

ВЕРСТЫ

ПОД РЕДАКЦИЕЙ КН. Д. П. СВЯТОПОЛК-МИРСКОГО, П. П. СУВЧИНСКОГО, С. Я. ЭФРОНА И ПРИ БЛИЖАЙШЕМ УЧАСТИИ АЛЕКСЕЯ РЕМИЗОВА, МАРИНЫ ЦВЕТАЕВОЙ И ЛЬВА ШЕСТОВА

№ 3

ПАРИЖ

НАУЧНАЯ
БИБЛИОТЕКА
ЦГА СССР
Инв. № *015/163*

1

9

2

8

Хранилище
печатных изданий
ЦГАОР СССР
ВХ. № *Зр/ке-293*

ВЕРСТЫ

ПОД РЕДАКЦИЕЙ КН.Д.П.СВЯ-
ТОПОЛК-МИРСКОГО, П.П.СУВ-
ЧИНСКОГО, С.Я.ЭФРОНА И ПРИ
БЛИЖАЙШЕМ УЧАСТИИ АЛЕ-
КСЕЯ РЕМИЗОВА, МАРИНЫ
ЦВЕТАЕВОЙ И ЛЬВА ШЕСТОВА

№ 3

ф5856

3

220
ПАРИЖ

О Т Р Е Д А К Ц И И

Третья книга ВЕРСТ отличается от первых двух отсутствием перепечаток из советской художественной литературы. Эти перепечатки, мы не сомневаемся, сыграли свою роль в обращении эмигрантского читателя «лицом к России». Советская беллетристика вошла в читательский обиход эмиграции, и никто уже не сомневается что в Москве, а не в Париже пролегает главное русло современной русской литературы. С другой стороны как будто наступил какой-то перерыв в могучем порыве первого призыва «попутчиков», которые не идут дальше своих первых достижений. Еще раз, русская литература нуждается повидимому в новом оживляющем толчке. Придет ли этот толчек из среды пролетарских писателей, или извне, от внешних событий, — еще не видно и не нам пророчествовать. Относительное значение литературы в совокупности современной русской жизни меньше чем оно было 2-3 года тому назад, и вопросы политические, экономические и социальные больше чем когда-нибудь всецело поглощают наше внимание. По самой природе своей ВЕРСТЫ стоят вне актуального, злободневного подхода к этим вопросам, прежде всего потому что мы всетаки эмигранты, и потому не можем воспринимать биение русской жизни с достаточной непосредственностью. Оно доходит до нас только через искажающую среду, через вторые руки.

Своей прямой задачей мы попрежнему считаем способствовать объединению той части эмигрантской интеллигенции, которая хочет смотреть вперед, а не назад; с другой стороны способствовать пониманию русской современности в широком историческом масштабе, и не забывая что «русское шире России» и что все человечество так или

иначе втянуто в наши, русские, проблемы.

Из отдельных статей настоящей книги мы с особым удовлетворением печатаем статью Н. А. Бердяева, одного из очень немногих эмигрантов старшего поколения сохранившего живую душу, неистребимое чувство современности, и полную неспособность обратиться в соляной столп. Из других статей считаем нужным отметить статьи А. З. Штейнберга и Л. П. Карсавина, в которых эти два выдающиеся представителя иудейской и православной религиозной мысли дают новое освещение вопросу о Евреях и России. Само собой разумеется, что редакция не принимает на себя полной ответственности за высказываемые ими мысли. В частности, сознавая всю важность постановки еврейско-русского вопроса в плане религиозно-метафизическом, мы отдаем себе полный отчет что практически центр тяжести вопроса лежит в ином плане — социальном, экономическом и классовом.

Приложение, посвященное в первых двух книгах Авакуму и Розанову, в настоящей книге посвящено Н. Федорову. Имя этого мыслителя мало известно широким читательским кругам, но мы убеждены что более близкое знакомство с ним одна из самых назревших потребностей нашего времени, для которого он может стать воздем и учителем. Правда, что писания Федорова носят на себе отпечаток «душной провинциальности», роковым образом неотделимой от всей русской культуры последней трети XIX века, и какой-то особенной кустарности часто свойственной «русским самородкам». Правда, что многое в его взглядах явно реакционно и устарело (особенно его враждебное отношение к городу). Тем не менее больше чем всякий другой мыслитель своего времени он нам близок и созвучен, так как в центре его мысли стоит та же идея что центральна и для нас — идея неразрывности личности и коллектива, и д е я О б щ е е о Д е л а.

С М О Р Я

С Северо-Южным,
Знаю: невозможным!
Можным — коль нужным!
В чем то дорожном,

— Воздухокрутом,
Мчащим щепу! —
Сон три минуты
Длится. Спешу.

С кем — и не гляну! —
Спишь. Три минуты.
Чем с Океана —
Долго — в Москву то!

Молниеносный
Путь — запасной:
Из своего сна
Прыгнула в твой.

Спись тебе. Четко?
Глядно? Почтище,
Чем за решеткой
Штемпельной? Писчей —

Стою? Почтовой —
Стою? Красно?
Честное слово
Я, не письмо!

Вольной цензуры
Нрав. Прыгом с барки!
Что без цензуры —
Даже без марки!

Всех объегоря,
— Скоропись сна! —
Вот тебе с моря —
Вместо письма!

Вместо депеши.
Вес? Да помилуй!
Столько не вешу
Вся — даже с лирой

Всей, с сердцем Ченчи
Всех, с целым т а м .
Соп, это меньше
Десяти грамм.

Каждому по три —
Шесть (соп взаимный).
Видь, пока смотришь:
Не анонимный

Нос, твердозначен
Лоб, буква букв —
Ять, ять без сдачи
В подписи губ.

Я — без описки,
Я — без помарки.
Роз бы альпийских
Горсть, да хибарка

На море, да но
Волны добры.
Вот с Океана
Горстка игры.

Мало по малу бери, как собрал.
Море играло. Играть — быть добрым.
Море играло, а я брала,
Море теряло, а я клала

За ворот, за щеку, — терпико, морско!
Рот лучше ящичка, если горсти
Заняты. Валу, звучи, хвала!
Муза теряла, волна брала.

Крабьи коралы, читай: скорлупы.
Море играло, играть — быть глухим.
Думать — седая прядь! —
Умным. Давай играть!

В ракушки. Темп un petit navig'a.
Эта вот — сердцем, а эта — лирой,

Эта, обзор трех куч,
Детства скрипичный ключ.

Подобрала у рыбацкой подки.
Это — голодной тоски обглодки:

Камень — тебя щажу, —
Лучше волны глюжу,

Осатанев на пустынном спуске.
Это? — какой то любви окуски:

Восстановить не щусь:
Так неглубок надкус.

Так и лежит не вписанный в списки
Это — уже не любви — огрызки:

Совести. Чем слезу
Лить то — ее грызу,

Не угрызому ю ни на столько.
Это — да нашей игры осколки

Завтрашние. Не видь.
Жаль ведь. Давай делить.

Не что поправится, а что выну.
(К нам на кровать твоего бы сына
Третьим — пельзья ль в игру?)
Первая — я беру.

Только песок, между пальцев, ливний.
Стой-ка: какой то строфы отрывки:
«Славы подземный храм».
Ладно. Допишешь сам.

Только песок, между пальцев, песский.
Стой-ка: гремучей змеи обноска:
Ревности! Обнось
Гордостью назвалась

И поползла себе с полным правом.
Не напостовы — стоять над крабом
Выеденным. Не краб:
Славы кирпичный крап.

Скромная прихоть:
Камушек. Пемза.
Польый как критик.
Серый как цензор

Над откровеньем.
— Спят цензора! —
Нашей поэме
Цензор — заря.

(Зори — те зорче:
С тоном Кастальским
В дружбе. На порчу
Перьев — сквозь пальцы...

«Вирши, голубчик?
Ну и черно!»

И не взглянувши:
Разрешено!).

Мельня ты мельня, морское коло!
Мамонта, бабочку, — все смололо
Море. О нем — щепоть
Праха — не нам молоть!

Вот только выговорюсь — и тихо.
Море! прекрасная мельничиха,
Место, где на мели
Мелочь — и нас смели!

Преподаватели! Пустомели!
Материя, это просто мели
Моря. Родиться (цель —
Множиться!) сесть на мсль.

Благоприятную, с торфом, с нефтью.
Обмелевающее бессмертье —
Жизнь. Невпопад горды!
Жизнь? Недохват воды

Надокеанской.
Винюсь заранее:
Я навесла тебе столько дряня,
Столько заморских див:
Все, что нанес прилив.

Лишь оставляет, а брать не просит.
Странно, что это — отлив приносит,
Убыль, в ладонь, дает.
Не узнаешь ли нот,

Нам остающихся по две, по три
В час, когда бог их принесший — отлил,
Отбыл... Орфей... Арфист...
Отмель — наш потный лист!

— Только минуточку еще на сборы!
Я навесла тебе столько вздору:

Сколько язык смолел, —
Целый морской подол!

Как у рыбачки моей соседки.
Но припасла тебе напоследки
Дар, на котором строй:
Море роднит с Москвой,

Совето Россию с Океаном
Республиканцу — рукой шуана —
Сам Океан - Велик
Шлет. Нацепи на шлык.

И доложи мужикам в колосьях,
Что на шлыке своем краше носят
Красной — не верь: вражду
Классов — морей звезду!

Мастеровым же и чужеземцам:
Коли отстали от Вифлеемской,
Клин отхватив шестой,
Обречены — морской:

Прабогатырской, первобылинной.
(Распространяюсь, но так же длинно
Море — морским пластам)
Так доложи ж властям

— Имени-звания не спросила —
Что на корме корабля Россия
Весь корабельный крах:
Вещь о пяти концах.

Голые скалы, слоновьи ребра...
Море устало, устать — быть добрым.
Вечность, махни веслом!
Влечь нас. Давай уснем.

Вплоть, а не тесно,
Огнь, а не дымно.
Ведь не совместный
Сон, а взаимный:

В Боге, друг в друге.
Нос, думал? Мысл
Брови? Нет, дуги,
Выходы из —

Эрмосты.

Вандея, St. Gilles-sur-Vie.
май 1926 г.

НОВОГОДНЕЕ

С Новым годом — светом — краем — кровом!
 Первое письмо тебе на новом
 — Недоразумение, что значном —
 (Значном — жвачном) месте зычном, месте звучном
 Как Эолова пустая башня.
 Первое письмо тебе с вчерашней,
 На которой без тебя изноюсь,
 Родины, теперь уже с одной из
 Звезд... Закоп отхода и отбоя,
 По которому любимая люблю
 И небывшее из небывалой.
 Рассказать как про твою узнала?
 Не землетрясение, не лавина.
 Человек вошел — любой — (любимый —
 Ты). — Прискорбнейшее из событий.
 — В Новостях и в Днях. — Статью дадите?
 — Где? — В горах. (Одно в словых ветках.
 Простыня.) — Не видите газет ведь?
 Так статью? — Нет. — Но... — Прощу избавить.
 Вслух: трудна. Внутри: не христородавец.
 — В санатории. (В раю наемном).
 — День? — Вчера, позавчера, не помню.
 В Альназаре будете? — Не буду.
 Вслух: семья. Внутри: все, но не Иуда.
 С наступающим! (Рождался завтра!) —

Рассказать, что сделала узнав про...?
 Тсс... Оговорила. По привычке.
 Жизнь и смерть давно беру в кавычки,
 Как заведомо-пустые сплеты.
 Ничего не сделала, но что-то
 Сделалось, без тени и без эха
 Делашее!
 Теперь — как ехал?
 Как рвалось и не разорвалось как —
 Сердце? Как на рысаках орловских,
 От орлов, сказал, не отстающих,
 Дух захватывало — или пуще?
 Слаще? Ни высот тому, ни спусков
 На орлах петал заправских русских. —
 Кто. Связь кровная у нас с тем светом:
 На Руси бывал — тот свет на этом
 Эред. Налаженная перебенка!
 Жизнь и смерть произношу с усмешкой
 Скрытую — своей ся коснешься!
 Жизнь и смерть произношу со сносной,
 Звездочную (ночь, которой чаю:
 Вместо мозгового полушарья —
 Звездное!)

Не позабыть бы, друг мой,
 Следующего: что если буквы
 Русские пошли взамен немецких —
 То не потому, что нынче, дескать,
 Все сойдет, что мертвый (ниций) все съест —
 Не сморгнет! — а потому что т о т свет,
 Наш, — тринадцати, в Новодевичьем
 Поняла: не без-а все-язычен.

Вот и спрашиваю не без грусти:
 Уж не спрашиваешь, как по русски
 Nest? Единственная, и все гнезда
 Покрывающая рифма: звезды.

Отвлекаюсь? Но такой и вещи
 Не найдется — от тебя отвлекусь.
 Каждый помысел, любой, Du Lieber,

Слог в тебя ведет — о чем бы ни был
 Толк (пусть русского родней немецкий
 Мне, всех ангельский родней!) — как места
 Несть, где нет тебя, нет есть: могила.
 Все как не было и все как было,
 — Неужели обо мне ничуть не? —
 Окруженье, Райнер, самочувствие?
 Настоятельно, всенепременно —
 Первое видение вселенной
 (Подрауэмеваеаься, поэа
 В оной) и последнее — планеты,
 Раз только тебе и данной — в целом!
 Не поэа с прахом, духа с телом,
 (Обособить — оскорбить обоих)
 А тебя с тобой, тебя с тобою ж,
 — Быть Зевесовым не значит лучшим —
 Кастора — тебя с тобой — Поллуксом,
 Мрамора — тебя с тобою, травкой,
 Не разлуку и не встречу — ставку
 Очную: и встречу и разлуку
 Первую.

На собственную руку
 Как глядел (на след — на ней — чернильный)
 Со своей столько-то (сколько?) мильной
 Безконечной иво безначальной
 Высоты над уровнем хрустальным
 Средиземного — и прочих блюдец.
 Все как не было и все как будет
 И со мною за концом предместья.
 Все как не было и все как есть уж
 — Что списавшемуся до недельки
 Лишней! — и куда ж ещ е глядеть то,
 Прибллокоться на обод ложи,
 С этого — как не на тот, с того же
 Как не на многострадаальный этот.
 В Беллевию живу. Из гнезд и веток
 Городок. Переглянувшись с гидом:
 Беллевию. Острог с прекрасным видом
 На Париж — чертог химеры гальской —
 На Париж — и на немножко дальше...

Прибллокоться на алыи обод
 Как тебе смешны (кому) «должно-быть»,
 (Мне-ж) д о л ж н ы быть, с высоты без меры,
 Наши Беллевию и Бельведеры!

Перебрасываюсь. Частность. Срочность.
 Новый Год в дверях. За что, с кем чокнулся
 Через стол? Чем? Вместо пены — ваты
 Клок. Зачем? Ну, бьет — а при чем я тут?
 Что мне делать в новогоднем шуме
 С этой внутренней рифмой: Райнер — умер.
 Если ты, такое око смерклось,
 Значит жизнь не жизнь есть, смерть не смерть есть.
 Значит — тмится, допойму при встрече! —
 Нет ни жизни, нет ни смерти, — третье,
 Новое. И за него (соломой
 Застелив седьмой — двадцать шестому
 Отходящему — какое счастье
 Тобой кончиться, тобой начаться!)
 Через стол, необозримый оком,
 Буду чокаться с тобою тихим чоком
 Сткла о стекло? Нет — не набацким ихним:
 Я о ты, слиясь дающих рифму:
 Третье.

Через стол гляжу на крест твой.
 Сколько мест — загородных, и места
 Загородом! и кому же машет
 Как не нам — куст? Мест — именно наших
 И ничьих других! Весь лист! Вся хвоя!
 Мест твоих со мной (твоих с тобою).
 (Что с тобою бы и на массовку —
 Говорить?) что — мест! а месяцев то!
 А недель! А дождевых предместий
 Без людей! А утр! А всего вместе
 И не начатого соловьями!

Верно плохо вижу, иво в яме,
 Верно лучше видишь, иво свыше:
 Ничего у нас с тобой не вышло.
 До того, так чисто и так просто

Ничего, так по плечу и росту
 Нам — что и перечислить не надо.
 Ничего, кроме — не жди из ряду
 Выходящего, (неправ из такта
 Выходящий!) — а в какой бы, как бы
 Ряд вошедшего б?

Припев извечный:

Ничего хоть чем-нибудь на нечто
 Что-нибудь — хоть издали бы — хоть
 Тени! Ничего, что: час тот, день тот,
 Дом тот — даже смертнику в колодцах
 Памятью дарованное: рот тот!
 Или слишком разбирались в средствах?
 Из всего того один лишь свет тот
 Наш был, как мы сами только ответ
 Нас, — взамен всего сего — весь тот свет!

С незастроеннейшей из окраин —
 С новым местом, Райнер, светом, Райнер!
 С доказуемости мысом крайним —
 С новым оком, Райнер, слухом, Райнер!

Все тебе помехой
 Было: страсть и друг.
 С новым звуком, Эхо!
 С новым эхом, Звук!

Сколько раз на школьном табурете:
 Что за горы там? Какие реки?
 Хороши ландшафты без туристов?
 Не ошиблась, Райнер — рай — гористый,
 Грозовой? Не притязаний вдовьих —
 Не один ведь рай, над ним другой ведь
 Рай? Террасами? Суну по Татрам —
 Рай не может не амфитеатром
 Быть. (А занавес над кем то спущен...)
 Не ошиблась, Райнер, Бог — растущий
 Баобаб? Не Золотой Людовик —
 Не один ведь Бог? Над ним другой ведь
 Бог?

Как пишется на новом месте?

Впрочем есть ты — есть стих: сам я есть ты —
 Стих! Как пишется в хорошей жисти
 Без стола для локтя, лба для кисти
 (Горсти).

— Всточку, привычным шифром!

Райнер, радуешься новым рифмам?
 Ибо правильно толкуя слово
 Р и ф м а — что — как не — целый ряд новых
 Рифм — Смерть?

Некуда: язык изучен.

Целый ряд значений и созвучий
 Новых.

— Досвиданья! До знакомства!

Свидимся — не знаю, но — споемся.
 С мне-самой неведомой землей —
 С целым морем, Райнер, с целой мною!

Не развехаться — черны заране.
 С новым звуковачертаньем, Райнер!

В небе лестница, по ней с Дарами...
 С новым рукоположеньем, Райнер!

— Чтоб не залили держу ладошью.
 Поверх Роны и поверх Ragn'a,
 Поверх явной и сплошной разлуки
 Райнеру — Мариа — Рильке — в руки.

Марина Цветаева

Bellevue, 7-го февраля 1927 г.

С Е М И Л Е Т Ь Е

1914-1921

Когда насыщенный грозою
И сладкий воздух еще спал,
И каждый полон сам собою
Тяжелых туч не замечал.
Когда привычную постыдной
Влачился жизни пестрый хлам,
Тогда внимал в глуши обидной
Я первым огненным словам.

На белой койке лазаретной,
Невольник европейских битв,
Я услышал едва заметный
Напев неслыханных молитв.
Но всех судеб и всех наитий
Еще не мог я различать,
И лишь молил я — прекратите —
Любой ценою — убивать!

А те, кто свой порыв румяный
Несли покорно на убой,
Кичася каждый новой раной,
Мне говорили — Бог с тобой!
Смешны твои большие бредни,
Чужой пришлец чужой страны,
Мы правы, рыцари последней
И очистительной войны.

Да точно. И бесспорно правы
В своем безумстве были вы.
Да облака грядущей славы
Коснулись вашей головы.
Но если бы тогда вы знали
Конец готовится какой,
Вы лучше б сердце растерзали
На части собственной рукой.

Для старой прелести уюта,
Что нежит бранные сердца,
И я оттягивал минуты
Неотвратимого конца.
Лишь на исходе семилетья
Сплошных ударов и могил
Душою в новые столетья
Освобожденной я вступил.

Что скрыто в будущем — не знаю,
Но не страшит ничто меня,
И без сомнений принимаю
И свет, и жар и боль огня.
И без унынья, без печали —
Один всего — последний раз
В зелено-золотые дали
Я погружаю слух и глаз. —

Невозвратимые затей!
Теперь мне вспомнить вас не жаль.
Зарницы в липовой аллее,
Полурасстроенный рояль,
И воздух — грузный от сирени,
Или столичных зал паркет,
И над рекой в оношках тени,
И в рытвом снеге скрип карет.

Или изгнанье доживая
От русских далено равнин,
Под непрекывный шум трамвая
И трехсаженный валет витрин,

Где в свете газа замогильном
 Плышет людской поток, спеша,
 Пусть в грохоте автомобильном
 Еще промчится раз душа.

Но упительней нет муки
 Еще не знать, а только ждать:
 Они идут — шные звуки,
 Другой закон и благодать.
 Еще глаза полузакрыты,
 Но верой верую одно —
 Вступаем в новые орбиты,
 Проходим новое звено.

Оставив на мгновенье землю,
 Уйди наверх — в большую тишь,
 И песню ту, которой внемлю.
 Открытую душой услышь,
 Как пробивая снег сознания
 Весенней негой горячи,
 Гремят, музыка мирозданья, —
 Голубокрылые ручки.

А вы, друзья — вы, с кем я вырос,
 Когда не погляди меня,
 Когда к вам вековая сырость
 Не подпускает чар огня,
 Когда и этими словами
 Вас потревожить я не мог,
 Тогда поймите — я не с вами,
 А с теми, кто пришел и снег!

Париж. Август 1921.

ПОЛЕТ

Как это случилось на белом свете
 Сказать вам несколько слов?
 В сером, сыром английском рассвете
 Лететь самолет готов.

