Истинная творческая свобода Личности, лишенная всех партийно-идеологических ограничителей, — вот идеал Вейдле. Философской основой этой позиции является противопоставление им «мировоззрения», которое вырабатывается творческим личностным усилием, — и «идеологии», всегда тяготеющей к утопичности и партийному упрощению. Вот этот замечательный философский фрагмент о фундаментальном различии «мировоззрения» и «идеологии»: «Мировоззрение, — пишет Вейдле, — нестрогое единство, мыслительная протоплазма личности... Идеология — система идей, более или менее умело, но всегда нарочито и для известной цели спаянных друг с другом; система мыслей, которых никто более не мыслит. Их принимают к сведению и тем самым к руководству; мыслить их, это значило бы их подвергнуть опасности изменения. К личности идеология никакого внутреннего отношения не имеет, она даже и навязывается ей не как личности, а как составной части коллектива или массы, как одной из песчинок, образующих кучу песка»<sup>112</sup>.

Наиболее органичной основой для творческих мировоззренческих поисков личности, по мысли Вейдле, является христианство — важнейший духовный субстрат европейской культуры. Но там, где выветривается эта первохристианская основа, где понижается тонус культурного творчества, там зарождаются монстры тоталитарных идеоло-

---

<sup>111</sup> *Иваск Ю.* Владимир Васильевич Вейдле // Новый журнал. Кн. 136. 1979. С. 215.

<sup>112</sup> *Вейдле В. В.* Только в Россию можно верить // Вестник РСХД. № 114. Париж, 1974. С. 247.

гий. Эти идеологии тоже порождены Европой, но Европой дехристианизированной и опошленной.

А что же Россия? Культурная Россия, по мысли Вейдле, — это неотъемлемая часть христианской Европы; эта христианская Европа была в свое время разделена, и ее православная часть была насильно отброшена к Востоку. Но проблема России не столько политико-географическая; она еще и в том, что Россия — самая уязвимая и хрупкая часть европейской культуры: здесь культурный слой как нигде узок. Вейдле часто метафорически уподоблял Россию «огромной ватрушке», которую «скаредная хозяйка едва прикрыла тонким слоем творога»<sup>113</sup>.

Вот почему за культуру (и в этом смысле — за Европу) в России приходится постоянно и особенно настойчиво бороться. Огромную роль в выявлении и закреплении европейского призвания России сыграл Петр Великий. Конечно, Петр проделал лишь начатки культурной работы. «Ограниченность его была велика, но все же не превышала его гения... Он воспитывал мастеровых, а воспитал Державина и Пушкина; он думал о верфях и арсеналах, но вернул Европе Россию, а за ней весь православный мир, поворотом с востока на запад восстановил единство христианского мира, нарушенное разделением Римской Империи... Он многое в России покалечил и многое окостенил, но в самом главном он успел — как не слишком заботливый хирург, ничего не спасший больному, кроме жизни...»<sup>114</sup>.

Действия Петра были во многом импровизацией, порожденной огромной личной волей, но общий вектор развития был угадан правильно. Да и сам Петр воспитывался в европейской христианской традиции. «Когда ему не было еще и двенадцати лет, — писал Вейдле, — в октябре 1683 г., во всех московских церквях служили благодарственные молебны по случаю освобождения Вены от турецкой осады: басурманской столицей та раскольничья, стрелецкая, избяная Белокаменная все же не была. Когда Петр, подросток, растолкал, взбудоражил ее, осрамил и развенчал, когда он всю страну “вздернул на дыбы” и выстегал заморской плетью, многое так и осталось поруганным и оскверненным, но переворот был все-таки направлен верно, окно прорублено на Запад, а не на Восток. Доказательством этому служат все дальнейшие двести лет, и, прежде всего, тот необыкновенно бодрый и быстрый рост государственной, хозяйственной

<sup>113</sup> Вейдле В. В. Три России // Задача России. Нью-Йорк, 1956. С. 80—81.

<sup>114</sup> Там же. С. 86—87.

и созидательно-духовной жизни, которым было отмечено время от Ломоносова до Пушкина»<sup>115</sup>.