Зеваки стоят с ночи толпами,
 Толпа развлечения ждет.
 Механики бегают, льют пудами
 Бензин в большой живот.

Готово. Тронулись. Птицей жирной
 Едва повыше крыш,
 Рева моторами, в мир немирный
 Ты вылетел и летишь.

Ну вот и все. Сбились с дороги
 И в море тебя — капут.
 Шведские куртки, сапоги, ноги
 Акулы на части рвут.

Вздымаясь мчат вперед просторы,
 Брызги бьют и кипят.
 Не стоит жалеть людей, которые
 От нечего делать летят.

Париж. Сентябрь 1927.

СТАРИК

Не тот старик — краса и лоск,
 Что скалит золотые зубы,
 Чья плешина — блестящий воск
 И выбриты прекрасно губы,

Что в аккуратном котелке
 И прочным зонтиком покрытый —
 Идет поесть невдалеке,
 И в теплый дом вернется сытый.

Нет — мой старик совсем другой,
 Где он живет — никто не знает,
 Едва обутою ногой
 Он нехотя передвигает.

Дыра покрытая дырой
 Висят лохмотья, словно шкура.
 И наклоняется порой
 Поднять раздавленный окурок.

И дальше в путь. Но видел ты,
 Как тягостно он стал сгибает,
 И как оплывшие черты
 Лиловой кровью набегают?

Так ты не удивись, дружок,
 Когда наступит слишком скоро
 Предельный день, последний срок
 И гибель, и восторг позора!

Париж. октябрь 1927.

В ПАРИЖСКОМ ПРЕДМЕСТЬЕ

В предместье темном, где чахнет
 Сухой и живой народ,
 Где жареным кофе пахнет
 И плесенью отдает.

Люблю я гулять. Вот блески —
 Зеленые кабачки.
 Три нищих на перекрестке
 Подтягивают смычки.

Неважно они играют,
 Но мы постоим, мой друг.
 Зеваки их обступают —
 Внимательный, тесный круг.

Трамвай прозвенел и канул
 В далекий черный провал.
 Полиции нет, — и грянул
 Ин-тер-на-цио-нал.

Как сердце в груди вскипает,
 Как сладостно плачу я!
 Далекая, Русь святая,
 Ведь песня эта — твоя!

С минутою каждой ближе
 Оставленная земля.
 Сквозь теплую мразь Парижа —
 Морозный вечер Кремля,

Где в этот час, на закате,
 Среди штыков и церковей,
 Взывает она о брате,
 О радости всех людей!

М. Струве

Париж. Октябрь, 1927.

БИКУ

Серые камни! это, как тень, когда солнце светит — солнечные тени: иду или стал: чувствую, как тихо собираются мысли. У нас на дворе лежал камень: камушком все его называли. Откуда он появился, не помнят. Моя память начинается с этого камня. Сначала я взбираюсь на него — мне он кажется огромным. А как стал подростать, или камень стал ниже? просто сядешь — как на табуретку. И игры около камня и так чего-нибудь делаешь. А идешь, бывало, растерзанный, а встретишь камушек — и как-то покойно станет.

Я о нем вспомнил — мое тихое чувство — когда «растерзанный» очутился среди камней — менгиров и дольменов — священных камней друид. Жертвенники, храмы, памятники. (Памятники ставились не для мертвых, а ради живых!) Около каждого камня, я сразу почувствовал, наполнено живым, напоено жизнью и это живое — звенящее — не беспокоит, а располагает.

А какие ночи! сколько лунных, особенных по свету: и от океана и от строя камней. В такие ночи я не пойду на берег к дольмену — не из-за кориганов, нет, кориганы — духи, служили друидам, теперь живут около дольменов и менгир, я кориганов не боюсь: «злыми» их представили при очень ярком, прямо на голозу солнце; конечно, у них свое, они могут не соразмерить человеческое, и, конечно, человеку опасно. Нет, еще почему-то — или, как говорит Бику, «потому что».

*

Наша вечерняя дорога через шоссе дорожкой к дольмену, — дольмен из самородного камня, как стол, на пяти каменных ногах, носом в землю, кругом колючий терн и вереск, — а от доль-

мена берегом по скалам, одно очень страшное место: надо перепрыгивать! и потом вверх на берег — там менгир — камень крепко в землю, торчит, как пест, а от менгира виноградником — на пустой гряде заячья норка: постоим: «не выйдет ли зайчик?» да чего-то не выходит! и всю дорогу до дома Бику оглядывается: «выйдет зайчик!» Я-то его хорошо знаю: Барбазон! — и всегда мешок: там у него на палочках розовые леденцы и в серебряных бумажках шоколад — но Бику никак не удается его увидеть и поблагодарить зайчика за гостинцы; раз видели: пробежал уса-тый! но это не Барбазон, это просто заяц!

Или идем так: из двора через садик и огород в поле и по ежевичной изгороди полями мимо гнезда вошебной змеи, а прошли змею, идем дубками к старым дубам — там «источник фей».

Мы никогда не одни, всегда с большими: мы всего боимся. А боимся мы — если спросить Бику, почему он боится? — он ответит: «потому что». Мы говорим на одном языке. Ошибки Бику я не замечаю, напротив, я думаю: как это у него легко выходит и особенно трудные носозые звуки. А он думает, что я говорю, как он, а если что непонятно, то это «потому что», а вовсе не оттого, что козеркаю слова и вместо одного говорю что попадает и, бывает, невпопад.

Два года назад, когда Бику было три года, он думал, что я младше его, называл меня на «ты» и ни на минуту не оставит: то в мячик изволь играть, то переносишь ему сено из угла в угол, в чем игра, не понимаю, только и остается — спрячешься, да все равно, он отыщет, и опять делай, что скажет. А теперь Бику знает, что я старше его, что мне — 12 лет — (12 это последний его счет!), но вообще-то я в роде как он: мы всего боимся. Когда нас снимал фотограф, у Бику от страха дрыгнула нога. «Если бы на ослике, я бы не побоялся!» Но мне кажется, и на ослике тоже было бы. Я вам скажу по секрету: на одну минуту Бику и меня забоялся: это когда мы с ним встретились! — но, передохнув, он, пока что неглядя, стал мне рассказывать о волшебной змее: «которую змею „Каллож“ никто не видел, но она ночью выходит: ни проходу, ни прорыску!»

Мы боимся автомобилей — по шоссе с ревом они проносятся и с белыми огнями ночью! — еще боимся быков — по правде скажу вам, быки на нас никакого внимания, но мы, завидя рога, обходим и говорим тихонько! — собак, конечно, кроме одной — Бику не боится Каро, а чтобы я не боялся, он его держит; ну,

Бику еще змей боится и когда мы идем полем по ежевичной изгороди, у него всегда с собой маленькие вилы и ими он тычет по кустам — «змей пугает». Но чего мы не боимся: кориганов! Ни днем, ни вечером кориганов не видно: Бику залезал под камень — «никого нет!» Но каждый раз, когда мы подходим к дольмену, он весь настораживается, настораживается: ждет. И когда бо́льшие отходят, я беру его за руки — и мы кружимся, как кориганы.

Как-то после кориганьего танца, догоняя больших, Бику укусил меня за руку. Мне не больно, только очень уж неожиданно и странно: у меня у большого пальца отпечаток маеньких ровных зубов. Я иду, смотрю на эти следы: и почему-то они долго держатся? А Бику — спохватился что ли? — ко мне и за руку — и я чувствую: губами крепко прижался к больному месту. «Да мне не больно!» А он смотрит так — с болью; и отбежит, побегаёт, и опять ко мне и за руку тихонько — греет.

*

Бику бретонец последнее что от кельтов! А последнее — или очень грубо, матерьяльно (такое помрет — и, должно быть, как сон без сновидений — навеки), но есть вот как Бику: глаза его глядят с такой грустью — дольмены! эти раскрытые глаза земли, в них та же трехтысячелетняя грусть.

Глаза у Бику теплые, теплее лба и щек, я это всегда чувствую. (Бику называет «слюнить» глаза).

— Глаз! — говорит он по-русски и показывает пальцем, и также легко и ясно: — рот! — щека! — лоб! — ручка!

А тельце у него, возьмешь его близко к себе — и ребрушки.

— Живот! — говорит Бику по-русски, — ножка.

На будущее лето мы пойдем к Шаруа, здешний брадобрей, и он осторигет Бику, как остриг меня, держа за нос — вот — так!

— И кориганы, — говорю, — все стриженные.

— И блошинный царь?

— Ну, конечно.

Бику знает про «ворону и лисицу» и ему очень нравится ворона (по французски «ворон»).

— И ворон?

— И ворон и — — Мерлин.

На будущее лето мы непременно поедем в Карнак, а из Карнака в Броселиандский лес, там спит зачарован Мерлин.

Я научил Бику «строить нос»: мы это делаем вместе и соединяемся маленькими пальцами — какой выходит огромный носище! И еще я научил его показывать мне язычок: высунет язычок — я потрогаю, похвалю: а язычок у него влажный, упругий — «хороший язычок!» — и совсем не щекотно. И еще научил я его «бодаться»; только не легко ему далась «коза» — все не те пальчики вытягивает; ну, а когда наловчился, совсем меня забодает и губы так делает — очень страшно! Но он и сам любит, чтобы я его бодал.

— «Бодад!» — говорит он по-русски твердо и карабкается ко мне на кровать.

Ну, я ему в животик «козой» вожу — очень это ему нравится: «идет коза-рогатая — —»

— «Бодад!»

За столом мы сидим около хозяйки: нас отделяет ее тарелка. Я вижу, как Бику ест — и бо́льше работает пальчиками, вилка так для вида, и часто ест со шкуркой и косточки. А против Бику сидит бабушка: бабушке сто лет, она маленькая и востренькая (камушек!) в белом бретонском чепчике, она ничего не говорит, только смотрит. И когда разговор заходит о кориганах, о менгирах, о дольменах, о кошеницах, она внимательно слушает и, видно, она знает, она и не такое знает! (Друиды запрещал и записывать и не осталось письменной памяти о их знании, вот откуда это молчание — трехтысячелетия!)

За обедом на Бику нападает сон: вздрагивая, начинает он кивать носом, но этого мало: незаметно за разговорами спускается он под стол — я заметил: там около бабушки на скамеечку под ногами ее он положит голову, свернется калачиком и прикурнет. А к десерту обязательно выйдет — Бику очень любит персики. А потом меня провожать. Я зажигаю электричество — большой соблазн для Бику: тушить и зажигать! ну, конечно, «бодаемся», а на прощанье я лиловым карандашом рисую ему на ладошках кориганов и бычьи рога. И он идет спать с растарашенными разрисованными ручонками, так и заснет, не смывая. А ночью ему снятся сны — он не помнит — но во сне он часто плачет.

*

На чердаке надо мной живет крыса. Днем она в поле, а на ночь приходит спать на чердак. И что она делает, я не знаю, но такое у меня чувство, точно она там расшвыривает и грызет

потолок. Я знаю, стены каменные, потолок крепкий, и все-таки — вот прогрызет и ко мне — и ничего, конечно, не сдается, меня же испугается. Но я не могу заснуть, все прислушиваюсь. Наконец крыса затихает — зубы что ли переломала? — крыса заснула и я засыпаю.

Крыса спугивает мои сны — мне ничего не снится.

Но бывают ночи — день набегается в поле, устанет, а вернется домой, как и нет ее. И после книг — я читаю о менгирах и дольменах, о беглой во шепной омеде, о солнце, о быке —

ведь эта земля и эти камни — это как Египет — та же память: и там и тут Карнак, и бык, и солнце, и «мудрость» —

но кроме археологии, «бретонских святых», рыцарей круглого стола, короля Артура и Мерлина, и последнего бретонского короля Соломона, у меня на столе за сорок лет «Le magasin pittoresque» — я рассматриваю картинки — начитавшись и насмотревшись, я засыпаю спокойно. И мне снятся сны из другого мира — жуткие по необычности, и явственно и осязательно, но совсем не грозные и без этой черной томящей, памяти навязчивых «костяных и кровных» снов.

Но с некоторых пор — луна? океан? кориганы? — мои сны превратились в борьбу: началось с дольмена: ясно увидел из терна дольмен — тот, где мы с Бику кружимся на закате — и почему-то стало страшно: что-то тянет, и не хочешь, а смотришь — и я никак не мог от него уйти, не могу проснуться —

я сижу за столом в моей комнате, крыса не чердаке спит, весь дом, как вымер и океан ушел, такая тишина! — и вдруг погасло электричество; я скорей за дверь (выключатель за дверью), шарю, а не могу найти, а знак, вот тут — и так рукой по стене — нету, я ниже, еще и еще — и чувствую, около самого пола (куда спустился!) хочу зажечь, ничего не выходит, а хоть и темь, различаю — выключатель расколот пополам: надо соединить половинки и тогда зажжется! Но только что я беру половинки соединить, чувствую — схватили меня за руки, держат, а на ноги уселся какой-то, на меня лезет; я не вижу их, но ощущаю: «Бросьте, говорю, чего вы!» И они на мой голос отшвырнулись. Но

только что я протяну руку и уж возьмусь за половинки, опять хватить меня за руки, оттаскивают меня — не только это, только очень мучительно —

зачем-то надо мне на чердак, но этот чердак не здешний, а московский — там где мой камушек — отворил я на чердак дверь, хочу войти, а на пороге меня как хлестанет — и сзади схватили за руки. Я хочу назад — не пускают. Высвободил я руку, поднял — и тьма стала расходиться, и в глубине чердака у слухового окошка я увидел: сидит старик, похож на Тагора, а глаза — они, как в воде пlying, горят. «Аратим-тих!» — говорю. Почему я сказал это имя «аратим-тих», не знаю, и значит ли оно что, не знаю, но я почувствовал, как мне свободно, и, глядя на старика, на его горящие переливающиеся глаза, я тихонько вышел —

Новая луна — другие сны. Но тут на меня напали блохи. И «блошинный царь» не помогает и «ля-козак», такой желтый персидский порошок, не действует. Оказывается, весь дом — налет блох.

И когда однажды по утрам я искал закатившуюся куда-то резинку и мне помогали искать хозяева, заглянувший Бику спросил:

— Вы блох ищете?

*

Рассказы о кориганах, о феях и волшебницах — могли обращать человека в пылинку, а сами превращаться в мышь! — на время отошли и о блохах забыто. Все заполнило «мушиное царство»: я побывал в соседней Вандее, где океан не наш — бретонский — гремящий с оторванным скалистым берегом (часть погибла с Атлантидой), а «настоящее» море — вот где живет золотая рыбка! — и волнистый песчаный берег.

В Вандее жил один знакомый кельтолог. Он

меня встретил на вокзале. Еще дорогой замечаю: почему-то в разговоре употребляет, как сравнение, мух — «это подобно, как бы 1000 мух!» или «это дороже: куда 77 мух!» Я не обратил особенного внимания: бывают такие странные пристрастия и поговорки. Но когда мы пришли в дом, меня поразило странное убранство комнаты: с потолка на веревочках спускались бумажки-квадратики; и что еще страннее: хозяин во время ученого разговора подходит к этим липким бумажкам, сосредоточенно вглядывается (считает?), потом не без волнения что-то записывает. В полдень, прервав разговор, он снова проверил бумажки и облегченно сказал: «75». Надо было купить чаю. Мы пошли в лавку. Не при нашем появлении хозяйка не тронулась ни на звонок, ни на приветствия: влившись глазами в точно такие же бумажки, она что-то считала, а другая — продавщица — около нее, как истукан, с карандашем наготове; выкрикнув «50», хозяйка обратилась к нам. — Ничего не понимаю! — Я стал вслушиваться в разговоры: говорили о самом обыкновенном, и так, что придется, но все слова перевивались одним назойливым: муха. Оказывается, какая-то волшебница превращала людей в черных мух, и потому было издано постановление: развесить липкие бумажки для привлечения и вести точный подсчет пойманным мухам — и кто больше поймает, тому обещалась большая награда, награда оценивалась в один миллиард черных мух! На другой день в по день на моих глазах совершилось чудесное превращение: подъехавший отокар с американцами вдруг поднялся на воздух, зажжужжал и разлетелся по сыпучему пляжу —

Бику слушал мои рассказы о «мушином царстве» с таким увлечением — непременно на будущее лето мы решили ехать в Вандею, розыскать волшебницу и выведать у нее тайну: как обращаются люди в мух?

— Но уговор: никому не скажем — или нас самих превратят в мух.

— Это непрактично! — заметил Бик.

*

Последние дни мы ходим прощаться с дольменом и менгиром, и к «источнику фей». И мне вспоминается фея Арма и камень Марка Пен-Рюз —

но этого Бик не поймет: любовь, отречение во имя любви, подвиг, верность и гибель! —

и я рассказываю ему только о кориганах: как Арма посылает кориганов, когда едет на коне Пен-Рюз, расчищать ему путь, а если упадет, подослаться, чтобы было ему не больно.

После обеда, как всегда, когда я разрисовывал Бик ладони кориганами и рогами, он тихонечко сказал мне, глядя своими грустными трехтысячелетними глазами:

— Ведь мы приятели?

Я погладил его ребрышки — тихо стучало его сердце (живой камушек) — и я обещался: как только вернусь в Париж, похлопочу у Барбазона и, наверно, зайчик согласится — и я немедленно пришло: розовую остроконечную шапку с рогатым месяцем и звездами, золотую корону, розовую бороду, серебряный кошелек с неразменным серебром, розовые и зеленые очки — Бик нарядится, пойдет к дольмени и все кориганы выйдут к нему кружиться!

*

Бик знает: ко мне можно только перед сном. А если, бывало, зайдет, а я занимаюсь, я беру «Стоглав» и читаю вслух — и он сейчас же исчезнет: «ни непонятно и не мешать». Накануне отъезда Бик пришел не во-время, я хотел было взяться за «Стоглав», но вижу, он и не думает рассиживаться — а какое вышло дело: его берут на виноградник полоть траву для кроликов и вот он забежал, просит меня побережь —

и положил на стол старенький кошелек и коробочку из-под пудры — свое заветное, никогда не расстается!

Когда Бик вышел, я посмотрел: в коробочке ничего не оказалось — пустая, а в кошельке маленькая фотографическая кар-

точка — такие в медальонах носят — какая-то дама, трудно разобрать, пожелтевшая вылинявшая фотография.

Вечером перед обедом я передал Бику его сокровище. Он сейчас же выбежал из столовой, чтобы спрятать. Я спросил о заветной карточке: чья это? — никто не знает; и откуда взялась? — не знает. А бабушка смотрит — знает — — ?

8. 9. 26.

Rochers de la Pataurie

Алексей Ремизов

РАСЕЯ

(Письмо)

1916 г.

«Расею» я слышу через все России — от Руси «кагана нашего» Владимира (освятили Десятинную церковь на манер царя Соломона, восемь дней праздновали: семь дней праздник, восьмой попразднество, как потом на Петров день будут праздновать Петра, а на другой день — «Полпетра»); через Русию царя Ивана с его — «доподлинно известно» (разговор с Антонием Поссевином), что сам Апостол Андрей, по дороге из Корсуни в Рим, приходил на русскую землю, был в Киеве, на киевской горе поставил крест и благословил: «имать град велик быти и церкви многи Бог воздвигнути имать», побывал и в Новгороде -- баню видел, и потом в Риме о этой хитрой нашей бане апостолам, святым отцам и учителям церкви рассказывал: «бани древны, и пережгут камне рамяно и соvloкуются и будут нази, и оболеютя квасом усняном, и возьмут на ся прутье младое и бьют ся сами, и того ся добьют, едва слезуть ле живы и облеютя водою студеною и тако оживуть. И то творять во вся дни, ни мучима никимже, но сами ся мучать, а то творять не мытву себе, но мученье», — и все удивлялись; через Русию «Рафлей» (гаданье зерню) — «за смотрение в которые, по Стоглаву, от царя в великой опале быть и всячески отверженным по священным правилам (эпитемья на шесть лет!); через «Щеголеватую аптеку или туалетные препараты, содержащие в себе разные способы для поддержания, умножения, лечения и возвращения телесные красоты...» — Кострома. Вол. Ти. Н. С. 1796 году; через Лесковское «действие с Арием» — до письма «весьма получить нужно»: пишет на войну Ефиму Ивановичу Парашенкову его товарищ Никита Кириллыч (на воле самая весна, по ночам лягушки свадьбу играют!), и до сего дня — до хитрой «реализации» инженера Шалошникова:

приделал себе к «агрегату» провод и вывел в приемную, красная лампочка: сядет за работу — красный огонек загорится; а для посетителей стул с кнопкой, плюхнется который, кнопку прижмет и сейчас же за дверью, глядь, белый вспыхнул, и все понимают, что зав занимается и у него сидит проситель и зря, значит, ломиться нечего.

* * *

Бросил кости — (что-то выйдет?) — 4. — 3. — 3. Смотрю в «Раф-ли»: 433:

«Бегают заяц травой и впадает в тенета, и выдерется заяц из тенет и побежал в дальнюю пустыню, и возрадовался заяц воле своей.

Так и ты, человеке, возрадуешься оружию своему; и во всем тебе Бог на помощь. Аще о болезни — восстанет, и беглой твой придет, и пропанка твоя сыщется от чужих, Бог тебе на помощь во всем».

*

А вот из «Щеголевой аптеки»:

В о д а д л я р о щ е н и я в о л о с о в .

«Возьми бутылку французского вина, положи в него сто пчел и оставь их в том вине дней на шесть, а после пережги их и золу смешав с тем же вином, сделай из того щелок, которым по-часту голову примачивай».

Н а с т о я щ а я в е н г е р с к а я в о д к а .

«Положи в кубик полтора фунта розмариновых цветов, полфунта цветов маерановых, полфунта цветов лавенделевых, и сверх сего налей три бутылки хорошей водки, закупори хорошенько чтобы не выдохлось: потом поставь на сутки в горячей лошадиной навоз, а после передвой обыкновенным образом, и водка будет готова. Сей есть подлинный рецепт, которой доставлен Елисавете Королеве Венгерской. Она производит хорошей цвет на теле, отвращает головную боль, молодит

кожу, возбуждает силу, и предохраняет от простуды и худого воздуха. Упогребляется она нюханьем в на место притирания».

Л и ч н а я п о м а д а .

«Возьми тринадцать бараньих ног и шесть говяжьих, мясо с оных очисти хорошенько, выбери одни только длинные позвонки, а прочее брось... и т. д.

«Действие с Арием» из «Полунощников» Лескова:

«Сделай моего ангела Николу, как он Ария в щеку бьет. Я приму и заплачу».

«Лучше сделайте, как о бедных хлопотал или осужденных юношей от казни избавил».

«Нет, этого я не могу. Я сам бедным подаю и видел, как казнят... Это тоже необходимо надобно... их священник провозжает... А ты представь мне, как святитель посреди собора Ария по щеке хлопнул».

Сейчас и пошел у них новый спор, пошел и о казни и о пощечине, и Клавдинька в конце говорит:

«Я этого не могу».

«Почему? Разве тебе не все равно?»

«Во-первых, мне не все равно, потому что хорошо то работать, что нравится, а мне это не нравится; а во-вторых, слава Богу, теперь известно, что этой драки совсем и не было».

Николай Иванович сначала удивился, а потом и стал кричать:

«Не смей этого и говорить!.. Потому что это было, да, было. Он его при всех зажал».

А Клавдия говорит:

«Нет».

Дядя говорит:

«Ты это только для того со мной споришь, чтобы мне досадить потому что я его уважаю».

А Клавдия отвечает:

«А мне кажется, что я его уважаю больше, чем вы, и хочу, чтобы и вы то знали, за что его уважать должно».

И чтобы спор порешить, Николай Иванович вздумал ехать во всю ночь, а оттуда к какому-то профессору спрашивать у него: было ли действие с Арием? И поехал, а на другой день говорит:

«Представьте, я вчера с профессором на блейнде играл и сделал ему постанов вопроса об Арии, а он действительно подтверждает, что наша ученая правда говорит — угодишка на этом соборе действительно совсем не было. Мне это большая неприятность, со мной через это страшный перелом религии, должен выйти, потому что я это»

факт больше всего обожал, и вчера как заспорил, то этому профессору даже бляевый шар в лоб пустил: теперь или он на меня жалобу подаст и я должен за свою веру в тюрьме сидеть, или надо ехать к нему прощадь просить. Вот какая мне катастрофа от Клавдии сделана!»

Сел и зарыдал.

*

В действующей армии. Стрелковой полк. 8-ю роту. Получить Ефиму Ивановичу Парашенкову. Весьма получить нужно.

«1916-го года месяца апреля 11 дни письмо от товарища ващею Никиты Кириловича. Во-первых строках моего письма спешу ведомить, что по-милости-Божией нахожусь жив-и-здоров, того и вам желаю от Господа-Бога доброго и счастливого успеха. Низко кланяется вам товарищ Никита Кирилович и посылает всемирная почта почтения и с любовью низкой поклон. Еще низко кланяется вам товарищ Михаил Кирилович и посылает всемирная почта почтения и с любовью низкой поклон. Еще низко кланяется вам товарищ Захар Алексеевич и посылает всемирная почта почтение и с любовью низкой поклон. Еще низко кланяется вам товарищ Петро Леонович и посылает всемирная почта почтение и с любовью низкой поклон. Еще низко кланяется товарищ Евсей Федотович и посылает всемирная почта почтения и с любовью низкой поклон. Загем засвидания, остаем живы и здоровы, того и вам желаем. Еще ведомляим тибя, што Михаила Кирилович дома. Еще ведомляим, Евфим Иванович, что все хлопцы начуют вместе по клетям, так-что хлопцы мало, так девчат — и фамилий не испрашивают: Никита — Химу Тарапову, а Михаила — Ульяну Савостерхову, Петро Леонович за сторожа у Вульпы Семеновы около —, Захар Алексеевич спит на отцовской печки, Тимофей Семенович — Аксинью Евфимовну Пичунку, Петр Сысоевич грызет Малаховку за спину — — — . Приехав Андрей Сысоев в отпуск на 3 месяца. Иван Яковлевич Дятлов — Аксинью Чурилину, Никита Евтемович Крупенков — Марину Папкову, а Яков Иванович Морзов только — — , Авсей Федотович так-что там-а-почтам. Новостей у нас нет никаких, некруты гуляют еще дома. Затем засвидания, остаем живы-здоровы, того и вам желаем.»

* * *

И я никак не скажу, чтобы эта «Расея» — я ее вижу во всех вывертах и поворотах и даже такую, коли б пропала на веки веч.

ные, русские люди скажите, слава Богу! с этим ее «обознался» и «здорово живешь» (смазал — чего? — а так, здорово живешь!) — что хотите, но совсем она не идиотская, вытарщенная, перекошенная и истощенная.

Алексей Ремизов

РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ МЫСЛЬ И РЕВОЛЮЦИЯ

Часть I

Начало века было в России временем большого умственного и духовного возбуждения. Пробудились творческие инстинкты духовной культуры, которые долгое время были подавлены в господствующих формах интеллигентского сознания. Мы пережили своеобразный философский, художественный, мистический ренессанс. Я не собираюсь писать истории духовного движения начала XX века. Да и для меня это было бы затруднено тем, что я был его активным участником. Тема моя — оценка и осмысливание изнутри. Первое, что нужно установить, это сложность и многосоставность этого духовного движения — в ком встретились, соприкоснулись и смешались духовные элементы, имевшие разные истоки и разную природу. Если оценивать это движение по его ближайшей исторической плодотворности, то оценка будет отрицательная. Оно не имело духовного влияния на широкие круги русской интеллигенции, не предотвратило отрицательных сторон русской революции и деятели революции не определялись его идеологией, оно не вдохновляет и поколения, выросшего после революции и пережившего духовную против него реакцию. Но есть ли историческая плодотворность в ближайшую эпоху критерий истинности и ценности явлений духовной культуры? Принятие такого рода критерия оценки означало бы исторический релятивизм и отказ от оценки по существу во имя оценки прагматической. Духовные влияния не могут быть удовлетворены по внешней исторической эмпирии и эти влияния нередко отрицаются теми, которые пережили изменение своего сознания под их незримым воздействием. Очень поучительна в этом отношении судьба романтического и идеалистического движения в Германии начала XIX века. Это движение по видимости не удалось и сорвалось, упования его не осуществились. Духовная культура начала XIX века вызвала

против себя в Германии реакцию, которая привела к торжеству иного духа. Восторжествовали материализм и техническая цивилизация, германский империализм и социал-демократия, Бисмарк и Маркс. Но осуществлялись ли когда либо в истории духовные упования, реализовалась ли когда либо и какая либо идеология? Никогда. Даже христианство в известном смысле не удалось. История есть неудача духа, ибо действуют в ней человеческие массы и коллективы, которые не могут вместить духовной полноты и всегда искажают истину. Ценность духовного творчества определяется не тем, что его результаты входят в последующие эпохи и ими оцениваются, а тем, что они входят в вечность. Достоевского может отвергнуть не только последующая эпоха, но и целый ряд эпох. И все же он также входит в вечность, как Эсхил и Софокл, как Данте, Шекспир и Гете. В историзме, как мирозерцании, как методе оценки и осмысливания, есть коренная неправда, подчиняющая безусловное относительному. Человечество ни в одном своем поколении не вмещает полноты. Оно способно жить лишь отдельными сторонами и частями истины. Человечество живет поворотами. Поворачиваясь к одному, оно отворачивается от другого. Так безмерно трудно христианскому человечеству вместить полноту богочеловеческой истины. Поворот к Богу отворачивает от человека. Поворот к человеку отворачивает от Бога. Человек — существо реакционное и живет он вечными реакциями, он утверждает то, к чему повернулся, через реакцию, через отвержение и отвращение от того, что выпадает из поля его ограниченного сознания. В эпоху увлечения политикой, хозяйством и техникой легко отвращается массовый человек от духовной жизни и духовной культуры. Человек есть существо в высшей степени одностороннее и неместительное, ему кажется небытием то, на что не направлено его сознание. Бесконечные миры выпадают из поля зрения человека. Человек конструирует свое сознание и конструирует мир согласно основной направленности своего духа, своей избирающей воли. Это следует всегда помнить, когда происходит оценка духовных явлений и течений. Невозможно оценивать какое либо явление путем реакции против него и отворачивания от него. Отвращение реакции есть отказ от возможности оценки. И стремление к наиболее истинной оценке есть стремление к полноте, к преодолению исторической релятивности и всякой односторонней реакции. Ведь феномен революции не может быть оценен ни путем погружения в нее, ни путем реакции против нее. Революцию не понимают ни революционеры, ни контр-революционеры. Она осмысливается лишь в достижении большей духовной целостности.

Чтобы понять судьбу русских духовных течений начала XX века и оценить их, нужно вникнуть в характер русской религиозной мысли XIX века. Судьба нашей творческой религиозной мысли XIX века была печальна и свя-

детельствует о глубоком расколе, которым поражено было русское общество. Упования русской религиозной мысли не осуществились. Русское религиозно-национальное течение было раздавлено двумя господствующими силами — нарождающейся атеистической революцией и реакцией официальной императорской России. От Чаадаева и Хомякова до религиозных мыслителей XX века русское сознание на вершинах своих находилось в глубоком противополжении и противлении господствующим силам русской власти и русской интеллигенции. Народ же безмолвствовал и хранил тайну, которую всякий пытался по своему разгадать и привлечь на свою сторону. Недовольство настоящим и невозможность жить в нем — характерные черты всей русской мысли XIX века. Недовольство настоящим, духовная от него оторванность порождали устремленность то к грядущему, то к идеализированному прошлому. В сущности и славянофилы, несмотря на принципиальную почвенность своей идеологии, не имели твердой почвы и не могли опереться на народную стихию. Славянофилы были еще связаны с бытом, с уютными дворянскими поместьями, в отличие от продолжателей их дела, явившихся после 60 годов. Но они были культурными русскими помещиками верхнего слоя, прошедшими через германский идеализм, через Гегеля и Шеллинга, через европейское романтическое движение, и они производят впечатление группы мечтателей, оторванных от России официальной, от империи Николая I и от России народной, пассивной и немой. Славянофилы пытались остановить в России два роковых процесса — процесс роста неверия и атеизма интеллигенции и процесс роста капитализма и индустриализма вводивших русский народ в круг европейской буржуазной цивилизации. Дальнейший ход русской истории не оправдал их чаяний и надругался над их мечтами. Их дети и внуки принуждены были стать реакционерами и изменить свободолобивым идеям славянофильства классического. Беспочвенность нашего высшего культурного слоя должна быть опознана и в славянофилах, которые победили ее в идеологии, но не в реальной жизни. Как это ни парадоксально будет звучать, но в известном смысле революционная и отщепенская интеллигенция оказалась у нас более почвенной и ей суждена была победа в неотвратимом историческом процессе. В час падения русского царства, когда были сняты с народа оковы и народная стихия могла разгуляться, народ пошел за Чернышевским, а не за Хомяковым. Он пошел также за Достоевским, но совсем в особом смысле, пошел по Достоевскому, согласно его пророческим прозрениям, но не за его положительными верованиями и идеалами. В час русской революции творческая и оригинальная русская мысль оказалась бездейственной и ненужной, о ней не вспомнила ни одна из борющихся в

революции сил. Лишь та сторона русской мысли и литературы, которая может быть наименована пессимистическим профетизмом, восторжествовала и получила подтверждение в жизни. Эта сторона всегда у нас была очень сильна, но менее всего у старых славянофилов, которым еще не свойственно было катастрофическое чувство жизни.

II

Русская религиозная мысль XIX века не была еще достаточно понята и оценена. Эта мысль была творческой, профетической и реформаторской. У русских религиозных мыслителей было великое упование на наступление новой эпохи в христианстве. Славянофилы по духовной своей настроенности были религиозными реформаторами, а не религиозными консерваторами, как их часто изображают. Слово «реформаторы» пужно здесь понимать не в лютеранском, кальвиновском, протестантском смысле, а в смысле творческого и возрождающего движения внутри православия. А. Хомяков, а за ним Ю. Самарин и И. Аксаков, полагали в основу православия свободу духа. Все наши классические славянофилы были движимы пафосом свободы, были страстными защитниками свободы совести. В православии официального, казенного образца никогда не было этого пафоса свободы духа. Ведь Хомяков начисто и радикально отрицал самый принцип авторитета, он не соглашался, даже Бога признать авторитетом и видел в этом утлжение Бога и духовной жизни, на которую совершенно непереносимы отношения авторитетности. Потом многие принуждены были признать, что Хомяков положил основание истинно православному русскому богословствованию, он повлиял и на иерархов церкви, хотя они не любили в этом признаваться. Но православные консервативного типа выразили сомнение в том, что пафос свободы духа, как основа христианства, взят Хомяковым из традиционного православного источника. Хомяков прошел через германский идеализм и было выражено предположение, что он оттуда взял свободу духа. Хомякова обвиняли в том, что в его православии есть очень сильные гуманистические элементы. Хомяковское православие есть православие гуманитарное и свободолобивое. Ни в каких традиционных православных догматиках нельзя найти того, что утверждал Хомяков о природе Церкви, как живого духовного организма, в котором дано единство любви и свободы. Почитайте «Догматическое богословие» Митрополита Макария и вы ничего похожего на Хомякова там не найдете, да и Хомяков относился с нескрываемым презрением к догматике типа Митрополита Макария. Константин Леонтьев был репительно вражде-

бен славянофильскому, хомяковскому богословствованию*), он протипологал Хомякову и славянофилам православие афонское, филаретовское, оптинское, он хочет строго традиционного, консервативного и сурового православия, лишенного всякого свободолюбия и гуманитарности. Для К. Леонтьева Хомяков — гуманист, либерал, демократ, выдумавший свое собственное новое православие. Еще сравнительно недавно о. Павел Флоренский написал в «Богословском Вестнике» очень резкую статью против Хомякова, в которой обвинял Хомякова в ересь, в отступлении от традиционных основ православия, в имманентизме, в заимствовании его учения о церкви из германского идеализма, в исповедании принципа народного суверенитета и пр. грехах.**) Св. П. Флоренский в сущности обвинял Хомякова в решительно протестантском уклоне. Для него Хомяковское свободолюбие есть протестантизм. Православие самого о. П. Флоренского не знает свободы духа и сам он склонен к магическому пониманию православия. Онтологизм истолкован в духе противоположном свободе, с некоторым приближением к томизму. Традиционность славянофильского богословия подвержена сомнению. Славянофилы стремились к духовной реформе в православной церкви через утверждение принципа свободы и отрицание принципа авторитета. Это — бесспорно и странно, что это не было достаточно замечено историками русской мысли XIX века. Но славянофильская свобода отличается от свободы протестантской, ибо органически соединена с соборностью. Соборности не существует без свободы духа, свободы совести, но и свобода не существует без соборности. Славянофилы черпали свой пафос свободы из первоисточников христианства, из сокровенной глубины жизни церкви, но находились в несомненной оппозиции и противоречии официальному традиционализму в истории православной церкви. Это верно почувствовали К. Леонтьев и о. П. Флоренский, которые по разному, из разных мотивов являются романтическими реакционерами.

Достоевский еще более, чем Хомяков, понимал православие, как религию свободы духа, и исповедывал религию свободы духа в небывалых формах. Его «Легенда о Великом Инквизиторе» направлена не только против римского католичества и атеистического коммунизма, она направлена против всякой религии авторитета, против всякого цезаризма и империализма в религии. Уклон к цезаризму и империализму, к авторитетности был и в восточном православии, и Достоевский боролся и против него во имя святости свободы духа, свободы Христовой. Христос для Достоевского и есть сво-

*) См. мою книгу «Константин Леонтьев. Очерк из темы русской религиозной мысли».

***) Против этой статьи о. П. Флоренского была мной напечатана в «Русской Мысли» статья «А. Хомяков и о. П. Флоренский».

бода. Ему противоположен антихрист, который есть принуждение и насилие, принудительная организация спасения. К. Леонтьев также отрицательно относился к Достоевскому, как и к Хомякову, даже еще более отрицательно. Для него православие Достоевского не подлинное, не традиционное, а розовое, гуманистическое. Упоования Достоевского, его ожидания новой эпохи в христианстве К. Леонтьев считал гуманистическими. Монархизм славянофилов и Достоевского был исторически случайным и условным монархизмом. Под формой идеального, мечтательного монархизма они проводили глубочайшее противление и борьбу против исторической русской монархии, против императорской России, против всякого государственного абсолютизма. В иной форме эта борьба была невозможна. И несомненно, что в монархизме славянофилов и Достоевского были очень сильные анархические элементы. Православная монархия была у них утопией идеального, совершенного государственного и общественного строя, осуществлением христианской правды в жизни. И славянофилам и Достоевскому свойственно было великое упование, что русский народ призван осуществить Христову правду на земле, в жизни общества, в культуре, а не только в жизни личности. И они противоплагали это русское религиозное призвание Западной Европе, в которой окончательно побеждает безбожный капитализм и безбожная цивилизация. Это был тайный хилизм, свойственный всей русской религиозной мысли, русское искание Царства Божьего на земле, как и на небе. Тоже самое, хотя и в другой форме, мы видим и у Вл. Соловьева, который в официальных православных кругах вызвал к себе более отрицательное отношение, чем славянофилы и Достоевский. Те же мотивы были у Вухарева, очень замечательного и мало оцененного русского богослова, и позже у Н. Федорова. И они прикрывали утопической идеей монархии свое искание Царства Божьего, осуществление правды Христовой на земле, в человеческом обществе и культуре. И они по духу своему противоположны православию официальному, казенному, равнодушному к осуществлению правды, освящающему существующее, но не обращенному к улучшению и преобразению жизни. Лучшие и гениальнейшие представители русской религиозной мысли противились традиционно-бытовому, приходскому православию во имя реального оцерковления и охристовления всей жизни, во имя «приобретения Христа» (выражение Вухарева) всем сферам жизни личной и общественной, всему человеческому творчеству. И они создавали, что в официальной православной России неправда освящалась и выдавалась за подлинную православную жизнь.

Православный Восток не пережил века схоластики, он пережил лишь век патристики. Русское православие до XIX века не знало творческой богословской и философской мысли. Кни Н. С. Трубецкой не без гордости при-

писывает это туранскому элементу. Но в XIX веке, очевидно, туранский элемент ослабел, и у нас явилась творческая богословская и философская мысль. Эту мысль нередко обвиняют в слишком большой зависимости от германского идеализма, особенно Шеллинга. Что же это за православная мысль, которая носит столь явные следы шеллингианства? То ли дело наше казенное школьное богословие, которое носит явные следы западных схоластических учебников и самого грубого рационализма и поминализма. Просветительство и секуляризация петровской эпохи породили у нас стиль «ортодоксии» с смертельной враждой относящейся ко всякой «мистике». Ведь было время, когда у нас в духовных академиях считалась «ортодоксальной» философия Вольфа и почти предписывалась. От такого рода «ортодоксии» освободил германский идеализм. Русская религиозная мысль XIX века делала дело аналогичное тому, которое делала греческая патристика, и она была первым проявлением творческой религиозной мысли после восточных учителей церкви, после св. Григория Паламы. Русское средневековье прошло в сну мысли. Мысль занята была почти исключительно укреплением московского государства (инок Филофей, Иосиф Санин). У нас не было схоластики, потому что не было никакой мысли. А отсутствие всякой мысли есть самый верный способ остаться ортодоксальным. И когда наступило время мысли, тогда, подобно тому как греческие учителя церкви пытались оправдать и раскрыть истину христианства, пользуясь высшей философией своего времени — греческой философией, главным образом платонизмом, русские мыслители XIX века пытались продолжить дело оправдания и раскрытия христианской истины, пользуясь высшей философией своего времени — философией германской, главным образом Шеллингом. Ведь абсолютная истина христианства преломляется в человеческом сознании и претерпевает ограничения, свойственные этому сознанию. Человеческий элемент и Богочеловеческое подлежат развитию, разворачиванию, усложнению, просветлению, творческому процессу, равно как может омертвевать и разлагаться. Русская мысль XIX века в большей степени утверждала свободу и творческую активность человека, чем это делала восточная патристика. Это была попытка по христиански, по православному осмыслить опыт новой истории, соединяя верность святыни Церкви с высотой творческого человеческого сознания своего времени. Отсюда обвинения в гуманизме Хомякова, Достоевского, Бухарева, Вл. Соловьева, Н. Федорова. Этому гуманизму противопоставляли отеческое, традиционное, консервативное православие («афонское», «филаретовское»), которое не в меньшей степени включает в себе человеческий элемент, но человеческий элемент старый и принуденный в состояние окостенения. Если свобода и творчество есть человеческий элемент, то в такой же степени есть человеческий элемент и власть, авторитет, принуждение. Авторитет в

такой же мере утверждается через человека, как и свобода, но эти два начала означают разные состояния человека, разные ступени развития человеческого сознания. И вместе с тем свобода не в меньшей степени может претендовать на божественность, чем авторитет. Русская религиозная мысль очень остро, острее чем западная религиозная мысль, поставила внутри христианства проблему человека и проблему космоса, проблему человеческого и космического преобразования, преодолевая и в идее богочеловечества и в идее софийности твари и ложный монизм и ложный дуализм. И русская мысль начала XX века в большей степени это сделала, чем русская мысль XIX века. Антропология и космология, т. е. тайна творения, не были достаточно раскрыты в христианстве и раскрытие их есть творческая религиозная задача. Вселенские соборы и учителя Церкви решали главным образом вопрос тринитарный и христологический и не сделали всех необходимых выводов из основного христологического догмата, не применили его к человеку и человеческой истории. И вот русская религиозная мысль заключает в себе великую проблематику христианского сознания, неведомую предшествующим эпохам. Это есть проблематика о человеке и космосе, о свободе, о творчестве, о смысле культуры, об отношении церкви к миру и восполнении церкви, о Царстве Божьем. С небывалой остротой была поставлена проблема «внехрамовой литургии» (Н. Федоров), о реальном оцерковлении жизни, о преодолении дуализма церкви и мира. В мистическом возрождении начала XX века был преодолен бесплодный номинализм нашего школьного богословия, условный риторизм старого типа благочестия. Учение о Софии, которое я во многих отношениях не разделяю, опасаясь в нем ослабления человеческой свободы и слишком растительного понимания христианства, поставило очень серьезную проблему об отображении и реальном присутствии божественного (божественной премудрости) в творении и этим наметило путь преодоления дуалистического тензизма школьного богословия, обезбоживающего творение. Проблематика русской религиозной мысли имеет огромное значение и для Западной Европы, которая все более начинает ею интересоваться.