Владимир Вейдле всю жизнь иронизировал над популярной и до сих пор периодически реанимируемой версией о том, что Россия цивилизационно — не Европа, а некая «Евразия»: «Если называть Евразией Россию, — язвительно замечал он, — то уж, конечно, с меньшим правом можно называть Испанию Еврафрикой... Остается поэтому объявить Сида, а заодно и Дон-Кихота национальными героями ливийских кочевых племен, а создавшую их страну — начисто исключить из европейского культурного круга»<sup>116</sup>.

Европеизация России, как «возврат в Европу» после долгого отлучения, по мысли Вейдле, принципиально отличается от модернизации стран Востока. Не стоит путать европеизацию России и модернизацию, например, Индии или Японии. «Эти страны (Индия, Япония) сохраняют своеобразие вопреки европеизации и ровно в той мере, в какой она не завершена; Россия заложенное в ней своеобразие, только вернувшись в Европу, и смогла полностью осуществить. Она стала, конечно, более похожей на западные страны, чем была до того, но это сходство не уничтожило несходства, а сочеталось с ним и привело к цветению, которое вне такого сочетания было бы невысказано...»<sup>117</sup>.

«Если бы Петр был японским микадо или императором ацтеков, — написал как-то Вейдле, — на его земле завелись бы со временем авиационные парки и сталелитейные заводы, но Пушкина она бы не родила»<sup>118</sup>.

Итак, согласно Вейдле, воссоединение с Западом означало возвращение Россией своего законного места в Европе, то есть обретение самой себя: «Русской культуре предстояло не потерять свою индивидуальность, а впервые ее целостно приобрести, — как часть другой индивидуальности. Европа — многонациональное единство, неполное без России; Россия — европейская нация, неспособная вне Европы достигнуть полноты национального бытия»<sup>119</sup>.

Этот вывод — один из фундаментальных для русского культурного европеизма: свою подлинную самобытность Россия может обрести

---

<sup>115</sup> Вейдле В. В. Возвращение на Родину // Безымянная страна. С. 22.

<sup>116</sup> Вейдле В. В. Россия и Запад // Задача России. Нью-Йорк: Изд-во Чехова, 1956. С. 63—64.

<sup>117</sup> Вейдле В. В. Возвращение на Родину // Безымянная страна. С. 24.

<sup>118</sup> Вейдле В. В. Россия и Запад // Задача России. Нью-Йорк: Изд-во Чехова, 1956. С. 68.

<sup>119</sup> Там же. С. 69.

только в Европе. Наивны или лукавы те, кто думает, что чем дальше от Европы, тем, якобы, больше самобытности — дело обстоит как раз противоположным образом: «Утверждаясь в Европе, Россия утверждалась и в себе. Современникам Екатерины это было так ясно, что споры, связанные с этим, касались лишь частных дел, а не существа дела; и почти столь же ясно это было современникам Александра I-го»<sup>120</sup>.

Итак, ключевой вывод: в Европе Россия не теряет, а, напротив, обретает свою самобытность. «Золотой век» русской самобытной культуры наступал именно тогда, когда Россия была частью культуры общеевропейской. И, наоборот: вне Европы Россия теряет свою самобытность. Поэтому европеизм и самобытность не только не противостоят друг другу, а, напротив, плодотворно подпитывают друг друга. Пример тому — великий Пушкин, в котором подлинный европеизм и глубочайшая русскость слились воедино.

Но что же приключилось с великой петербургской Россией, казалось бы, вернувшейся в Европу? Последующая историческая драма, по мысли Вейдле, заключалась в утрате правящим слоем России «петровского», культурно-просветительского импульса. Более того: сам «культурный класс», русская интеллигенция, будучи продуктом и двигателем европеизации, сама со временем породила в своей среде настроения и тенденции, ставшие орудием отчуждения России от Европы.