Русская религиозная мысль в наиболее значительных своих проявлениях носит эсхатологический характер. Как понимать эту эсхатологичность, означает ли она предчувствие близости конца мира, явление антихриста и второго пришествия Христова? Я думаю, что это есть упрощение эсхатологической проблемы. Эсхатологическое сознание совсем не означает непременно предчувствия близкого конца мира, как хронологического события. Правда у К. Леонтьева и Вл. Соловьева, когда он писал «Повесть об антихристе», были пессимистические апокалиптические предчувствия приближающегося конца, которые теперь могут быть некоторыми истолкованы, как предчув-

ствия исторической смерти старой России в революции. Но эсхатологическое сознание имеет и совсем другой смысл, который не допускает процирования в исторической хронологии. Эсхатологизм есть вечное начало в христианстве и во все времена являлись в христианском мире носители эсхатологического сознания. Забвение эсхатологии означает в истории церкви окостенение и омертвление, угашение духа. Все первохристианство было эсхатологично и великая правда этого эсхатологизма не опровергается тем, что конец мира и Второе Пришествие не наступили так скоро, как ждали, и начался для христианства длинный исторический путь. Даже в католичестве, наименее эсхатологической форме христианства, периодически являются личности яркой эсхатологической настроенности. Достаточно назвать Св. Гильдегарду, Марию де Валле, или в наше время Л. Влуа. Эсхатологизм означает переход в иной план бытия, который совсем не подчинен власти исторического времени, из которого переход в историческое время есть лишь символическая проекция. В известном смысле конец мира и Второе Пришествие вечно близки, но затверделость, окаменелость сознания, порабощенность времени «мира сего» мешает это видеть. Христианский мир устроился так, как будто бы конца никогда не будет, как будто бы историческое время бесконечно и Второго Пришествия не будет. Это есть церковный позитивизм, бытовое христианство, приходское по своему кругозору православие. Официальное католичество в совершенстве умело устроится так, как будто бы никогда не будет конца мира и Второго Пришествия. О Втором Пришествии Христовом с большим трудом можно напомнить христианскому миру, который вообще имеет тенденцию к оцененению. Напряженное искание Царства Божьего беспокоит церковных позитивистов и представляется им не то ересью, не то революцией. Эсхатологизм есть профетический элемент в христианстве. И самый острый вопрос, к которому приводит русская религиозная мысль, есть вопрос о том, существует ли в христианстве профетическая стихия, оправдана ли она. У славянофилов этот профетический элемент был еще слабо выражен и недостаточно осознан, но он очень силен у Достоевского, у Бухарева, у Вл. Соловьева, у Н. Федорова, у некоторых мыслителей начала XX века. Не только в христианстве, как религии абсолютной и наиболее полной, но и во всякой религии, во всей религиозной истории человечества есть элемент сакраментальный, носителем которого является жрец и священник, и элемент профетический, носителем которого является пророк. Без этих двух элементов нет полноты религиозной жизни.

Мировая религиозная жизнь внизу имеет два источника — народный религиозный коллектив и религиозную личность. Священник есть представитель религиозного коллектива, пророк — религиозной личности. Коллектив и личность могут находиться в видимом антагонизме и борьбе. Профетическая

религиозная личность может восставать против коллектива. Но в более глубоком смысле и религиозная личность служит соборной религиозной жизни. Видно это бывает не сразу, лишь в последующих религиозных поколениях. Так было и с ветхозаветными пророками, которых побивали камнями народный коллектив и которые оказались выразителями религиозной судьбы Израиля. Священническая стихия в религии означает сакраментальное освящение жизни народного коллектива через его выразителя священника. Пророческая стихия в религии означает не освящение жизни, а реальное изменение жизни, преобразование жизни, напряженное искание Царства Божьего и Второго Пришествия. Сакраментализм есть консервативное начало в религии, профетизм есть начало обращенное к будущему, творческое начало. Оба начала вечно присущи христианству и должны восполнять друг друга. Сакраментализм, освящающий жизнь, но боящийся изменения жизни, легко склоняется к отрицанию профетизма и готов признать себя единственным началом подлинной церковности. Отсюда духовная борьба внутри христианского мира, которая не прекратится до конца времени, до Второго Пришествия. Профетическое начало есть вечное начало и есть люди профетического духа, хотя это совсем еще не значит, что они мнят себя пророками; подобными Исае, Иеремии и Иезекиилу. Путь профетический есть путь к миру и человечеству, обличение зла мира и изживание судеб народа и человечества, это не есть путь отрешенности от мира, не есть путь индивидуальной святости или во всяком случае путь иной святости. Тип профетический не есть путь святости и его значение не измеряется степенью святости. Это есть объективная истина, подтверждаемая историей религиозной жизни человечества. Лютер, независимо от оценки его дела, должен быть причислен к профетическому типу и он чужд святости. Профетизм есть установка реформаторская, а не охранительная. Это различие очень важно усвоить, чтобы понять характер русских духовных течений. Исключительно охранительное, сакраментальное, священническое православие должно было быть враждебно течением русской религиозной мысли ввиду их профетического, реформаторского, эсхатологического характера. Для консервативного, исключительно священнического, враждебного профетизму православия все течение русской религиозной мысли должно было представляться в лучшем случае лишь полужерковным, приближающимся к церкви и подготавливающим к церковной жизни тех, которые от церкви отпали, а в худшем — еретическим, не православным, вольнодумным. Церковный консерватизм и сакраментализм живут стихией авторитета и движутся на фосом ортодоксии, они выражают природу коллектива. Религиозный профетизм всегда реформаторский, живет стихией свободы и движется на фосом истины и правды, понимает христианство как задание, а не только как данность. Православие хранило истину и в этом его ве-

ликая правда, но не достаточно раскрывало ее и недостаточно реализовало ее в жизни. Требование дальнейшего раскрытия православия и реализации его в жизни есть требование пророческое и оно исходило от наших творческих религиозных мыслителей. Священнический же сакраментализм имеет тенденцию к привращению христианства в религию закона.

Это — вечная тенденция, обнаруживающаяся и в язычестве и в христианстве. И только пророчество восстает против законничества и напоминает о том, что христианство есть религия благодати, свободы и любви, есть весть о наступлении Царства Божьего. Отсюда вытекает совсем иное понимание русской религиозной мысли, чем то, которое свойственно реакционному православию нашего времени. Русская религиозная мысль не приближалась к церкви и церковной жизни, а была творческим движением внутри церкви, обогащением и восполнением церковной жизни, новой проблематикой в церкви. Смешно и жалко противопоставлять этой проблематике приходское православие, бытовую церковность. Католики возвращаются к Томе Аквинату для борьбы с новыми течениями, но у нас не было Тома Аквината к которому можно было бы вернуться. Если современное православное поколение не хочет задумываться над этой проблематикой и не хочет делать духовных усилий для ее разрешения, то она останется обращенной к поколениям грядущим. Можно критически относиться ко многим идеям Вл. Соловьева, — я, например, совсем не разделяю его теократической утопии, его склонности к внешним униям, его рационалистической манеры философствовать *) — но смешно и жалко противопоставлять проблематике Вл. Соловьева движимой пророческим духом, бытовую церковность «Догматику» Митрополита Макария (кстати сказать гораздо более близкую по духу своему католической схоластике, чем свободная теософия Вл. Соловьева, вдохновленная Я. Веме, Фр. Баадером и Шеллингом) и коллективный папизм епископов, никогда не умевших защищать достоинства православия. Вл. Соловьев очень сложен и многосоставен. И теперь часто забывают, что у него был огромный моральный пафос, связанный с требованием осуществления христианской правды в жизни, реального, а не условно-риторического осуществления. Христианство Вл. Соловьева есть христианство после опыта новой истории, которого не хочет знать казенно-бытовое православие, и в этом огромный смысл его явления.

*) В моем личном духовном и умственном развитии Вл. Соловьев играл сравнительно небольшую роль, гораздо больше значения имел не только Достоевский, но и Хомяков и Несмелов, а из западных источников Вл. Соловьева — более всего Я. Веме.

Часть II

I

Вопреки мнению славянофилов об органическом характере русской истории, нужно решительно сказать, что именно для русской истории характерны расколы, которых в такой форме не знает история западно-европейских народов. До Петра у нас возник религиозный раскол старообрядчества, который имел очень серьезные последствия в русской истории. После реформы Петра весь петровский период русской истории характеризуется глубоким расколом между верхним культурным слоем и народом, а в XIX веке — между интеллигенцией и народом, между властью и обществом. Русское народничество было бессильной попыткой интеллигенции приблизиться к народу и слиться с ним. Народ представлялся тайной, еще немой, не сказавшей своего слова стихией, в которой скрыта великая правда, для народничества религиозного — Бог, истинная вера, для народничества безрелигиозного — правда социальная, истинный социализм. Народничество и было выражением беспочвенности исторической русской интеллигенции. Интеллигенция не чувствовала себя органической частью народа, не признавала себя народом и потому народ сделался для нее предметом культа. Правда народной интеллигенции, начиная с Радищева, была в ее борьбе против крепостного права. Революционная интеллигенция искала социальной правды. Эта интеллигенция превратилась у нас в секту, выдвинувшую своих подвижников и героев. Эта интеллигенция хотела опереться на народ покаянный, главным образом, как крестьянство, но от народа, от народных верований и упований она была далека и народом отторгалась. Поэтому она была раздавлена после убийства Александра II, — факта рокового, и началось реакционное царствование Александра III. Лишь во второй половине 90-х г. началось новое революционное возбуждение в русском обществе, возникло революционное движение, которое привело к маленькой революции 1905 г., а потом к большой революции 1917 г. В конце XIX века русская интеллигенция переживает очень серьезный и чреватый последствиями кризис в марксизме. Факт возникновения русского марксизма не получал еще надлежащей оценки. Между тем как русский марксизм был одним из путей преодоления беспочвенности русской интеллигенции, ее политического бессилия. Это представляется на первый взгляд парадоксом. Народничество было своеобразной русской идеологией и оно было выражением беспочвенности. Марксизм же был идеологией, заимствованной из Западной Европы, и он обрел почву и силу, которые сулили ему победу в револю-

дии, сокрушившей императорскую Россию. В русской революции оказалось господствующим течение, вышедшее из недр русского марксизма, а не народничества. Русское народничество было утопично и романтично, русский марксизм был социальным и политическим реализмом. Марксизм разложил самую идею «народа» на социальные классы противоположных интересов и сделал невозможным мечтательное отношение к народу. Для поколения русских марксистов произошел двойной процесс. С одной стороны произошло освобождение политики от утопических и романтических элементов, которые в старом народничестве приводили к тому, что вся духовная энергия уходила на мечтательную политику, поработав ей всю духовную культуру. Революционизм народнической интеллигенции был их религией, их философией, их искусством, их моралью, ни для чего не оставляя свободного места. С другой стороны социально-политический реализм марксизма способствовал освобождению духовного творчества, духовной культуры от исключительной власти политика, от социального утилитаризма. Поэтому получался такой парадоксальный результат, что марксизм, материалистический по своему духу, привел к повышению умственной культуры в русской интеллигенции и из недр его вышло идеалистическое движение. Марксизм был более интеллектуален и ориентирован к объективному, народничество же было эмоционально и ориентировало к субъективному.

В последние годы прошлого века часть русской интеллигенции пережила не только марксизм (правда в критической, а не ортодоксальной форме), но и большой духовный подъем, духовный кризис, обративший к реальности духовной жизни и творчеству духовных ценностей. Центр тяжести жизни был перенесен в иной мир. Раскрылся новый мир, чуждый традиционному сознанию русской интеллигенции, мир безкорыстной истины, безкорыстной красоты, мир духовной свободы, не подчиненный социальному детерминизму и утилитаризму. В этом течении произошло освобождение от исключительной подавленности социальной и политической проблемой, которая характерна была для старой русской интеллигенции. Реалистическое мышление о социальных и политических процессах, объективный метод в понимании социальной жизни способствовал освобождению духа. Революционизм, социализм перестали быть религией. Запросы духа получили самостоятельное значение и творчество духовных ценностей предстало как самостоятельная цель. Было преодолено интеллигентское революционное сектанство. Духовные и умственные движения, русские и мировые, раскрылись в своем самостоятельном значении, они перестали оцениваться с точки зрения интеллигентского сектанства. Кант и Ницше, Достоевский и Л. Толстой влияли не меньше, чем Маркс. Я говорю сейчас не о русском марксизме, в его целом, а о культурном русском марксизме конца прошлого века, из недр которого

вышло идеалистическое течение. На ряду с этим были круги русского марксизма, которые породили из своих недр большевизм XX века, т. е. целиком ушли в дело революции, для которой нашли реальный базис. Русский марксизм, парадоксально перешедший в идеализм, обозначал собой перелом в истории русских умственных и общественных течений. Начался новый век, чреватый бурными движениями и катастрофами. Именно из русского марксизма вышли люди свободного духа, не связанные путами никакого староверия, открытые для духовных величий. Эти люди порвали с традициями революционного интеллигентского староверия и свободно могли искать связей с более глубокими и древними традициями. Им суждено было вынести на своих плечах трудную и тяжелую борьбу с господствующим мирозерцанием и в более широких масштабах пользуясь новыми методами, делать те же дела, которые делали русские религиозные мыслители XIX века, оставаясь гласом вопиющим в пустыне. Нашумевший в свое время сборник «Проблема идеализма», в котором бывшие марксисты, С. Булгаков, П. Струве, С. Франк, В. Костяковский, пишущий эти строки, соединившись с людьми, вышедшими из иного мира — с кн. С. и К. Трубецкими, с П. Новгородцевым, обозначил один из этапов в идеалистическом течении, еще не зрелом и находившемся в переходном состоянии. Русский идеализм, вышедший из марксизма стал одним из существенных элементов духовного движения начала XX века, которое делалось все более и более христианским и православным. Но это был элемент не единственный, в это движение вошли и совсем другие элементы, которые его очень усложнили.

Кризис русской интеллигенции в конце прошлого века произошел также в художественном и литературном движении. Происходило освобождение искусства и эстетики от гнета социального утилитаризма и утопизма. Творческая активность в этой области освободилась от обязанности служить делу социальной и политической революции и революционность была перенесена внутрь искусства. Образовались новые течения в искусстве, готовился расцвет русской поэзии, который характеризует начало XX века. Появился русский эстетизм и русский символизм. Русский эстетический ренессанс вошел другим элементом в русское духовное движение начала XX века и он не только усложнил это движение, но и внес в него черты упадочности. Эстетизм по природе своей склонен жить отражениями, а не первичными реальностями и потому ведет к декадансу. Этот декаданс и начал обнаруживаться в нашем верхнем культурном слое. Русское эстетическое и художественное движение скоро в известной своей части обнаружило склонность к религиозным исканиям и мистике. Мистикой тут оказалась искусство Достоевского и символическая поэзия Вл. Соловьева. Но религия и мистика получили слишком литературный характер и потому не первично-жизнен-

ный, а вторично-отраженный. Русский символизм был очень ценным явлением русской культуры, но вокруг него накопилось много лжи. *) Самые замечательные поэты этой эпохи, наиболее смешавшие свою поэзию с мистикой оказались духовно незащищенными от соблазнов большевизма. Когда наступил самый серьезный час жизни, час избрания, когда свободная игра стала уже невозможной, они растерялись и начали приспосабливаться к торжествующей стихии. Самый большой поэт эпохи А. Блок принял большевистскую революцию за Прекрасную Даму. Это было лишь одно из многих обманных явлений Прекрасной Дамы, но за этот обман Блок тяжело расплатился. Люди, поверившие в Софию, но не поверившие в Христа, не могли различить реальностей. Пансофианство, отождествляющееся с пантеизмом, совсем ведь не благоприятно ни для каких различий. **) И все таки нужно признать, что религиозно-мистическое беспокойство русских символистов заключало в себе праведную тоску по преображенному космосу, т. е. по красоте.

На ряду с кризисом в художественном и литературном движении русская интеллигенция верхнего слоя пережила также кризис религиозный. Пробудилось религиозное волнение внутри русской культуры, остро стала проблема о религиозном смысле культуры и религиозном ее оправдании. Ведь в православии вопрос этот никогда не был определенно решен. Это течение выразилось в Петербургских религиозно-философских собраниях, в которых представители русской культуры встретились с представителями церковной иерархии, и в журнале «Новый Путь». Для деятелей культуры прежде всего стоял вопрос об отношении христианства к язычеству, к языческому ренессансу. На проблематику этого течения оказал огромное влияние В. В. Розанов, гениальный вопрошатель и критик христианства. В течении этом ставились также темы, выдвинутые раньше в великой русской литературе, у Гоголя, Достоевского и Л. Толстого. Но значительности поставленных проблем не соответствовала религиозная сила в их разрешении. И наиболее видные деятели этого течения, имевшие несомненное значение в начале века, как например Д. С. Мережковский, впоследствии отошли от основного русла нашего религиозного движения, слишком остались в литературе и в нереальной политике. Но отсюда вошел третий элемент в духовное движение XX века, связанный довольно тесно со вторым. Опытом соединения разных элементов был журнал «Вопросы жизни». Наиболее значительным

*) «Символизм» есть, именно в искусстве конца XIX и начала XX века, но символизм есть также вечное начало в искусстве и в известном смысле всякое подлинное искусство символично. Я говорю и о ложном идеологическом символизме, и об истинном реалистическом символизме.

**) Я имею здесь ввиду не богословское софианство о. П. Флоренского и о. С. Бунгакова, а поэтическое софианство А. Блока, А. Белого и др.

фактом нужно признать, что с известного момента духовное брожение XX века, проявленное в разнообразных формах, вернулось к основной традиции русской религиозной мысли XIX века, — к Хомякову, к Достоевскому, к Вл. Соловьеву, открыло таких забытых религиозных мыслителей, как Бухарев, и совсем еще не оцененных, как Н. Федоров и В. Несмелов. И наиболее это произошло в том течении, которое вышло из марксизма, и прошло через идеализм. Таким образом выпрямилась основная линия русской религиозной мысли. Возникло течение, которое принято неточно называть религиозно-философским. В нем произошел возврат в церковь. С ним связано создание религиозно-философских обществ в центрах нашей культуры и довольно продуктивная литературная и издательская деятельность. В первую четверть XX века мы пережили русский философский ренессанс и особенное развитие религиозной философии, которая представляет несомненный творческий вклад не только в русскую, но и в европейскую мысль и ныне очень интересует европейское сознание, особенно германское. Мы вернули свой долг германской мысли, которая ныне идет за онтологизмом русской философии. В России XX века появилось больше оригинальных философских трудов чем за весь XIX век. И проблематика, заключенная в русской религиозной философии, была глубже и острее, чем проблематика европейской религиозной мысли XIX и XX века, католической и протестантской. Эта проблематика очень, конечно, связана с Достоевским и Вл. Соловьевым. Но можно ли сказать, что русская религиозно-философская мысль XX века является эпигонской по отношению к великим писателям и мыслителям предшествующего века? Я думаю, что это неверно, и мнение это свидетельствует о недостаточном проникновении в нашу религиозную мысль XIX и XX века. Прежде всего нужно помнить, что между мыслителями XIX века и мыслителями XX века лежит новый пережитый опыт, который нельзя назвать иначе, чем катастрофическим. Была пережита революция в духе, была пережита революция в истории (малая революция 1905 г. уже многое принципиально выяснившая), был пережит Маркс, был пережит Ницше, пережит символизм, разрушены иллюзии священной монархии и православного быта, достигла последнего обострения религиозная проблема свободы и в небывшей еще форме поставлена религиозная проблема творчества и космического преображения. Выражение «новое религиозное сознание» подверглось оплошлению и стало затасканным в известных кругах, но оно выражает подлинное духовное событие и подлинное состояние сознания. Движение произошло к православию и к Церкви, но оно означает

внутри православия и Церкви новое сознание, предчувствие новой творческой религиозной эпохи. Теократические иллюзии Вл. Соловьева были преодолены русской мыслью начала XX века и эсхатологизм принял совершенно новые формы. Также преодолена была «достоевщина», кончалась эпоха психологизма, но проблематика Достоевского осталась в силе и развивалась. Религиозно-философская и богословская мысль начала века нанесла удары рационализму и номинализму школьно-казенного богословия, от которых оно не сможет уже оправиться. Была восстановлена утерянная традиция платонизма. У нас выработалась совершенно свободная теория религиозного познания, отличная и от схоластики и от кантианства. Русская религиозная мысль означает конец процесса обезбожения и унижения человека и космоса в рационалистическом тенземе казенного образца и начало нового религиозного процесса, в котором человек и мир наполняются изнутри истины о богочеловечестве.

Бесспорны и явственны слабые стороны движения. Оно осталось в замкнутом и узком кругу. В него проникли некоторые элементы упадочничества, стилизованного архаизма, александризма и бессильного эстетизма. Это приходится сказать и про такого необычайно талантливую и интересную мыслителя, как о. П. Флоренский*). Влиял в этом направлении В. Иванов, — утопичнейшее явление нашей духовной культуры начала XX века. У нас образовалась дурная мода на мистику. Литературная мистика не хотела знать той духовной дисциплины, без которой подлинная мистика невозможна. Упадочный эстетизм, сколько бы он ни прикрывался религией, и мистикой, всегда есть религиозное бессилие и жизнь в отражениях, а не реальностях, хотя бы отражениях прекрасных, увлекательных, утопичных. Не сразу даже можно понять, почему в России, в русском народе, полном непочатых сил и возможностей, могло возникнуть утонченное упадничество. Это объяснимо лишь оторванностью верхнего культурного слоя от народной почвы. Философский и художественный ренессанс, значительность и глубина поставленных религиозных проблем не сопровождалась сильным и волевым религиозным движением. Подлинного религиозного ренессанса у нас не произошло. Многим участникам этого духовного движения не хватило нравственного пафоса и нравственного характера, сильной и цельной религиозной воли. Сама сложность проблематики ослабляла цельность воли, раздваивала. Волевой активности, направленной на религиозно-социальное действие, не было обнаружено. Все было слишком поглощено происходившим духовным кризисом и внутренней духовной драмой. Те, которые наиболее были устремлены к церковности, все силы свои направили на то, чтобы делаться

*) См. мою статью о «Стоэп и утверждение истины» о. П. Флоренского «Стилизованное православие» в «Рус. Мысль».

православными и боялись творчества внутри православия. Этому поколению пришлось вести тяжелую и часто неблагодарную работу критики старых мирозерцаний и переоценки ценностей. Оно победило соблазнительность атеизма для нового сознания. Это нужно всегда помнить для правильной оценки этого движения. Те, которые в готовом виде получили уже результаты этой работы, неспособны оценить дела предшествующего поколения. Это обычно так бывает. Большое симптоматическое значение в кризисе мирозерцания верхнего слоя русской интеллигенции и происходившей переоценки ценностей имел вызвавший бурю негодования со стороны интеллигентской ортодоксии сборник «Вехи». В сборнике объединились бывшие марксисты и идеалисты, но редактировал его М. О. Гершензон. В «Вехах» были провозглашены правды, которые теперь стали несомненными и усвоены многими, которые или «Вех» не знают, или относятся к ним отрицательно. Такова прежде всего правда о примате духовного начала над внешними началами жизни, политическими и социальными, и правда об абсолютных и безусловных святынях в жизни личной и общественной. Но правда «Вех» была провозглашена слишком поздно. Роковой процесс русской жизни не мог быть остановлен. Не было в русском обществе творческой духовной силы, которая могла бы предотвратить катастрофу революции созиданием, просветлением и преобразованием жизни. Неизбежность революции была решена на небесах. Русское духовное движение начала XX века получило романтическую окраску. Этот романтизм порожден вековым русским расколом, поставившим наш верхний культурный слой, в котором осуществлялась религиозная мысль и духовное движение, и против старого режима, против императорской России, и против революционной России, против интеллигентской революционной воли и сознания.

II

Русская мысль и идеология верхнего культурного слоя не победили в русской революции и не имели влияния на ее ход. Русская революция стала под знак совсем иной идеологии, уже выветрившейся и разложившейся на верхах нашей умственной культуры, под знак революционного и материалистического марксизма. Идеи которые потерпели поражение в творческой мысли, в духовно более «передовом» сознании, победили в стихии революции, в массовом движении. За последние 15 лет перед революцией 17 года нашу творческую мысль, наше сознание, направленное к духовному творчеству, интересовали Достоевский, Л. Толстой, Вл. Соловьев, Кант, Шеллинг и Ницше, мистика и символизм, но совсем не интересовали Чернышевский, Плеханов, Маркс, Ленин, Энгельс, и Каутский, экономический материализм

и материалистический социализм. В революции победили идеи вульгаризованного марксизма, сильно пониженного в своем умственном и культурном уровне по сравнению с марксизмом конца прошлого века. Либеральные и демократические идеи не могли иметь никакой власти над русской революцией и были не нужны и чужды народу, одержимому стихией революции; это были интеллигентские и буржуазные идеи, никогда не обладавшие в России творческой силой и оригинальностью. Идеи же национально-религиозные и философские, течение духовной культуры более высокого качества оставались замкнутыми в узком кругу, неспособным влиять на народное движение. Полу-интеллигенция, которой ведомо было лишь полу-просвещение, была увлечена идеями, которые представлялись жалкими и разложившимися интеллигенции культурной и подлинно просвещенной. Русская революция произошла при очень разном возрасте и разном уровне сознания в русском обществе и народе, после долгого раскола и образования бездны между верхним и нижним слоем. И в революции провалился в разверзнувшуюся бездну народной стихии и высший культурный слой и средняя интеллигенция. Русская интеллигенция в течение столетия мечтала о революции и готовила ее, она боготворила народ и ждала часа, когда народ будет определять судьбы России, наивно веря, что это будет часом ее торжества. Но час революции оказался часом исторической смерти русской интеллигенции, концом для ее психического уклада и мирозерцания. И нет ничего более жалкого и смешного, как до сих пор поддерживаемый «левой» интеллигентской миф о святости февральской революции в отличие от мерзости революции октябрьской. В действительности есть одна революция в разных ее стадиях и революция октябрьская и есть настоящая народная революция в ее полном проявлении. Русская революция удалась, вопреки преобладающему мнению, в том единственном смысле, в каком удаются все большие революции. Она не осуществила никаких высоких идей свободы, равенства и братства, не осуществила той социальной правды, которой так страстно искали русские люди, и религиозные и не религиозные. Этого не осуществляет ни одна революция. Революция есть геологический процесс и катастрофическое передвижение пластов земли, смена социальных групп и классов, возвышение и приход к господству тех социальных слоев, которые были внизу, и низвержение и вытеснение из первых рядов жизни тех, которые были наверху. В этом отношении русская революция вполне удалась. Она призвала к господству в жизни, к строительству жизни народные слои, которые были угнетены, не были приобщены к культуре и не играли роли в жизни государства. Это есть процесс неотвратимый, я бы сказал космический. Его нельзя остановить, нельзя отрицать и лишь безумцы могут думать, что возможен возврат к старому соотношению социальных слоев и групп. В русской ре-

волюции рождается новая народная Россия, рождается в муках и преступлениях. Коммунизм есть преходящий и вторичный момент в этом процессе и он пытался привить свою антихристову идею темной народной стихии. Народный слой, выдвинутый геологическим переворотом в первые ряды жизни, принес с собой новый психический уклад, новую структуру души. В русской революции, как я не раз уже писал, образовался новый антропологический тип, не похожий ни на старый тип интеллигенции, ни на старый тип из народа. В типе этом есть своеобразный русский американизм, огромная энергия, воля к власти и строительству жизни, есть похоть жизни и большое любопытство к жизни, есть своеобразная цельность и отсутствие раздвоенности, культурная упрощенность, элементарность. В этом новом типе и новом слое кончается эпоха психологической утонченности, направленной на проблематику, эпоха усложнения субъективного мира. Так ныне говорят. Но забывают, что и в старом типе русской интеллигенции не было психологической утонченности и не происходило творческой работы мысли над проблемами философскими и религиозными. Ингилизм 60 годов остался неопределенным элементом старого типа интеллигенции. В России, в сущности, никогда не ценили творческой мысли и непонятно даже возникновение реакции против направления мысли, которое никогда не имело широкого успеха и влияния. Старая интеллигенция была создана самодержавием и она кончается с падением самодержавия. Образуется новая народная интеллигенция или полу-интеллигенция, реалистическая по своему складу, которой чужда и старая романтически-революционная интеллигенция и старый утонченно культурный наш слой. В этом новом народном слое, которому предстоит играть определяющую роль в государственном и хозяйственном строительстве России, происходит перерыв культурной традиции и варваризация русской культуры. Удивление и возмущение по поводу этой варваризации странно и не может быть оправдано. Такого рода варваризация есть неотвратимый процесс космического характера. И процесс этот имеет и свои положительные и свои отрицательные стороны. Потенции жизни требуют актуализации. Темная народная стихия с заключенными в ней противоположными возможностями не может быть распределена, она должна быть просветлена и подчинена высшим духовным началам.

Пореволюционное поколение с новым душевным укладом, выработанным в войне и революции, неизбежно несет с собой реакцию против всего дореволюционного прошлого, против всех идейных и духовных течений предшествующих революции. Дети обычно истребляют отцов, таков закон нашей греховной жизни во времени. Но в пореволюционном народном слое появились дети, не знающие своих отцов, — отцы их остались скрытыми в темной народной стихии. Эти дети не изменили никакой культурной традиции,

ибо ее не имеют и не знают. Врождаемые поколения отцов по поводу роковой смены поколений и образования нового психического уклада производят жалкое и бессильное впечатление. Вновь нарождающейся жизни, со всеми ее опасностями, нельзя противопоставлять старые идеи и настроения России господской и России интеллигентской. Интеллигентские стремления теряют смысл в новой пореволюционной России. В ней нет уже ни старой императорской России, дворянской, чиновничьей, кушеческой, мужицкой, ни старой революционной России, интеллигентской, разночинной в дореволюционном смысле слова. Более пет ни «интеллигенции», ни «парода», пет основной темы русского народничества XIX века. В 60 года прошлого века в малом размере происходил процесс прихода разночинца, который понизил уровень русской духовной культуры, породил русский нигилизм, выдвинул своих идеологов, подобных Чернышевскому и др. Этот слой разночинцев, слившись с каюнимися дворянами, кристаллизовался в тип революционной интеллигенции, проявлявшей большую жертвенность, но очень мало реалистической по своему укладу. Теперь аналогичный процесс происходит в грандиозных размерах при совершенно новых условиях и он приведет к кристаллизации совершенно новой народной интеллигенции, не революционной в старом смысле слова и не противоположающей уже себя народу. В народной интеллигенции не будет уже «лишних людей» и в ней будет ориентировка на «объективное», а не на «субъективное». Интеллигенция в старом смысле кончилась, ее безнечность и ее противоположение народу преодолены. И мы можем сейчас оценить черты героизма и жертвенности старой революционной интеллигенции. Слой пропедший через коммунизм в известной своей части вернется к православию и в нем укрепится национальное сознание. Но остается на веки веков духовная аристократия, избранные личности, противостоящие народному коллективу. Вопросы духовной аристократии не могут быть отменены никакими революциями и никакими реакциями в мире. Платон или Я. Вем остаются в силе и до наших дней и на долгие века останется в силе Достоевский. Россия и весь мир переходят к коллективистической эпохе, которую я называю «новым средневековьем», индивидуализм новой истории кончен. Но и в старом средневековье, не знавшем индивидуализма, была духовная аристократия, были избранные личности, посетители высшей культуры духа, было и «одиначество», как явление «индивидуальное», хотя и не было «одиначества», как явления «социального». С этим связана особая проблема: выдвинутая русской революцией.

Духовная культура по природе своей аристократична и иерархична. И потому вопрос об охранении и творчестве русской духовной культуры, о верности традициям русской религиозной мысли остается в силе и при

новом перераспределении социальных сил, при новой роли массового коллектива. Вопрос этот еще более обостряется в наше время и требует огромных духовных усилий от сохранившегося культурного слоя. Русские религиозные идеи и уования не теряют своего значения от смены поколений. Пора перестать смотреть на все с точки зрения смены десятилетий, как это обычно бывало в России. На многое нужно смотреть с точки зрения вечности. Дело Вл. Соловьева не умалится от того, что новое поколение перестанет им интересоваться и его любить. Русские религиозные мыслители привыкли к одиночеству и в прошлом. Шоклонение же смертоносному потоку времени есть идолопоклонство и ложь. Наши религиозные уования могут быть обращены к грядущему через головы современных и ближайших поколений. Есть основание думать, что поколение, выросшее на войне и революции, будет захвачено религиозно-церковной реакцией, что ему будет чужда религиозная проблематика. Старообрядческое и приходское православие будут стоять выше религиозного движения XIX и XX века, как более цельное. Богословие Митрополита Макария будет более цениться, чем богословие Хомякова, Бухарева, Вл. Соловьева и им подобным. Спрос будет главным образом на аскетическую святоотеческую литературу. Ложь и низость церковных реформ в советской России вызовет вражду ко всякому церковному реформизму. Мы вступаем в эпоху не только варваризации, но и духовной реакции обскурантизма который будет иметь и свое правое и свое левое выражение. Это очень понятно и связано с некоторым законом. Но поколение, охваченное эмоциональной реакцией, не может судить о значении проблем, поставленных поколениями предшествующими. Оно не может быть объективным, опыт его суженный и специфический. Это есть поколение или комсомольское, атеистически-материалистическое, или поколение церковно реакционное, старообрядческое, склонное к пафосу формальной ортодоксии и к обличению ересей, — две формы упрощения и нигилистического понижения уровня духовной культуры. Повторяю, духовная культура, религиозно-философская мысль — аристократичны, ныне же в разных формах происходит процесс демократизации. Наступают времена, когда из хаоса должен образоваться новый космос, а это всегда предполагает создание духовной аристократии. Демократия есть лишь один из путей к аристократии. Идущий на мир коллективизм несет с собой величайшие опасности. Механический коллектив, отрицающий человеческую личность, человеческий образ, есть царство антихриста, он торжествует в коммунизме. И предстоит трудная и долгая борьба против механического коллективизма во имя духа, во имя человека, во имя свободы. Эта борьба не может означать возврата к индивидуалистической эпохе. Она должна вестись во имя религиозного коллектива, в котором утверждается и дух, и человек, и свобода. Пророчество русской религиозной мысли будет иметь

огромное значение в этой духовной борьбе. То, что раскрывается в личностях пророческого типа, может казаться чуждым массам. Русские всегда были склонны отрицать истинный иерархизм, т. е. значение высшего для низшего. Иерархическое строение человеческого общества и культуры и означает, что происходящее в верхнем иерархическом слое имеет значение для того, что происходит в нижнем слое, хотя бы это значение было неприметно и не осознано. Органическая эпоха старого средневековья была иерархична и предполагала не только существование иерархии церковной и государственной, но и иерархии духа. Так должно быть и в эпоху нового средневековья, без чего оно превратится в антихристов механический коллективизм. Романтизм небольших культурных групп кончился и наступает эпоха религиозного реализма (не классицизма), ориентированного на объективных духовных реальностях. Христианство вступает в эпоху новой духовности, которая и будет эпохой подлинных реализаций. На ряду с этим растет поколение, которое интересуется главным образом техникой и внешними условиями жизни. Но интересы масс никогда не были и не будут критерием истины. В жизни человеческих масс искание Царства Божьего всегда перемешивалось с исканием царства князя мира сего. Но все силы нашего духа должны быть направлены на искание Царства Божьего, на различение духов. Этому исканию и этому различению помогает пророческий дух русской религиозной мысли.

Николай Бердяев

ПО ПОВОДУ ДВУХ ПОСЛЕДУЮЩИХ СТАТЕЙ И ПИСЬМА А. З. ШТЕЙНБЕРГА

В настоящее время в русском сознании целый ряд проблем перемещается в новую плоскость и получает новую постановку и новое освещение. К числу их принадлежит и еврейская проблема. До последнего времени она или понималась, как проблема расовая, или совершенно исчезала из поля зрения. Она исчезала, поскольку еврейский вопрос сводили к вопросу о политическом равноправии евреев, т. е. очевидно, что равноправие евреев в еврейской проблеме, как таковой, имеет лишь производное значение, поскольку в борьбе с ним отражается отдельность евреев от других народов. Что же касается до расового истолкования проблемы, сменившего прежнее религиозное ее понимание, то оно все более и более отходит в прошлое и по нынешним временам представляется в высокой степени бесплодным и устаревшим.

Русская современность выдвигает в еврейской проблеме три главных средоточия.

В связи с оживлением религиозной метафизики, и у христиан и у самих евреев возродилось сознание религиозно-метафизического значения, присущего и еврейству и еврейской истории. И невозможно ныне ставить еврейскую проблему, минуя эту категорию.

Вторым средоточием еврейской проблемы в ее постановке русскою современностью является историческая сторона. Сознвая себя на грани нового исторического цикла, не частного-европейского, а общечеловеческого, присутствуя при крушении старых и нарождении новых культур, находясь в процессе Русской революции, у одного из главных оча-

гов нового, — мы не можем уже не ставить вопросов об отношении еврейства к истории и ее идеалам и о возможном и действительном месте его в историческом процессе и, в частности, в русском историческом процессе. Полагаем, что так же должны думать и вникающие в смысл происходящего евреи.

Наконец, если переживаемая нами эпоха впервые со всею остротой не только ставит, но и осознает проблему социальную, — и еврейский вопрос обнаруживает третье свое, «социальное» средсточие.

Антисемитизм уже давно пользовался «расовыми» аргументами только по инерции и недостаточной своей сознательности, или — как прикрытием и мотивом своих социальных тенденций. Еврейство фактически стало социальной категорией и «жид» — синонимом или капиталиста или революционер-интернационалиста. И опять таки невозможно устранить эту сторону вопроса; более того — ее жизненно необходимо выдвинуть и поставить со всею остротой и с полнотой, которая бы позволяла учитывать и еврейство, не характеризующееся указанными двумя социальными категориями.

Наша задача отнюдь не в исчерпывающем и окончательном решении еврейского вопроса: было бы странно притязать на что либо подобное. Но мы считаем необходимым этот вопрос поставить и, пренебрегая вредным, более всего для самих евреев вредным его замалчиванием и болезненною гипертрофиею некоторых, сосредоточить на нем подобающее ему внимание.

Редакция

РОССИЯ И ЕВРЕИ

I

Довольно затруднительно упомянуть в заглавии о евреях и не встретиться с обвинением в антисемитизме, притом — сразу с двух сторон: со стороны евреев и со стороны русских. В самом деле, среди разорвавших или надорвавших свою связь с еврейством, как религиозно-культурным целым, евреев, среди евреев ассимилирующихся и ассимилируемых мы наталкиваемся на чрезвычайно обостренное и болезненное чувство стыда за свое еврейское происхождение. Конечно, они сами будут это решительно отвергать, по факта опровергнуть нельзя, хотя бы и не все хотели его видеть. Мне стыдно за стыдящихся своего еврейства евреев, как должно быть стыдно за них и всякому хорошему еврею: но тут ничего не поделаешь. По человечеству надо войти в их положение, т. е. в положение стыдящихся своего еврейского происхождения.

Они ассимилируются, хотя и не до конца, т. е. не сливаясь всецело с окружающей их национальной культурой и не становясь ее органическими клетками. Они оставляют и даже отвергают свою прежнюю еврейскую культуру ради культуры «общечеловеческой». Само собой разумеется, что есть евреи ассимилированные и вполне, т. е. переродившиеся из евреев во французов, немцев, русских всецело и до конца. Таких евреев нельзя уже и называть евреями, хотя бы они и носили еврейские фамилии и отличались еврейскими чертами своей внешности, и не о них я сейчас говорю. В применении к ним не может и не должно быть никакого «еврейского вопроса». Но этот тип сравнительно редок и существование его связано с большими трудностями *). Мы же говорим о дру-

*) Одним из существенных признаков такого вполне ассимилированного еврея служит искреннее принятие им другой религии. С религиозной точки зрения для настоящего еврея принятие им христианства не может быть только индивидуальным. Ведь это значит, что пришел обетованный прежде всего еврей-

гом типе (именно о типе, а не о евреях индивидуумах и не о какой то совокупности их, ибо индивидуум всегда выражает тип «более или менее», может выражать в себе, разнообразно сливая их, разные типы и тип не может быть отождествляем с определенной внешне группой), о типе не до конца ассимилирующегося еврея, ассимилирующегося, не ассимилированного, о типе «еврея на перепутье».

Ассимилирующийся еврей должен более или менее отчетливо сознавать, что есть некоторое внутреннее противоречие в замене религиозно-национальной культуры еврейства какою-нибудь ограниченно-национальной культурой, которая чаще всего не обладает свойственно еврейству идеею универсализма, особой предизбранности, первенствующего положения среди народов мира, мессианства и мессиянства. Он может обмануться и принять внешний размах и силу, империализм или капитализм, данной национальной культуры за ее универсальное значение. Но по существу он остается чуждым всему частному и национально-ограниченному и отрицает все национальное, именно как ограниченное и частное. Перестать быть евреем для того, чтобы стать французом, немцем или русским, значит для него променять, подобно Исаву, первородство на чечевичную похлебку. И как сочетать отказ от исключительного значения еврейского народа с признанием того, что пришел Мессия, который должен прийти прежде всего для народа еврейского? Преодолеть родное еврейство и стать националистом в среде другого народа, отвергнуть еврейского Мессию и признать Мессию пришедшего для других... да, это ужаснейшая, не находящая своего катарсиса (разрешения) трагедия. Уж лучше о ней не думать, лучше чем-нибудь ее заглушить! Она и действительно заглушается, если еврейство променяется на «общечеловеческую» культуру и еврейская религия — на религию универсальную. К несчастью, понятия «общечеловеческого» и «универсального» в этом случае являются понятиями мнимыми и даже не соответствующими универсализму истинного, подлинного еврейства.