Классический русский спор «западников» и «самобытников» был поначалу вполне внутриевропейским явлением высокой культуры. Речь шла о том, на какую Европу ориентироваться: на христианскую и допросвещенческую, еще не затронутую прогрессистскими искушениями, или уже на секулярную, познавшую вкус гражданственности и правового строя? Но, родившийся на вполне европейской почве и ставший по сути общеевропейские проблемы спор отечественных западников и самобытников постепенно внутренне деградировал, что привело к обоюдному партийному самоупрощению обоих лагерей. Личностные культурные усилия заменила «партийность», а мировоззренческий поиск и творчество были подменены все более затвердевающими и не терпящими диссидентства идеологиями. Поэтому как «самобытническая», так и «западническая» партии, равно деградировавшие, внесли общий вклад в понижение русской культуры, а, следовательно, и в отчуждение России от Европы. Их общими жертвами

---

<sup>120</sup> Вейдле В. В. Россия и Запад // Задача России. Нью-Йорк: Изд-во Чехова, 1956. С. 69.

часто становились подлинными европейцами, не укладывающиеся в прокрустово ложе партийных идеологий.

Так, будучи сам убежденным «западником», Вейдле многократно защищал в своих текстах великого поэта, мыслителя и дипломата Федора Тютчева от нападок полуинтеллигентов из формально своего же собственного западнического лагеря, которые записывали европейца Тютчева в «антизападники» только на том основании, что Тютчев вполне справедливо критиковал «рабское подражание Западу», сравнивая иных русских прогрессистов с «дикарями», «кои бросаются на вещи, выброшенные им кораблекрушением...»<sup>121</sup>.

Вейдле писал: «Он (Тютчев) не только усвоил европейскую культуру, но и европейскую землю чувствовал своей землей. Мыслил он европейски, т. е. исходя из целого Европы, просто потому, что иначе мыслить не умел, и Россия была для него хоть и Восточной Европой, а Европой. Настоящий Восток был ему чужд, и ничего азиатского он в русском не искал... Тютчев не одобряет русского нарочитого европеизма, т. е. рабского подражания Западу, но это значит также, что двух цивилизаций, двух культур, русской и западной, для него нет, а есть лишь одна европейская, одинаково принадлежащая Западу и России...»<sup>122</sup>.

По мысли Вейдле, такие фигуры, как Тютчев (сегодня мы и самого Вейдле можем с полным правом поставить в этот ряд) были абсолютно правы, когда считали русский европеизм проблемой культурного творчества, а не подражательства, потому что в истории русского «западничества» действительно существовали периоды «преувеличений и односторонностей», вроде «галломании» или «пенкоснимательства и западнического чванства, никогда не исчезавших из русской действительности»<sup>123</sup>.

Псевдоевропеизм русских подражателей, пренебрегавших национальной спецификой и стиравших ее, где только возможно, как это ни парадоксально, мог поставить под угрозу подлинное возвращение России в Европу: «Опасность денационализации России была реальна, и те, кто с ней боролся, были тем более правы, что лишенная национального своеобразия страна тем самым лишилась бы и своего места в европейской культуре...». Подлинный русский европеизм обязан быть творческим и синтетичным: он «уже не согласится ни с славяно-

<sup>121</sup> Вейдле В. В. Тютчев и Россия // Задача России. Нью-Йорк, 1956. С. 189.

<sup>122</sup> Там же. С. 177.

<sup>123</sup> Вейдле В. В. Россия и Запад // Задача России. Нью-Йорк: Изд-во Чехова, 1956. С. 69.

филом, готовым в некотором роде довольствоваться народным тоническим стихом, ни с западником, уху которого стих Кантемира должен казаться более радикально-«европейским» и, значит, передовым, нежели стих Пушкина»<sup>124</sup>.

Но еще более губительными для русской культуры стали новые «заигрывания» как русского официоза, так и русского нигилистического диссидентства с идеями «самобытности» (равно высокомерные по отношению к культурной Европе). Новое отчуждение (пусть лишь частичное) России от Европы в последней трети девятнадцатого века имело для России фатальные последствия: «Как только затуманилось для нас лицо Европы, тотчас постигла нас странная сонливость и повсюду стали замечаться уныние, застой, убыль духовных сил. Наши шестидесятники заклеили окно на Запад прокламациями и подметными листками, отказались от всего его богатства ради горсти лозунгов, ничего не дававших мысли, но пригодных для борьбы. Как бы ни расценивать эту борьбу и всю их деятельность с других точек зрения, с точки зрения культуры она была в высшей степени вредоносна. Недаром проявляли они столь крайнюю нетерпимость ко всем инакомыслящим и столь резкую вражду ко всему, что нельзя было поставить на службу политике (разумеется, *их* политике): к религии, философии, поэзии, искусству и даже к научному знанию, непригодному для пропаганды и не направленному на непосредственное удовлетворение практических нужд»<sup>125</sup>.