Вот почему ассимилирующийся и отрывающийся от своего народа еврей неизбежно становится абстрактным космополитом. Он

с ко му народу Мессия и что пришел он не для отдельных индивидуумов, а для всего еврейского народа. Потому обращающийся в христианство еврей должен остаться обращенным к своему народу, как к нему посланный Христом ученик и апостол. Он должен уповать на еврейскую христианскую церковь, а не растворяться в «эллинской» (Слова ап. Павла Гал. 3, 27, см. дальше — обычно толкуются неправильно: национально-культурных особенностей и ценности их ая. Павел не отвергал). Конечно, есть еще и евреи, лишь «случайно» рожденные в еврействе, а по существу природные христиане. Для них мыслим и естественен даже только индивидуальный переход. — Аналогичным образом надо понимать и чисто-культурный переход еврея от еврейской культуры к одной из христианских.

не находит себе места ни в одном народе, и остается в пространстве между нациями, интернационалист. Он исповедует не национальные идеалы, которые кажутся ему ограниченными и частными, но идеалы «общечеловеческие», которые вне своих национальных индивидуаций абстрактны, безжизненны и вредоносны. В политике он склоняется к идеям отвлеченного равенства и отвлеченной свободы, т. е. делается демократом, к тому же, по отечеству связан с конкретной и потому всегда национальной действительностью и по свойству своего ума, радикальным демократом. В сфере проблем политико-социальных он превращается в социалиста, к тому же в наиболее бесстрашного по своей последовательности и наиболее систематического, т. е. в «паучьего» социалиста и коммуниста. Только этим путем может он сохранить остатки своего национального еврейского универсализма и своей национальной универсалистической религии, хотя и не без существенного искажения того и другой. Нет ни малейших оснований понимать мою мысль так, будто ассимилирующийся еврей всегда и везде до конца осуществляет внутреннюю диалектику своей природы, будто он, например, обязательно делается явным и сознательным врагом всего национального. Он может допускать и признавать национальное, даже ревновать лаврам лорда Виконфильда. Но, если он последователен, он приемлет национальное, как нечто вторичное, несущественное, как некоторую, может быть — и неизбежную, но не безусловно ценную акциденцию. Во всяком случае, он склонен понимать национальное в отрыве от религии, подставляя на ее место расу или секуляризованную культуру, государственность или что-нибудь подобное. Важно, что общечеловеческая культура предносится ему не как симфоническое единство частных и национальных культур. Ведь такое единство по необходимости иерархично и первое место в нем для всякого данного момента (да и вообще) должно принадлежать какой-нибудь одной национальной культуре. А легко ли еврею отречься от веры в вечное первенство культуры еврейской? Не даром же даже разрывавшие с еврейским народом евреи с особым вниманием относятся к успехам именно евреев, говорят, часто не без высокомерия, об одаренности еврейского народа, создают репутацию ученым, литераторам, художникам из евреев. В России приходилось за годы революции встречаться с такими фактами, что еврей-христианин, резко враждебный всякой революции и всякому социализму, не мог скрыть своего удовольствия при виде талантов и успехов еврея Троцкого. Говорю не в осуждение, тем более, что и сам считаю Троцкого человеком талантливым, а в объяснение, и не считаю нужным скрывать добросовестно и беспристрастно наблюдаемые мною факты.

Итак, ассимилирующийся еврей по существу своему интернациона-

листочек и абстрактен. В этом последняя связь его с еврейством, которое самого не интернационалистично и не абстрактно. Порвав эту связь, он теряет свою специфичность и растворяется в мире чуждой ему культуры, иногда — становится ее живою клеточкою. Именно чужеродностью ассимилирующегося еврея всякой органической и потому национальной культуре объясняется тот факт, что в ней евреям принадлежат лишь вторые и третьи места. Ни в философии (за исключением может быть Спинозы), ни в науке, ни в искусстве евреям руководящей роли не принадлежало. Это не свидетельство против одаренности еврейского народа, ибо из него выходили древние пророки, в его среде появилась Библия и его гений отразился в Каббале. Но еврей, как и человек всякой другой культуры, может создавать великое и оригинальное, только в сфере своей же культуры, а никак не в отрыве от нее.

Интернационализм и абстрактность существенно противоречат духу всякой живой органической культуры. Они возможны, как страшные призраки, только на почве ее разложения. Они должны наталкиваться на сопротивление со стороны здоровых ее элементов тем более решительное, чем здоровее культура. (Пропу читателя не передергивать и не приписывать мне призывов к погромам). Да, ведь и сами ассимилирующиеся евреи должны быть после всего сказанного нами поняты, как продукты разлагающейся периферии еврейской культуры. (Говорю не «еврейской культуры», а «ее периферии», ибо самую еврейскую культуру считаю живою и органичною и умею ценить ее не менее, чем ценят ее ассимилирующиеся). Вот эта то вечная взаимная борьба, иногда глухая, иногда явная, между здоровыми элементами культуры и ассимилирующимися евреями и объясняет, почему такие евреи чувствуют себя всегда обиженными, угнетенными, почему они всегда насторожены и болезненно чувствительны, почему волнуются только услышав слово «еврей». Не легко вечно оставаться на вторых местах и еще чувствовать объективную, но часто конкретно неуловимую, враждебность к себе со стороны «акциденций» общечеловеческой культуры. Тут и революционером сделаешься. А еврей ассимилирующийся и без того по самой природе своей — революционер. Ибо он — враг органической национальной культуры, которая ему мешает и его теснит, и естественный союзник разлагающих ее «революционных» процессов. Ибо он еще сохранил в себе пламенный, устремленный к последнему и абсолютному, ни перед чем не останавливающийся религиозный порыв еврейского народа, закованную в алмазные цепи тончайшей силлогистики расплавленную стихию. Принято объяснять революционность рассматриваемого типа евреев внешними условиями: гонениями, ограничениями, погро-

мами и т. д. Но все это лишь следствия и внешние оказательства указываемого нами основного факта.

Начав с объяснения, почему заглавие нашей статьи подозрительно для многих евреев, мы не объяснили еще, почему оно подозрительно и для многих русских. Почему и им употребление слова «еврей» часто кажется признаком «антисемитизма»? почему и их оно, во всяком случае, настораживает? — Русский человек живет под ужасным гнетом впечатлений от активного, грубого и чревного антисемитизма, который нашел себе достаточно отвратительное выражение и в погромах, и в «кровавом навете», и в атмосфере мероприятий и в самих мероприятиях старого русского правительства. Правда, волна антисемитизма началась не в центре России, а в сфере, либо входившей в пределы католической Польши, либо католически-польскими влияниями обусловленной. Но это — плохое утешение, тем более, что любители сошлются на черту оседлости. Как бы то ни было, русский человек стеснен в свободе суждения, ибо он не в силах отделаться — и хорошо, что не в силах! — от чувства глупого стыда за многое в нашем недавнем прошлом. Вместе с тем он более или менее смутно сознает, иногда даже в самом себе, враждебность его национальной русской стихии к еврею-космополиту и к тому же не думает, что не всякий еврей относится к этому типу. Он сознает далее второстепенное положение еврея (еврея-космополита) в развитии русской культуры, положение его, как «русского второго разряда». Чувство справедливости возмущается в нем, тем с большею силою, чѣм меньше он осмысляет факт. Это чувство делает его беззащитным перед «еврейским общественным мнением» и неспособным правильно поставить и разрешить еврейский вопрос или, вернее, еврейские вопросы.

2

Проведем прежде всего некоторые различения, выше уже намеченные. Мы различаем: 1) религиозно-национальное и религиозно-культурное еврейство, еврейский и иудейский народ, который составляет одно и единое культурно-религиозное целое, несмотря на то, что рассеян и разделен по разным культурам и народам и в пределах каждой или каждого из них образует или может образовывать частное и специфическое целое, и 2) периферию еврейства, которая, отрываясь от своего народа, своей религии и культуры, денационализируется и ассимилируется: а) среди этой периферии — а) евреев, совершенно ассимилированных тою либо иною национальной культурою и ставших живыми и органическими ее индивидуальностями, и б) евреев интернационалистов по существу и революционеров по природе.

Вот об этом последнем типе евреев (2 б) мы до сих пор и говорили. В отношениях к нему один из источников современного антисемитизма, по признанию того, что он существует, описание отличительных его черт и попытка раскрыть его внутреннюю диалектику, даже оценка его с точки зрения религиозных и культурных ценностей являются не антисемитизмом, а научно-философскими познавательными процессами. Научное познание не может быть запрещаемо и опорочиваемо на том основании, что приходит к выводам, для нервозных особ неприятным. Хотя это из всего сказанного и вполне ясно, я считаю нужным настоятельно указать, что, анализируя и оценивая указанный тип, говорю не о всех типах еврея, не о «еврее вообще» и не о всех евреях. Если оценка моя оказывается неблагоприятной и неприятной, я столь же не считаю себя врагом и хулителем евреев, сколь не считаю себя врагом и хулителем русских, когда осуждаю еврейские погромы и коммунистическую чека (конечно и — великую чека и коммунизм; к сожалению, приемы «демократической» полемики вынуждают к подобным стилистически и по существу излишним оговоркам). Ведь нельзя же, в самом деле, считать всех евреев святыми, мудрыми и духовно здоровыми.

Еще одно замечание. — Говорю я об известном социальном и психологическом типе. Такой тип всегда есть некоторый идеальный синтез реальных черт, выражающий и их самих и их реальную диалектическую связь, но эмпирически воплощающийся лишь в некоторых к нему приближениях. Таким образом тип никогда не находит себе вполне адекватного выражения в какомнибудь одном индивидууме; но одни индивидуумы более или менее ясно выражают его структуру и диалектику, другие — отдельные его черты. Кроме того, он сказывается и в общих, «коллективно-социальных» тенденциях развития. Эмпирически в одном и том же индивидууме часто происходит скрещение разных типов. И конечно, в жизни дан целый ряд неумовимых переходов от религиозного еврея, как живой индивидуации еврейского народа, к еврею ассимилирующемуся и к еврею, переродившемуся в живую индивидуацию не-еврейской национальной культуры. Но это не значит, что типа нет и что он не соответствует определенной социально-психологической группе*).

Тип ассимилирующегося еврея определяется идеологиею абстрактного космополитизма или интернационализма, индивидуалистическими тенденциями в сфере политических и социальных проблем (демократизмом, социализмом, коммунизмом), а к т п в о с т ь ю,

*) Теоретическое обоснование этого см. в моей «Философии истории», Берлин 1923, а опыты исторического применения в моих исторических работах.

направленною на абстрактные и предельные идеалы и не знающею границ, т. е. утопизмом и революционностью, а потому нигилистическою разрушительностью. Все эти черты, характерные, и даже часто в указанном сочетании характерные не только для еврея, у еврея специфически окрашены и индивидуализированы его «прошлым» — его происхождением и «промежуточностью». Ибо он уже не еврей, но еще и не «не-еврей», а некое промежуточное существо, «культурная амфибия», почему его одинаково обижает и то, когда его называют евреем, и то, когда его евреем не считают. (Прежде чем придирается к этой характеристике и победоносно отвергать отличие евреев интернационалистов и революционеров от интернационалистов и революционеров не еврейского происхождения, советую читателю перечитать §1, а еще лучше — дочитать статью до конца). В религиозности своей (а он не всегда явно и сознательно религиозен) ассимилирующийся еврей универсалистичен, сродству католичество, и материалистичен, в материализм искажая конкретность еврейской религии. Этот тип является врагом всякой национальной органической культуры (в том числе и еврейской). Ему чужда и непонятна идея соборности, раскрываемая Православием, но укорененная в религиозном сознании еврейства («Израиль», *Kahal*), и ее-то он и искажает в идею абстрактного универсализма. Этот тип не опасен для здоровой культуры и в здоровой культуре не действителен. Но лишь только культура начинает заболеть или разлагаться, как он быстро просачивается в образующиеся трещины, сливается с продуктами ее распада и ферментами ее разложения, ускоряет темп процесса, специфически его окрашивает и становится уже реальной опасностью.

В XVIII-м веке европейская культура вступила в период индивидуалистического распада. Это сказалось, между прочим, в расцвете рационалистически-демократических идей (немного позже — капитализма) и утопического, сначала даже явно религиозного, социализма. Здесь именно и проявилась активность рассматриваемого нами типа. Отрываясь от еврейства, ассимилирующиеся евреи стали широкими волнами вливаться в европейскую культуру. Они сливались с европейским капиталистическим миром, его радикализируя, и, с другой стороны, с европейскими демократическими, а еще более — социалистическими течениями. Не они их вызывали к жизни, но они, в полном соответствии с тенденциями этих течений, способствовали тому, что эти течения становились все более радикальными, революционными, абстрактными и материалистическими (ибо это одно и то же, абстрактность и материализм). Так новая фаза европейского социализма связалась с еврейскими именами и еврейскими чертами. Он утратил прежнюю раскрепощенность и прекраснородушие, сделавшись сложною, талмудически разрабатываемою

системой и незаконно монополизировав эпитет «научного», и, став боевою и революционной доктриной, превратился в интернациональное движение и универсалистическую абстрактную религию. Произошел осмос продуктов распада двух культур: европейской и еврейской. Какова тут доля вредного влияния со стороны каждого из элементов, сказать, разумеется, очень трудно и даже совсем невозможно без тщательных специальных изысканий. Но для них условия до сих пор крайне неблагоприятны, так как господствуют страсти и пристрастия: у одних стремление во всем обвинить евреев, у других стремление их совершенно обелить. Мы ограничиваемся констатированием общего факта, напоминая, что наша задача не в лечении нервно больных.

Вполне понятно, что ассимилирующиеся евреи сыграли свою роль, хотя отнюдь не основополагающую, и во вредном для русской культуре процессе чрезмерной европеизации. К тому же и европеизм XIX в. не свободен, как мы видели, от влияния этих евреев. Коммунизм — только зрелый плод марксизма, освоенный и переработанный исконно русскою стихиею большевизма. Интернационализм и материализм русской коммунистической революции, ее мировой размах, ее революционный пафос слишком созвучны и соприсродны основным тенденциям денационализированных евреев, чтобы не сделаться для них центрами притяжения, призывными огнями, о которых и суждено им было обжечь себе крылья. Конечно, необходимо покончить с глупою сказкою (или с новым «кровавым наветом» — все меняет свои формы, даже клевета), будто евреи выдумали и осуществили русскую революцию. Надо быть очень необразованным исторически человеком и слишком презирать русский народ, чтобы думать, будто евреи могли разрушить русское государство. — Историсофия, достойная атамана Краснова, и, кажется, позаимствованная им у Дюма отца, который тоже обвинял в устройстве французской революции графа Калиостро! — Но денационализированные евреи участвовали в русской революции и участвовали в ней в силу самой природы их. Они стали отходить от нее (в лице оппозиции в обоих ее флангах) лишь теперь, вместе с переходом ее к национальной фазе.

И для Европы и для России суть дела, разумеется, не в каком то фантастическом еврейском заговоре и не в факте участия евреев, а в самих процессах разложения, охвативших европейскую культуру и европеизованную русскую государственность. Евреи оказались лишь попутчиками, сошедшими со своего перепутья. Они влияли в процесс. Может быть, они даже обострили его и ускорили его темп, но, во всяком случае, значение их безмерно преувеличено. Не будь процессов разложения, они ничего бы не могли сделать. И несчастье России совсем не в денационализированном еврействе, а в тех условиях, благодаря которым и оно могло

оказаться действенным. Потому так и страшны подымающиеся в России волны нового антисемитизма, что не столько действительно вредные, сколько говорливые и суетливые попутчики революции могут оказаться искупительною жертвою. И не только они. — Разыгравшаяся стихия, поглотив их, обрушится и на еврейский народ, уже ни в чем не повинный, так же отрицающий отпавших от него, как и мы их отрицаем. И по нашему твердому убеждению, волны антисемитизма опасны не только для евреев. Они являются грозным испытанием для самого русского народа. Им надо противопоставить не только религиозно-правственную и правовую идею, но и трезвый национальный интерес, ибо и преступление народа безнаказанным не остается.

Здесь, впрочем, мы заняты не этою практическою проблемою, а вопросом более общим, хотя с нею теснейшим образом и связанным. — Мы стоим на почве органического понимания культуры, признаем только реальные и конкретные культуры, а общечеловеческую понимаем как реально-конкретное и соборное единство (многоединство) частных. Поэтому денационализующееся и ассимилирующееся еврейство — наш вечный враг, с которым мы должны бороться так же, как оно борется с нашими национально-культурными ценностями. Это — борьба неустрашимая и необходимая. Какие же наилучшие способы и формы борьбы?

Побеждает сильнейший; и первое условие победы — самоусиление и саморазвитие. Без этого условия не помогут никакие скорпионы; при выполнении его скорпионы непухнут. Проникнемся, действительно проникнемся сознанием абсолютной, «православной» обоснованности нашей культуры, сознанием ее единства, ее цельности и органичности. Попробуем целостно ее осуществить. Тогда не будет в ней процессов внутреннего разложения, не будет распадов и трещин, точек приложения для чьей либо разрушительной деятельности, сознательной или бессознательной. Тогда не опасны будут ни материализм, ни интернационализм, ни социализм, ни все прочие подрывные идеи и гипотезы. Их просто не будет, как действенных сил разложения, и у денационализированного еврейства окажется отпятою почва для вредной деятельности, вернее — для соучастия во вредной деятельности.

Конечно, здоровая государственность предполагает активную борьбу с культурно-вредными течениями. Такая борьба вестись должна, и она будет вестись. Но ведь мы установили, что губительные и отенци и ассимилирующегося еврейства становятся действительными, актуальными не сами по себе и из себя, а только при реальной наличности одnorodных им тенденций в самой культуре. В реальном вредном для культуры течении уже произошел осмос еврейского с национальным, и с ним, этим течением, приходится бо-

реться как с целым. Оно не будет уничтожено тем, что доступ в него евреям будет закрыт, если бы даже такая фантастическая идея относилась к области осуществимого. От этого оно не зачахнет, ибо не одними же евреями оно питается. Так борьба с денационализированным еврейством может быть только косвенной и опосредствованной.

Но ведь «тип» все таки вреден, хотя бы угрозой актуализации своих потенций, и какая то борьба с ним нужна. Пускай культура здорова и вырабатывает против него здоровые реакции всего своего организма. Она всегда может заболеть, и тогда сразу же подвергнется усугубленной опасности. Разумеется, борьба, честная борьба нужна. Но как она возможна? как бороться с потенциями? и как бороться с «типом»? Эмпирически его нельзя отождествить ни с некоторою определенной категорией людей, ни, тем более, с конкретными индивидуумами. Он практически, как объект прямого воздействия, неуловим. (Прошу читателя не приписывать мне в данном случае чувств сожаления). Ни «черта оседлости», ни особое, хотя бы и самое детальное законодательство о евреях, ни самый неограниченный административный произвол здесь не помогут. Все это окажется сетью, чрез которую пройдут самые большие рыбы и в которой погибнут самые маленькине. С другой стороны, все это привьет самой государственности опаснейший яд бесправия и произвола и в конце концов доведет ее до гибели, ибо государство может длительно существовать только как государство справедливости и правды и не может быть таковым, действуя несправедливо. А какая уже тут справедливость, когда караются потенции, да еще предполагаемые, да еще определяемые по внешним признакам? Сделать же глубоким сердцеведом всякого миллионерско-го не в силах никакое государство. Какая там справедливость, когда, поневоле определяя врагов по признаку происхождения, делают своим врагом и преследуют не вредный тип, а весь еврейский народ, который и сам его своим законным ребенком не считает!

Остается, значит, только косвенный и опосредствованный метод борьбы. И он, на самом деле, существует. — Если правда, что сам еврейский народ вовсе не тождественен с продуктами распада своей периферии и сам не считает денационализированных евреев истинными евреями, если сожителство данной культуры с этим народом никакой опасности ее развитию не представляет, а я лично во всем этом глубоко убежден, — есть простой и положительный выход. Именно, надо помочь и еврейскому народу в его борьбе с разложением его периферии, помочь путем содействия его религиозно-культурному сохранению и развитию, не механически отсекая от него периферию (это невозмож-

но), а ставя в благоприятные условия развитие и одлинного его ядра. Странным образом религиозная нетерпимость христианских государств мотивировала борьбу с религиозным еврейством, способствуя в нем процессам распада и делая его из союзника врагом, но питала действительного врага — еврейство отрывающееся от своей религии и культуры. Но и сейчас еще этот враг — общий враг и еврейства и христианства.

3.