Все это, по мысли Вейдле, привело к «провинциализации» и социокультурной культурной России, очень верно отраженной великим Чеховым и, в конечном счете, послужило образованию того умственного склада, который вскоре стал характерен уже не только для верхних, и даже не для средних, но и для низших слоев интеллигенции. Именно этот слой «полуинтеллигентов», использовавший отчуждение от европейской высокой культуры в качестве своего жизненного субстрата, и восторжествовал в России после Октября: «Полуинтеллигенты пришли к власти, а интеллигенция более высокого культурного уровня оказалась выгнанной или уничтоженной. В России началось снижение культуры, а потом и сдача ее на слом при Сталине, вместе с отчуждением от остальной Европы, достигшем размеров невиданных в послепетровские времена. Россия отходила от Запада... Самобытность она

<sup>124</sup> Вейдле В. В. Россия и Запад // Задача России. Нью-Йорк: Изд-во Чехова, 1956. С. 69.

<sup>125</sup> Там же.

этим не приобретала. Наоборот, чем дальше отходила, тем становилась меньше похожей на себя...»<sup>126</sup>.

Каков же был конкретный механизм этого понижения и опошления русской культуры в среде русской «псевдоинтеллигенции»? Здесь Вейдле формулирует еще одну историсофскую мысль, которую в таком целостном и одновременно четко афористическом виде, похоже, ни у кого более не найти. Речь идет о проблеме «своего» и «чужого» в культуре и истории. По мнению Вейдле, партийные идеологи-полунинтеллигенты, рядящиеся либо в тогу «западников», либо «самобытников» (по сути, неважно) и в основном имитируя непримиримые расхождения, на самом деле в главном *едины*. И те и другие равным образом *неправомерно противопоставляют Россию и Европу* и тем самым играют в общую контркультурную и в этом смысле антироссийскую игру. «Безоговорочное и непримиримое противопоставление России Западу, Запада России есть ядро идейного комплекса, любопытного прежде всего тем, что его создали и дружно развивали ни в чем другом не согласные между собой умы: исключительные приверженцы всего русского в России и фанатические поклонники Запада на Западе...»<sup>127</sup>.

И далее: «И те, и другие стремятся возвеличить “свое” путем умаления “чужого”, не понимая относительности различия между своим и чужим, и само стремление это приносит им заслуженную кару, неизбежно приводя к сужению своего, которому начинает отовсюду угрожать их же собственными усилиями раздутое, разросшееся чужое. Ревнивые европейцы окапываются за Рейном и Дунаем, а наши собственные самобытники отступают от Невы к Москве-реке, покуда и Москва не показалась им еще недостаточно восточной»<sup>128</sup>.

Отсюда общий драматический результат: «Вместо осознания России как органической составной части Европы, от нее временно отделенной и имеющей вернуться в ее лоно, сохраняя при этом свою особенность, свое неповторимое лицо, у нас стремились либо закрепить навсегда ее отдельность, либо совершить непоправимый отказ от ее особой судьбы, от исторической ее личности»<sup>129</sup>.

В этом смысле «грех» русских радикальных западников Вейдле видел в том, что «им очень хотелось сделать Россию Европой, но они упорно забывали, что Россия уже Европа», и в своем прогрессистском

---

<sup>126</sup> Вейдле В. В. Россия и Запад // Задача России. Нью-Йорк: Изд-во Чехова, 1956. С. 69.

<sup>127</sup> Там же. С. 63.

<sup>128</sup> Там же.

<sup>129</sup> Там же.



усердии часто безжалостно вытаскивали то, что по сути было европейским<sup>130</sup>.