Считая религиозно-культурный еврейский народ нашим естественным союзником в борьбе с его денационализирующейся и ассимилирующейся, разлагающейся периферией, я в то же самое время не признаю возможным резкое их разграничение. Грань проходит не между социально-культурными группами и даже не между отдельными людьми, хотя среди них и встречаются довольно яркие представители того либо иного типа, но — внутри всякого индивидуума. Разлагающееся еврейство не только «поверхностная болезнь» еврейского народа, но в известной мере и его внутренняя болезнь, в здоровом, но внешне не определяемом ядре его им преодолеваемая. И если я признаю существенным признаком еврейского народа его религиозность, а наибольшую полноту ее усматриваю в том, что называется еврейскою религиею в самом точном и строгом смысле слова, я не склонен и здесь проводить слишком резкую грань. Еврей, скептически и даже отрицательно относящийся к вере отцов, еврей, забывший ритуализм и весь быт еврейского народа, еврей сознательно ни во что не верующий, — все же может быть по существу своему религиозным. Часто он извратит свою еврейскую религию в плоскую религию человечества, если в не менее плоскую религию разума. С годами и в нем может заговорить еврейская душа, и окольными путями он направится к вере отцов, подойдет к ней и только не всегда ее узнает. А это значит, что и прежде не совсем угасал в его душе огонь веры, что он всегда был, хотя бы и сам того не сознавая, религиозным евреем. Да и еврейскую периферию можно понять, только поняв извращаемую ею, но еще не угасшую в ней религиозность.

Мы говорим о единстве, целостности, органичности и своеобразии еврейской культуры, именно ею определяя еврейский народ. Но как раз еврейская культура — и в этом величайшее ее достоинство и значение — насквозь религиозна, от религии не отделима. Значит, и она, культура, не исчезает вполне вместе с движением еврея от центра еврейства к его периферии, каким бы извращениям она ни подверга-

дась. Да это и само по себе ясно для всякого внимательного наблюдателя, много очевиднее, чем религиозность всякого еврея. «Солидарность» евреев, которая сохраняется, несмотря на тяжчайшие испытания и которая устыжает или возмущает другие народы, является живым свидетельством в пользу единства еврейской культуры, и единства религиозного. Ведь надо же, наконец, понять, что это не простое единство единоплеменников, а единство детей Авраамовых, кровное единство народа, избранного Богом, носящего на теле своем знамение вечного завета с Богом. Это — Богом освященное и скрепленное кровное единство. Оно сильнее, чем всякое натуральное единство, и оно переживается евреем глубже, чем переживает единство всего «рода христианского» современный христианин, об этом единстве ныне почти забытый.

Так мы принципиально отказываемся от проведения каких либо резких разграничительных линий и не считаем таковыми ни соблюдение закона, ни религиозность, ни паспорт. Но отсюда отнюдь не вытекает отказ от различий, от определения разных типов и от их оценки. Я различаю периферию и ядро еврейского народа и говорю об этом ядре, как о самом «еврейском народе» в его наибольшей эмпирической раскрытости и здоровьи. В недостаточном различении между ним и его периферией и коренится, на мой взгляд, одно из самых опасных зол всякого антисемитизма, вовсе, конечно, его не оправдывающее.

Еврейский народ наш естественный «союзник» в борьбе с его «периферией». И действительно, преодолевая, выправляя и всасывая ее в себя во имя собственного своего религиозно-культурного идеала, еврейский народ избавляет нашу культуру от вечно предстоящей ей потенциальной опасности. С другой стороны, и мы, путем нашего саморазвития, не допуская того, чтобы эта периферия актуализировалась, помогаем еврейскому народу в его борьбе, а, всемерно содействуя его органическому и нормальному саморазвитию, уничтожаем эту опасность в самом ее корне.

Однако, еврейский народ не только наш союзник, но и наш противник. Еврейство и христианство противостоят друг другу, как притягивающие на единственную истинность своего учения, хотя христианство и уповает на то, что все народы (в том числе и евреи) обратятся ко Христу, а еврейский народ, отрицая явление Мессии, верит лишь в победу еврейства, как в первенствующее его положение среди других все-же спасающих людей религий, и чуждается прозелитизма. Еврейский народ противостоит христианским народам более, чем любая из иных религий. Еврейство связано с христианством одним Мессией, который к евреям пришел и которого они отвергают. Мы признаем Иисуса Христа, Мессию и Богочеловека, который по человечеству кровно связан с еврейским народом и который прежде всего

пришел к чадам дома Израилева и который нас сделал новым Израилем, Израилем духовным (Гал. 3, 26-29; 6, 15 сл.; Рим. 2, 28 сл.). Как же Израиль по плоти отделен от Израиля по духу? Неужели же два Израиля? Нет: или мы, христиане, — избранный народ Божий, Израиль, или — еврей*). Этот факт в современном европейском сознании затемнен тем, что западное христианство отпало от Православия и распалось на ряд исповеданий и сект. Таким образом ослабело сознание единой истинной веры, «единого рода христианского», — и вместе с ростом неверия, религий человечества и разных теософий и вместе с усиленным взаимообщением разных религий — христианство стало восприниматься, как одна из них. Наступила эпоха релятивизма, внешне устранившего, но не преодолевшего антисемитические тенденции, которые были ослаблены и тем, что ослабели органические силы культуры, а симптомы ее упадка принимались за ее идеалы**). Тем не менее соперничество существует и должно прежде всего быть осознанным. И заметим еще одно: западное христианство само интернационально и отвлеченно, а религиозно-культурное еврейство конкретно-национально, этим одинаково отличаясь и от него и от своей собственной периферии.

Существенно по иному должно, на мой взгляд, обстоять дело в России-Евразии. — Православие глубоко национально, но и возвышается над ограниченностью всякой отдельной национальности, будучи самым и единственным вседенским христианством. Православная Церковь есть соборное единство всех православных национальных церквей,

*) Религиозное соперничество с евреями, будучи неправильно переносимым в сферу отношений к еврейской периферии, приводит к чудовищным выводам. — Исходя из религиозного (!) упования еврейского народа (!) на победу его веры, приписывают это упование ассимилирующемуся (т. е. отрекающемуся от еврейского народа!) еврейству; и, опознавая интернационализм и материализм второго, приписывают их (еще с меньшим основанием) религиозному еврейскому народу, как стремление к «власти над миром». Здесь, в этой элементарной ошибке, — главный источник бредовых идей о «еврейском заговоре», «сионских мудрецах», «кидомасонах» и т. п. Помогают же ошибке указанное нами религиозно-культурное единство евреев, отъединяющее и объединяющее их и способствующее «однородным реакциям», своеобразному автоматизму, и некоторые черты самой еврейской религии, особенно — ее конкретность и связанность со всею еврейскою культурою.

***) Мы считаем «антисемитизм» одним из самых отрицательных явлений. Но возьмем его как симптоматический факт. Тогда окажется, что ослабление его в современной Европе — признак ее совершенствования, а упадка европейской культуры. Его наличие в России, наоборот, свидетельствует о здоровьи русской культуры. Там же, где есть здоровье, есть возможность действительно преодолеть антииудаизм, а не просто о нем забыть. Вот примечание, очень благодарное для клеветников.

среди которых есть и первенствующая, уважаем — русская. Поэтому Православие одинаково чужды и западный интернационализм и западный (католический) прозелитизм. Оно не стремится к тому, чтобы римское католичество или германское протестанство вошли в одну из уже существующих православных церквей, но к тому, чтобы, отметая только свои заблуждения, они восстали, как римская и германская православные церкви, в соборном единстве Церкви Православной являя многообразную плетку Тела Христова. Но, с другой стороны, Православие и не предоставляет, подобно еврейству, иные веры и иные исповедания их собственной участи; активно, хотя путем любви, а не путем принуждения, оно стремится к тому, чтобы и они, оставаясь собою, из себя самих свободно стали православными*).

Так и в отношении к народу еврейскому. Он — исконный и вечный враг Православия. Но нам сказано: «любите врагов наших», и у нас нет и не должно быть другого средства борьбы с ним, кроме любви. А любовь не внутреннее чувство, не бездеятельное прекраснотушие, а во вне проявляющаяся действительная сила. Признак истинной любви в том, что она активна и плодотворна, в том, что она бескорыстно стремится к благу любимого. В чем же благо еврейского народа, как не в обращении его ко Христу? Православие и стремится к тому, чтобы еврейский народ обратился в Православие, но свободно и себя сохраняя. Идеалом Православия должен быть, по моему разумению, еврейский народ, как православная еврейская церковь, дабы отдельные, разрозненные обращающиеся ко Христу евреи в Православной Церкви нашли, наконец, и эмпирически свой еврейский народ, от коего ради Христа они оторвались. Последняя цель не в обращении отдельных евреев, отнюдь не в том, чтобы свести такими обращениями на нет еврейский народ, но — в обращении самого ветхого Израиля. «Многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом» (Мф. 8, 11), и из камней может Бог создать чад Авраамовых, — но — «Я послал, сказал Иисус, только к погибшим овцам дома Израилева» (М. 15, 24); учеников же Своих Он наставлял: «идите, папаше к погибшим овцам дома Израилева» (Мф. 10, 6). Полагаем, что завет Христа и к нам относится и что «жесточение произошло в Израиле отчасти», до времени (Рим. 11, 25), и, по слову апостола (Рим. 11, 26), надеемся, что «весь Израиль

*) Указания на проявлявшиеся и у православных народов попытки насильственного в самом широком смысле этого слова обращения иноверных и инославных противоречат существу Православия и не являются актами Церкви, которая свята и к мерам внешнего принуждения не прибегает. Насильные всегда грех, грех же свойственен человеку, хотя бы и иерарху церковному, но не Церкви.

спасется», т. е. станет народом — особою церковью Божьей, церковью ап. Иакова, венчающею Православие. Знаем, что «все во Христа крестившиеся во Христа облелись» и что в Церкви «нет ни иудея, ни язычника...», ибо все... — одно во Христе Иисусе» (Гал., 3, 27 с.). Но значит ли это, что в ней выпадают и эллины и иудеи? что у эллина отнимается его эллинство, а у иудея его иудейство? Нет, не значит, ибо эллинство и иудейство теряют в Церкви только свою ограниченность: они не уничтожаются, но преобразуются. И если Церковь осудила древних иудео-христиан, так не во имя абстрактного универсализма, но потому, что отвергала упорствование их в своей ограниченности.

Думаю, что должна быть церковь еврейская, так же, как есть церкви русская, греческая, болгарская, сербская, румынская и как должна быть германская и должна снова быть римская, все — одна соборная и вселенская, Православная Церковь. Мы не имеем религиозного права забывать о евреях и прикрывать свое нерадение лицемерными обвинениями. Ибо, если отцы их Христа распинали, так мы не в меньшей степени и теперь Его распинаем. Однако обращение еврейского народа ко Христу может быть лишь его свободным обращением, ибо иначе оно не обращение, а принуждение, равно разлагающее и того, кто принуждает, и того, кто сдается на принуждение. Здесь с нашей стороны не может быть ни малейшего насилия, но — только любовь, которая «долготерпит, милосердствует...», не превозносится, не гордится..., не ищет своего..., всему верит, на все надеется, все переносит» (1 Кор. 13, 4). Так и соперничество преобразуется любовью в твердую и долготерпеливую веру во спасение еврейского народа, без чего и мир не преобразится. Ибо, с религиозной точки зрения, судьбы мира связаны с обращением еврейства ко Христу.

В России Православие и еврейский народ резко противопоставлены друг другу, чем еврейский народ противопоставлен христианству на Западе. Но «столкновение» происходит в России на религиозной и общей почве. Еврейство родственнее и роднее Православию, чем западному христианству. Очертим еще раз эту общую почву. — Как еврейский, так и русский народ существенно религиозны и устремлены к торжеству каждай своей веры. И если Православие хочет свободного обращения всех ко Христу, не паслуя индивидуально-национального, то еврейству в общем чужд дух прозелитизма. Православие соборно (— кафолично), но идея соборности является христианским просветлением еврейской идеи Израильского народа (Кана'а). Поэтому еврейство существенно национально, а Православие сохраняет все национальное в соборном. Поэтому же и Православие и еврейство национально-конкретны, стремясь

пронизать религиозным всю жизнь. Здесь объяснение своеобразного сходства между еврейством и русским староверием, как и перехода русских людей в еврейскую веру (ересь жидовствующих, «субботники» и жидовствующие на юго-востоке России, частью среди казачества). Конкретностью же религиозности объясняется значение и сила в Русской Истории социальных идеалов и нравственных идей, что прослеживается даже в крайних извращениях революции и опять таки сближает нас с евреями. Само русское мессианство во многом родственно мессианству еврейскому. С другой стороны, в среде русского еврейства мы встречаемся со многими явлениями, родственными русской религиозности. Сюда относятся распространение хасидизма, «еврейские старцы» — цадики, увлечение русских евреев русской религиозно-философией (славянофилами, Достоевским, к сожалению и Вл. Соловьевым), своеобразное слияние этой философии с мистическими идеями Каббалы и многое другое.

Нельзя, мне кажется, считать историческою случайностью давнюю, даже исконную связь русского народа с еврейским. Она началась с казар (ср. легенду о крещении св. Владимира), усилилась вместе с расширением русского государства и поставила «еврейский вопрос» во всей его широте. Правда, сожительствование русских с евреями было исключительно для евреев тяжким. Онтологическое соперничество, неизбежное и должное, выродилось в грубый антисемитизм и еврейские погромы. Но, во всяком случае, антисемитизм не был характерным явлением для русской интеллигенции и для русского, по крайней мере — для великорусского народа. Его преимущественная территория — юго-запад России, где, правда, сосредоточилась и главная масса евреев. И не следует смешивать с антисемитизмом дурную привычку русского человека позубоскалить над евреем или поругать «жидов». Конечно, есть в отношении русского к еврею оттенок некоторого превосходства, может быть, даже пренебрежения; но ведь и какойнибудь местечковый еврей на своем языке (так называемом жаргоне) говорит об умершем христианине «окодел», ведь хороший религиозный еврей тоже смотрит на христианина несколько свысока, в сознании своего превосходства. Таким образом за взаимностью обид дело может быть прекращено. С обеих сторон все это вполне понятно, естественно и даже неизбежно, ибо православный и еврей — соперники, оба убежденные в единственном значении и превосходстве своей веры и своей культуры.

Выдвигая близость еврейской религиозности к Русскому Православию, я вовсе не хочу смягчать принципиальное их различие и застилать их трагическое столкновение успокоительною идиллическою картинкою. Религиозный еврей (даже — что тоже маловероятно — если он признает Троицность

Бога) не может признать воплощение Бога во Христе Иисусе, как в единичном человеке. Сама мысль об этом представляется еврею кощунственной. Для него недопустима та благодатная, но и страшная близость человека к Богу, которую исповедует Православие, как основу знания, жизни и бытия. Бог для еврея трансцендентен, соединен с человеком только «заветом»; и даже имя Божие не может быть произнесено. Еврейская религия провозглашает абсолютное разделение человека и Бога и должна быть определена, как «абсолютный дуализм» (конечно, не в смысле двух богов, а в смысле признания как бы одинакового и самостоятельного существования двои х: Бога и человека). Но такой дуализм с неодолимою необходимостью должен приводить к отрицанию всякого знания о Боге и даже знания о том, есть ли вообще Бог и не существует ли только человек со своими человеческими представлениями и догадками о Боге. Неизбежными следствиями этого дуализма должны быть атеизм и религия человечества или самообожение человека, грех Адама. И поистине трагична судьба религиозного еврея, прирожденного Богоборца. Он должен неутомимо разрушать всякие представления о Боге, всякое Богознание, дабы человеческим не осквернить Божьего, дабы не допустить Боговоплощения. Но, чтобы остаться верующим, он должен героическим и предельным напряжением всего своего существа утверждать бытие Божие, т. е. вечно восстанавливать вечно им же самим разрываемую связь с Богом. Говорят о скептическом, все разлагающем духе ассимилирующегося еврейства. Но все это — лишь слабый отблеск внутренней трагедии религиозной еврейской души. Не всегда она была такою, но отвержение Иисуса Христа такою ее сделало, ибо ее состояние и есть само отрицание Богочеловека. И потому не евреям, а нам раскрывается ныне истинный смысл псалмов и библейских пророков*).

Конечно, еврейская религия — самый сильный и страшный враг христианства, не сравнимый с язычеством, единственный сильный враг. Ибо еврейство потрясает самое веру пламенным порывом самой веры; ибо только оно посягает на само основание веры — на Христа Богочеловека. Но именно весь ужас религиозной трагедии еврейства и открывает бездны Богочеловеческой любви. Вот почему наша последняя цель и наше драгоценнейшее упование — в обращении еврейского народа ко Христу, в восстановлении православной еврейской церкви, как самого и всего еврейского народа. Наш религиозный долг — в том, чтобы направить на осуществление этой цели все наши усилия. Однако, допуская только е в о б о д н о е обращение

*) Основными чертами религиозности еврейской легко объяснима специфичность еврейства ассимилирующегося. К сожалению, здесь я на этом останавливаться не могу и вынужден предоставить развитие моей мысли читателю в качестве полезного диалектического упражнения.

ко Христу и понимая это обращение лишь как следствие свободного и нормального саморазвития, мы считаем всякое, хотя бы и косвенные и малейшие меры принуждения в самом существе ошибочными, не приводящими к цели, а уводящими от нее, т.е. непрактичными, и, во имя самой свободы Христовой, самым решительным образом их отвергаем. Единственной с христианской точки зрения допустимой, но и необходимой, единственно целесообразной и практичной борьбой с нашим извечным противником может быть только искреннее, бескорыстное и активное содействие его свободному религиозно-культурному саморазвитию. Мы-то, православные, в результатах такого содействия уверены и нашей уверенности ни от кого скрывать не хотим, радуясь тому, что оно облегчено и словно преуказано близостью к нам русского еврейства. Но мы знаем, что евреи смотрят на себя и на нас совсем иначе и что первым следствием нашего содействия будут подъем еврейского религиозно-культурного самосознания и как бы укрепление евреев в их еврействе. Мы готовы ждать, ибо умеем ждать и любить еврейский народ даже в его разномыслии с нами, а «любовь долготерпит». И мы полагаем, что упорство его в отрицании христианства обусловлено прежде всего теми трагическими условиями, в которые было до сих пор поставлено его развитие. Еврейского вопроса, более и прежде всего религиозного, не удалось и никогда не удастся разрешить внешним насильем или лукавством. Его не удастся разрешить и на почве торжествующего в Европе релятивизма. Но его можно разрешить на основе истинного христианства, на основе Православия.

Только православный народ может разрешить проблему еврейства, ибо только в связи с ним может ее разрешить сам еврейский народ. А с точки зрения трезвой, практичной политики самый подход к проблеме в указанном нами смысле оказывается чрезвычайно выгодным и для культуры еврейской и для культуры русской. Ведь рядом с нашим подходом возможны или отрицание религиозного смысла еврейской проблемы, или отказ от всяких попыток ее разрешить, или, наконец, религиозная вражда к еврейскому народу. От религиозно-культурного расцвета еврейства никаких опасностей мы не ждем и сознанию ни своего первородства противопоставляем наше православное самосознание.

Религиозно-культурный расцвет еврейского народа прежде всего даст ему силы для национальной концентрации. Это неизбежно приведет к тому, что периферия его перестанет отставать от ядра, как апельсинная корка, и сростется с ядром, втянется в него, вступит

с ним в органическое взаимодействие или — уже в окончательно отединенной части своей — пацело сольется с окружающей культурой. Прекратится или до крайности замедлится и ослабеет процесс ее образования. Итак сама собою исчезнет та потенциальная опасность, которую представляют для нашей культуры ассимилирующиеся евреи и которая иначе, по самой природе своей, непреодолима, ибо потенциальна и неуловима. Конечно, нам могут возразить, что упованием на обращение еврейского народа, мы как бы снова открываем путь процессу ассимиляции со всеми вредными ее последствиями. Мне кажется, что это не так. Во первых, устраняются ненормальные условия, в которых эта ассимиляция до сих пор протекала, что уже не маловажно. Во вторых, упование отнюдь не принуждение и не заманивание. Наконец, мы уповаем не на отдельные обращения, а на обращение народа.

Подозреваем, что недобросовестные критики назовут нашу точку зрения «идеологией черты оседлости» или «идеологией средневекового гетто». — Хотя мы думаем, что гетто и черта оседлости сыграли в сохранении религиозно-национальной самобытности еврейского народа роль положительную, — ни о чем подобном мы, конечно, ни минуты не думаем. Мы полагаем, что русскому еврейству должна быть обеспечена полная свобода религиозно-культурного, скажу — даже политического самоопределения, самосохранения и саморазвития среди других народов Евразии, и притом обеспечена самым ясным и точным образом. И это уже его дело, хочет ли он сохранять или видоизменять формы своего культурного бытия, которые, мне кажется, благодаря ненормальным условиям развития, нуждаются во многих изменениях. Еврейский народ должен стать равноправным членом евразийской федерации. Это отнюдь не требует создания для него особой территории, которой у него нет и к созданию которой он не склонен. Пересаживание евреев на землю столь же не соответствует духу современного еврейства, сколь не соответствует ему, по нашему мнению, современный еврейский сионизм, хотя он нас, как русских, пока и в предвидимое ближайшее время никак не касается. Проблема сионизма стала бы и русской проблемой лишь в том случае, если бы в Палестине создавался живой и органический центр всего рассеянного по миру еврейства. Тогда бы нам нужна была свободная, а не находящаяся под чьим либо протекторатом Палестина. Еврейский народ един не единством и целостностью своей территории, а своим исключительным религиозно-культурным единством, своим «Законом», и внешне его определяющим.