Итак, самобытники отрицали Европу, а западники отрицали Россию. Но и те, и другие противопоставляли Россию Европе, и большевикам оставалось проделать лишь нехитрую идеологическую компиляцию — совместить пороки обеих концепций: «Революция в советской ее форме роковым образом унаследовала оба отрицания... Отрицание Европы, от которой она Россию отторгла, и отрицание России, которой она навязала глубоко ей чужой... бездушный техницизм»<sup>131</sup>.

Иначе говоря, большевики, убив Европу в России, радикально отторгли Россию от Европы, но тем самым они уничтожили и саму Россию, нивелировав ее с другими коммунизирующимися сообществами.

Для Вейдле, СССР — принципиально не был и не мог быть наследником российской государственности: «Ведь эти четыре буквы или четыре слова всего лишь ко всем услугам готовая и ради них придуманная кличка, которая при случае подошла бы к Патагонии или Австралии не хуже, чем к Московии... И обозначает она, конечно, не душу России и даже не ее тело, а лишь универсального покроя мундир, натянутый на нее совершенно так же, как он натянут на многие другие страны и который закройщики его готовятся натянуть на весь мир»<sup>132</sup>.

Равным образом, и РСФСР («Российская советская...» и пр.) ничего общего не имеет с Россией: «Россия тут хоть и упомянута, но в виде прилагательного, как если бы человека назвали не Иваном, а ивановской разновидностью блондинов среднего роста»<sup>133</sup>.

В России произошла трагедия, но эта трагедия, по мысли Вейдле, является общей для всей культурной Европы. Ведь уничтожение России как части Европы не может быть безразлично самой Европе. Важно всем признать, что Россия в данной ситуации расплачивается не только за свои, но и за общие, в том числе общеевропейские грехи. При этом формой расплаты является не только русский коммунизм, но и итало-немецкий фашизм, и «нет в мире ни одной страны, вполне неповинной во взрощении этой двойной отравы». Не любил Вейдле и американского дегуманизированного техницизма, часто самодовольно противопоставляющего себя «старой Европе». Он полагал, что

---

<sup>130</sup> Вейдле В. В. Россия и Запад // Задача России. Нью-Йорк: Изд-во Чехова, 1956. С. 63.

<sup>131</sup> Там же.

<sup>132</sup> Вейдле В. В. Безымянная страна. Париж: Имка-пресс, 1968. С. 5.

<sup>133</sup> Там же.

антикультурный американизм — это такой же «вывих» и «болезнь» Европы, как и советский большевизм: «Россия и Америка... Обе страны поражены наиболее крайней формой утилитарно-технического идолопоклонства, так как все отличия рядом с этим отступают на второй план. В России идолу принуждают поклоняться, в Америке поклоняются ему свободно; первое — страшней, но второе, пожалуй, еще безвыходней»<sup>134</sup>.

В конце жизни Вейдле надеялся, что, переболев большевизмом, получив этот исторический урок и преподав его другим нациям, Россия сможет вернуться в Европу и там, своим примером, послужит предупреждением для самой Европы от новых возможных всплесков антикультурной, тоталитарной варваризации: «Разучилась Россия — под кнутом разучилась — мыслить себя Европой, а все-таки, если спасется она из-под кнута, если вернет себе свою историю, она воссоединится с Западом и будет снова не только христианской, но и европейско-христианской страной»<sup>135</sup>.

Итак: Россия — часть Европы, но она так же самобытна и единственна, как и любая другая страна Европы. Это парадоксальное умозаключение и сегодня может резать слух не только правоверных «самобытников», но и иных западных «идеологов-партийцев», на животном уровне отторгающих сами слова «самобытность», «особое призвание» и пр. И европеист Вейдле хорошо понимал это. «Как это я, прославивший западником, — вопрошал он, — могу говорить о единственности России..., о ее миссии в отношении остальной Европы? Но отчего же нет? Быть Мессией — одно; обладать особым призванием — совсем другое. Давно пора понять, что Россия так же единственна в европейском целом, как Англия или Италия. Причем значение части для целого как раз и определяется ее несходством с другими ее частями»<sup>136</sup>.

Европа здесь уподобляется оркестровой гармонии инструментов, где каждый имеет свой смысл, свой стиль и свою задачу, но звук которого может раскрыться только в общем симфоническом звучании.

Какой же вывод делает Вейдле из этих историософских размышлений? Он ясен: «Пора вернуться в Россию. Не нам, а России, детям и внукам всех тех, с кем мы расстались, когда мы расстались с ней. Пора им зажечь в обновленной, но все же в той самой стране, где мы некогда жили, в России-Европе, в России, чья родина — Европа.

<sup>134</sup> Вейдле В. В. Безымянная страна. Париж: Имка-пресс, 1968. С. 5.

<sup>135</sup> Там же.

<sup>136</sup> Вейдле В. В. Возвращение на Родину // Безымянная страна. С. 26.

Из нерусского, мирового по замыслу, но Европе враждебного СССР пора им вернуться в Россию и тем самым в Европу; пора им вернуться на родину»<sup>137</sup>.

Возвращение России в Европу — это возвращение в свою, европейскую культуру. Скончавшийся в 1979 г. Вейдле верил в новую постбольшевистскую Россию, которая просто обязана будет «заново прорубить окно — не в Европу даже, на первых порах, а в свое близкое и родное, но наполовину неведомое ей, украденное у нее прошлое»<sup>138</sup>.

«Чтобы это случилось, — писал в конце жизни Вейдле, — нужно вымести сор из избы, убрать гнездящуюся по углам путаницу и мертвечину; нужно совесть раскрепостить, нужно выбросить за окно отрепья давно исчерпавшей себя, давно беспредметной идеологии. Срок для этого настал. Люди для этого есть. Пора нашей стране очнуться, прозреть, пора зажечь на ветру, а не взаперти, новой, зрячей, полноценной жизнью»<sup>139</sup>.

...В молодости Владимир Вейдле считался неплохим поэтом, был завсегдаем знаменитого поэтического кабаре «Бродячая собака». Но потом он резко бросил стихосложение. Но вот, спустя почти полвека, в семидесятилетнем возрасте Вейдле вдруг снова ощутил в себе поэтический дар. Его подвигла на это Италия — Венеция, Рим, Неаполитанский залив, те самые места, которые он впервые посетил в 17-летнем возрасте и которыми пропитался на всю жизнь. Но что характерно?.. Начав в юные годы писать вирши в нарочито усложненном акмеистском стиле, он в конце жизни «впал» (как сказал бы другой замечательный поэт) «в немыслимую простоту», кристальную и строгую, очень далекую от старческого сентиментальничанья. Но и здесь, в поздней философской лирике, Вейдле мучается темой «возвращения» (трактуемого также и как христианское «воскресение») и «невозвращения», безвозвратного ускользания, исчезновения и утраты. Именно об этом одно из любимых им самим стихотворений — «Берег Искии». Это вблизи Неаполя, 1965-й год, всего двенадцать строк...

Ни о ком, ни о чем. Синева, синева, синева,  
Ветерок умиленный и синее, синее море.  
Выплывают слова, в синеву уплывают слова,  
Ускользают слова, исчезая в лазурном узоре.

<sup>137</sup> Вейдле В. В. Возвращение на родину // Безымянная страна. С. 17.

<sup>138</sup> Вейдле В. В. Пора России снова стать Россией // Безымянная страна. С. 163.

<sup>139</sup> Там же. С. 163—164.

В эту синюю мглу уплывать, улетать, улететь,  
В этом синем сиянье серебряной струйкой растаять,  
Бормотать, умолкать, улетать, улететь, умереть,  
В те слова, в те крыла всей душою бескрылой вращая...  
Возвращается ветер на круги свои, и она  
В синеокую даль неподвижной стрелою несется,  
В глубину, в вышину, до бездонного синего дна...  
Ни к кому, никуда, ни к тебе, ни в себя не вернется...

...Здесь невольно приходят на память мемуары Владимира Вейдле о его последнем дне на родине, в июле 1924 г., в любимом им Петербурге (иных названий города он не признавал), накануне окончательного отъезда в эмиграцию. Он вспоминал, как пошел в тот последний день в Эрмитаж, и в пустом зале опустился на колени перед картиной Рембрандта «Возвращение блудного сына»...