Но тут нас ожидает другое возражение. — Подобное решение вопроса, скажут нам, угрожает притоком еврейства из других культур и стран и

Россию и созданием в России новой Палестины. И как можно говорить о включении русского еврейства в сферу Евразии, раз оно — только часть рассеянного по миру единого еврейского народа? Ответим. — Приток еврейства в Россию страшен лишь тем, кто считает еврейский народ уповательно подлежащим истреблению врагом рода человеческого и кто не знаком с историей и не знает ничего о положительной культурной роли, которую еврейский народ уже сыграл в экономическом, социальном и духовном развитии мира. С другой же стороны я сомневаюсь в том, что наше решение еврейского вопроса действительно поведет к усиленному притоку евреев в Россию. Основания моего сомнения будут и ответом на сформулированный во второй фразе этого абзаца вопрос.

Еврейский народ — единое и органическое целое. Но всякое органическое целое не однородно, а расчленено на соборно объединяющиеся частные целы. Так членится и еврейский народ, однако — и в этом его своеобразие и его смысл в истории человечества — сообразно внутреннему родству между частными его организмами и соответствующими культурами. Есть еврейство, природно родственное миру романской культуры, и есть еврейство, так же родственное миру культуры германской или миру культуры евразийско-русской. Таким образом и получается, что русское еврейство, будучи индивидуацией еврейства, является также индивидуацией культуры евразийской. Эмпирически здесь установимо лишь некоторое «соответствие», — некоторая двуцирность русского еврейства. Теоретически это может быть объяснено двояко: — или русское еврейство есть еврейство, перерождающееся в парод евразийской культуры, или оно является индивидуацией в еврействе той религиозно-культурной общечеловеческой потенции, которая в христианской культуре индивидуируется, как единство евразийских народов. Я склоняюсь ко второму объяснению, ярче выражающему значение и религиозный смысл еврейства в общечеловеческом развитии и распространяемому мною, конечно, и на другие индивидуации еврейской культуры. Оно, кроме того, позволяет резко подчеркнуть связь русских евреев со всем еврейским народом, т. е. охранить от всяких теоретических и практических посягательств само существо еврейской религиозной идеи. Практические затруднения, разумеется, будут, но не большие, а меньшие, чем при господствующих пониманиях еврейской проблемы; и лишь мономанам, подделывающим «протоколы сионских мудрецов» или верующим в их существование, эти затруднения покажутся непреодолимыми.

Не только со стороны русских интеллигентов, но и со стороны многих евреев можно ожидать довольно сильного возражения по существу. Именно, наши противники будут отрицать существование, или, по крайней мере, жизнечность, своеобразие и ценность самобытной еврейской культуры. —

То, что кажется ею, скажут нам, не что иное, как искусственный продукт ряда случайных, в конце концов, условий: средневекового гетто, черты оседлости, религиозной вражды к евреям и их вызываемого напором извне стремления сохранить себя через свой обрядовый закон. Ведь у евреев нет, скажут нам, общего им всем живого языка, а попытка снова сделать живым древне-еврейский, во первых, встречает сопротивление в самой же еврейской среде и, во вторых, обречена, как искусственная и романтическая, на неудачу. Евреи всегда ассимилировались и всегда легко усваивали язык окружающего мира (испанский, французский, немецкий, русский и т. д.) для того, чтобы сохранить свой лишь в качестве священного. Судьба еврейства в полной его ассимиляции, в полном растворении его окружающими культурами. Этот процесс протекает болезненно, что и сказывается частью в отрицательных сторонах ассимилирующегося еврейства, и медленно, может быть — за последнее время он замедлился еще более (сионизм), но исход его ясен и неизбежен. Перенесенное в сферу проблематики религиозной, подобное возражение принимает, примерно, следующий вид. — Не может и не должно быть никакой «еврейской церкви», ибо смысл еврейской истории с религиозной точки зрения как раз в том и заключается, что еврей должен «оставить отца своего и мать», отречься от своего народа, от себя, как еврея, и умереть как еврей, ожить, как христианин. Еврейский народ обречен на рассеяние и гибель: в этом его судьба. Распяв Иисуса Христа, он распял своего собственного Мессию, себя самого предал на распятие. Он должен взойти на Голгофу и умереть, как природное, натуральное тело Мессии, чтобы воскреснуть уже не еврейским народом, не народом. Поэтому и ныне еврейский народ не народ и не культура, а — призрак.

Если так, то и разрешение еврейской проблемы лежит на иных путях. Оно заключается в облегчении процесса ассимиляции. Конечно, такое облегчение предполагает решительный отказ от всяких насильственных мер, только задерживающих «обращение», но оно вместе с тем исключает ориентацию на религиозно-культурное еврейство. Его надо предоставить собственной его участи («естественной смерти»), не мешая ему, но ему никак и не содействуя, ибо зачем содействовать заведомо безнадежному? С другой стороны, воздействие на ассимилирующееся еврейство оказывается невозможным иначе, как в порядке саморазвития данной (в частности — русской) культуры и ее самозамыкания от еврейства. Это — путь пассивного и недейственного ожидания. Правда, в России (разумея не Россию коммунистическую, а грядущую, евразийскую Россию) в отличие от Европы, для которой такая пассивная установка характерна, еврейству противостоит не секуляризованная и тем обеспокоенная культура, а Православная Русская Церковь. В России еврейская проблема остается религиозною даже и с рассматриваемой

точки зрения. Иначе говоря, и в этой постановке еврейская проблема может быть разрешена только Россией, хотя бы интернациональное католичество и казалось евреям на первый взгляд более привлекательным, чем национальное Православие. Тем не менее и здесь приходится тогда отнестись к ассимилирующемуся еврейству, как к неустранимому и неизбежному испытанию. Его существование и даже его рост — тяжелый крест, который надо терпеливо нести и тяжесть которого можно лишь несколько облегчить тем, что ему будет ясно противопоставлен призыв религиозных евреев в лоно русского Православия.

Изложенную сейчас точку зрения считаю принципиально возможной. Она дает другое решение проблемы, согласующееся с традицией. И мне представляется даже, что только дальнейшее развитие может дать о к о н ч а т е л ь н ы е аргументы в пользу этого решения или в пользу решения, которое мне кажется более правильным и обоснованным. Укажу лишь на одно. — Наше решение исключает пассивное воздержание, но требует активности, действительной любви к еврейскому народу, как таковому, а не только ко всякому еврею, как индивидууму. А там, где действительная любовь, там и правда. Ибо дерево всегда по плодам познается.

Развиваемая нами точка зрения встретит, конечно, упреки в утопизме. Но мы уже давно привыкли к надеждам и непониманию со стороны наивысших и даже научно отсталых идеологов единой общечеловеческой культуры и секуляризации. В том мы и видим свою заслугу, что решаем еврейский вопрос не существу и на почве религиозной. Что же касается обвинений в утопизме, так мы ответим на это вопросами. — Ведет ли наш «утопизм» к каким-нибудь абстрактным или конкретно неосуществимым мерам? Не оказывается ли он, наоборот, очень реальным и практичным в своих выводах? Исходя из истины Православия, мы нигде не искажаем действительности и не подчиняем ее никаким отвлеченным схемам. Не легко, конечно, на деле преодолеть накопленные веками недоразумения и предрассудки. Но можно и должно настойчиво стремиться к их преодолению. Наш путь верен. Его интуитивно намечил и показал его конкретное значение Лесков в своем замечательном рассказе о митрополите Филарете (Владычный Суд). — Еврей, чтобы освободить своего единственного сына от рекрутчины, нанял на последние деньги заместителя ему, другого еврея. А тот, забрав плату, заявил о своем намерении креститься, чем аннулировался весь договор. По закону помочь старику-еврею было невозможно. Но владыка Филарет решил дело быстро и просто, признав обманщика «недостойным св. крещения». И что же? Через некоторое время крестился сам старик-еврей.

Л. П. Карсавин

ОТВЕТ Л. П. КАРСАВИНУ

Дорогой Лев Платонович,

с благодарностью принимаю Ваше предложение откликнуться на мысли, высказанные Вами в статье «Россия и евреи», и прошу Вас передать редакции «Верст» мою живейшую признательность за оказываемое мне гостеприимство. Читая рукопись Вашей статьи, я невольно возвращался мысленно к тем беседам, которые мне пришлось неоднократно вести с Вами на ту же тему от лица к лицу, и возникавшие у меня сомнения и возражения естественно облекались в форму личного к Вам обращения. Эту форму мне хотелось бы сохранить и в моем предаваемом гласности ответе: к поднятому Вами вопросу, Вы знаете, я могу подходить только с противоположного его конца, а в таких случаях встреча возможна лишь тогда, когда люди, не оглядываясь в сторону, смотрят друг другу прямо в глаза.

Вопрос об отношении России к еврейству Вы ставите — и в этом, думаю, самая большая заслуга Вашей статьи, — как вопрос религиозный, я бы сказал, как вопрос веротерпимости. Мне, как еврею, такая постановка вопроса кажется не только наиболее плодотворной, но и наиболее естественной. Так называемая «национальная нетерпимость» по отношению к евреям, и по моему глубокому убеждению, в последнем счете есть лишь измельчавшая, выродившаяся, загнанная внутрь форма нетерпимости религиозной; вот почему и преодоление ее возможно лишь на почве напряженно действенной терпимости к иной, чужой вере при полном осознании ее иноприродности и ее неистребимой самобытности. Такой чуждой по существу своему верой является для Вас вера еврейского народа, и именно поэтому Вы стараетесь, как русский и христианин, найти на путях любовного всепопимания наилучший, религиозно-оправданный способ устройства евреев в России. По-сильное содействие еврейской самобытности для чашевого соединения с Израилем.

лем в лоне православной и вселенской церкви — вот то последнее и завершающее решение, которое подсказывает Вам все Ваши решения частичные и даже злободневные.

Об этих частичных и на злобу дня откликающихся решениях разрешите мне сказать после. Отмечу сейчас лишь то, что и в них я усматриваю все то же Ваше основное стремление руководиться всецело началом веротерпимости. Чем иным объяснить последовательно проводимое Вами разграничение между ядром и шелухой — *sit venia verbo* — Израиля? Разделяющий меч или, как говорили еще недавно, хирургический нож анализа есть в Ваших руках лишь средство спасти, обезопасить ядро, хотя бы и ценою отказа от «корки». (Так и в отношениях частных мы иногда резко осуждаем отдельные поступки, чтобы с тем большею силою утвердить неразрывное существо человека). Однако, в том как Вы оперируете логическим орудием дилекции, сказывается, думается мне, некий недочет в самом определении конечной цели русско-еврейских отношений, некая схематичность Вашего изначального синтеза. Начну поэтому с того, чем Вы копчаете.

Правильно ли поступил тот священнослужитель, который в рассказе Лескова окрестил старика еврея? Думаю, что нет. Старик, попытавшийся сохранить своему сыну свободу путем покупки свободы другого человека, был, мне кажется, еще менее «достоин» крещения, нежели зло подшутивший над его отовскими чувствами обманщик. Да и ко Христу ли он обратился? Вернее, что всего лишь — к христианам. Вы, впрочем, и сами против таких партикулярных решений еврейского вопроса, и во всяком случае — против того, чтобы обращающиеся ко Христу евреи, отвращались от еврейства. Да и как бы иначе? Ведь, следуя апостолу Павлу, и Вы всецело уповаете на неминуемое спасение «всего» Израиля; это упование есть движущая сила всей Вашей деятельной, практической веротерпимости: в этой точке для Вас смыкается весь круг связанных с еврейством исторических и эсхатологических вопросов. Но именно этот пункт и является, как Вы знаете, основным пунктом нашего с Вами расхождения. Как мог бы я говорить о частностях, не сказав ничего о главном?

Скажу прямо: я не только не верю в обращение Израиля, но считаю, что и верующий в это обращение христианин обнаруживает тем самым лишь некоторую неполноту собственной веры в Бога. Простите, Лев Платонович, что выражаю мою мысль столь резко. Но я, действительно, не могу иначе помыслить обращение Израиля ко Христу, как отпадение от Отца, как измену Ему — как же может христианин пожелать такой измены, такого вероломства? Слышали ли Вы когда-нибудь, чтобы не поколебавшийся и непоколебимый в своей вере еврей перешел в христианство? (Я говорю о «нашем» времени, т. е. о том, которое и с христианской точки зрения лежит «между»

пришествиям). Для того, чтобы обратиться ко Христу, еврей, следовательно, должен прежде всего потерять веру в Бога; для того, чтобы весь Израиль спасся, весь Израиль должен погибнуть. Остается, как будто, еще одна только последняя возможность: «Христос», к которому обратится Израиль, будет еврейством узнал, как тот чаемый им от века «Помазанник», чье имя по еврейски Мессия. Но разве в те времена второго для Вас, единственного для нас Пришествия, еще будет место для разных вер, для многих церквей, для «еврейского вопроса»? Поистине: «Не будут больше поучать друг друга: познайте Господа, ибо все будут знать Меня, от мала до велика», говорит Господь, «ибо прощу им грех их и прегрешений их не буду помянать больше» (Иер. 31, 33).

Как же быть христианину, осознающему, что для евреев путь к купели ведет неизбежно через смертный грех, как быть ему, если он в то же время одушевлен «многоотерпящей» любовью к Израилю и стремлением во что бы то ни стало ужиться и устроиться с ним здесь и сейчас, и при том непременно на почве религии? Такой христианин с внутренней необходимостью придет к утверждению, что сама еврейская религия повинна в парадоксальности его положения, что в ней самой кроется порок противоречивости: напряженнейшее стремление к истинному Богу живых и вместе с тем — абсолютное отрицание. Это тот взгляд на сущность еврейства, который Вы, Лев Платонович, защищаете, взгляд, который я считаю совершенно ошибочным.

Диалектику христианской и Вашей личной веротерпимости по отношению к еврейству Вы превращаете во внутреннюю диалектику еврейского Богооткровения. Я понимаю всю трудность Вашего положения, и должен ли я повторять, что глубоко чту каждый из мотивов, приводящих Вас в это положение? Но факт остается: еврею легче относиться любовно к христианину, чем христианину к еврею. (Откуда не следует, что это всегда так бывает). Еврейство знает за христианством только эмпирические грехи и заблуждения. Христиане же вынужденны — народ, обрученный Богу и одержимый Богом, винить в Богоубийстве и Богоотступничестве. Уже одно отрицание Богочеловечества, думаете Вы, неизбежно влечет за собой «дуализм», т. е. извержение Бога из мира, разрыв между человеком и его Творцом; для еврейства — говорите Вы — «недопустима та благодатная, но страшная близость человека к Богу, которую исповедует Православие, как основу знания, жизни и бытия», и вслед за бесконечной цепью римско-католических миссионеров Вы прибавляете, что «для еврейской души стали непонятными ее же Псалмы и ее же Пророки»... Нет, Лев Платонович, простите, тут Вы на ложном пути. Ваша «любовь к врагу» заходит слишком далеко: Вы покушаетесь отобрать у еврейства заодно Бога и Библию. Второе так-же невозможно как и первое. В главе о лжепророках Израиля Иеремия говорит: «Разве Я

Бог лишь вблизи, говорит Господь, а вдали не Бог? Разве может человек укрыться так, чтобы Яго не увидел, говорит Господь: ведь небо и земля преисполнены Мною, говорит Господь» (Иер. 23, 23-24). Объясните же нам, Лев Платонович, если и вырвать наши Пророки нам уже непонятны больше, о какой тут близости идет речь и о какой полноте? Мы, евреи, всегда думали: о благодатной и о страшной, о той, которая есть «основа знания, жизни и бытия». Нет, дорогой Лев Платонович, мы не атеисты, не безбожники, и Библию многие наши школьники и теперь еще знают наизусть и свято берегут в своем сердце. Если христианство может мириться с еврейством только на основе таких экспроприаций, — давайте лучше по старинке...

Я взволновался. Это и плохо, и хорошо. Плохо, потому что это мешает связанному изложению мыслей, а у меня еще многое на душе, что хотелось бы Вам высказать со всей отчетливостью. Но это и хорошо, потому что моя реакция на Ваши слова слишком естественна, и было бы печально, если бы мы все сплошь стали равнодушны к нашим святыням. К тому же я пишу, хотя и непосредственно к Вам, но слова мои, как и Ваши, будут услышаны многими читающими по русски христианами и евреями, и надо, чтобы мы все научились, наконец, принимать в серьез ни одни только разговоры об «анти-семитизме» и о «равноправии», но о самой сущности еврейства и православия. Возражая Вам с такой горячностью, я, впрочем, ни на минуту не забываю, что Ваше отношение к еврейству несколько не исчерпывается приведенными в Вашей статье фразами. Я хочу лишь подчеркнуть, что еврейский вопрос, как вопрос религиозный, чреват великими трудностями и опасностями и что нам надо потратить еще не мало усилий, чтоб найден был общий язык.

Только этими внутренними трудностями, присущими самой проблеме христианской веротерпимости по отношению к еврейству, я могу объяснить то обстоятельство, что при Вашем, с моей точки зрения, несомненно предвзятом и недостаточно обоснованном взгляде на еврейство, как на религию, Вы можете так высоко ценить еврейство, как культуру. Ведь культура еврейская сплошь религиозна и, значит, целиком проникнута тем, «пламенным порывом своей веры», тем «дуализмом», который по Вашим словам делает ее «самым сильным и страшным врагом христианства». — И тем не менее Вы хотите сохранить еврейский народ и, следовательно, его культуру, как особую «православную еврейскую церковь»? Это мне непонятно. А с другой стороны, чем могла бы отличаться эта еврейская церковь в России от русской православной церкви, если бы все русские евреи стали православными? Не языком ли богослужения? — Очевидно тем, что православный русский еврей все же остался бы тем исконным и неизменным в культуре своей евреем, тем «богоборцем», каким сделал его избравший и отметивший его

ветхий деньми Бог. Так, Ваша вера приводит Вас, насколько мне кажется, сразу к двум исключаящим одна другую возможностям. Или Вы будете оспаривать, что еврейская культура и еврейская религия — тождество? Это Вам было бы тем труднее, что Вы и в отпавших от «ядра» евреях видите проявление, хотя и в искаженном виде, все той же религиозной стихии еврейства. Но на этом пункте я хотел бы остановиться подробнее.

Я уже вскользь упомянул, что в Вашем анализе мне видна ошибка Вашего синтеза. Теперь я могу пояснить, что я хотел этим выразить. Истинная веротерпимость, как и терпимость вообще, думается мне, покоится на абсолютном утверждении и приятии бытия инородной для меня субстанции, а потому и ее акциденций, поскольку в них действительно само субстанциальное ядро. Вашим приятием ядра еврейской культуры и сердцевины еврейского народа Вы сами даете прекрасный пример такой всеобъемлющей и, я бы сказал, чисто русской свободы мироощущения; но Ваше отвержение еврейской религии заставляет Вас, как бы задним числом, уничтожить все положительные результаты предшествующего анализа: само ядро оказывается вредоносным, и вдруг выясняется, почему и скорлуна еврейского народа для Вас тем более отбросы, чем больше в ней проступает ее бывшая сраченность с ядром. Так, ядро должно неизбежно последовать туда же, куда выбрасывается шелуха. Другими словами, во всем Вашем отношении к еврейству — некая неустраняемая двойственность, прорастающая, насколько я могу догадываться, из Вашего убеждения в неустраняемости антииудейского настроения в христианстве. Иначе Вы бы и в «периферии» еврейства не могли видеть насквозь отрицательное явление современной культуры. По отношению к отдельным «ассимилированным» евреям, Вы, правда, готовы идти на уступки, но Вы беспощадны к еврейской ассимиляции в целом. Если бы Вы были верующим и национально настроенным евреем, а не православным, это было бы гораздо понятнее. Каждый из нас мог бы, кажется, составить обстоятельнейший обвинительный акт против наших отщепенцев, тем более, что и сами обвинители, по всей вероятности, попали бы при этом на скамью подсудимых. Но я бы, например, не мог не отметить попутно и целого ряда отчасти уравновешивающих вину обстоятельств. Все, в чем я узнал бы действие подлинно религиозного духа еврейства, я считал бы нужным привести в защиту тех, которые этот дух на словах отвергают, а делами свидетельствуют. Вы же поступаете как раз наоборот. Европеизированное еврейство, чтобы остановиться только на одной подробности, явно причастно к развитию современного рабочего движения: говорит ли это против него? Думаю, наоборот: не против, а в его пользу, потому что мечта о справедливом устройстве общественной жизни есть исконная идея еврейской культуры, и если отпавший от еврейского ядра еврей действи-

тельно всецело одушевлен идеей служения трудовому народу, он не так уже плох, а иногда даже и очень хорош. Вообще, еврейская ассимиляция и ее отношение к твердому, неразлагающемуся ядру еврейства плохо укладывается в аналогию: ядро — скорлупа. Я бы предпочел говорить в этой связи о радиоактивной субстанции еврейства, об излучаемой им энергии, о его вечном разложении, как неотъемлемой стороне его неразложимой сущности. Еврейская ассимиляция так же стара, как и национально организованное бытие еврейства. Разрешите Вам напомнить, что апостол Павел для нас, причисляющих себя как-никак к ядру, есть типичный представитель ассимилированного еврейства. Мы привыкли думать, что все крупные явления еврейской истории не могут быть окончательно лишены смысла; значит и ассимиляция для чего то нужна. В этом же плане, плане вселенской судьбы, рисуется нам и тот изгиб нашего исторического пути, который привел нас в Россию.

Я сравнительно долго говорил о моих неизбежных с Вами разногласиях, Лев Платонович; позвольте же мне теперь, хотя бы вкратце, высказаться и по тем пунктам, в которых я с Вами совершенно согласен.

Да, русское еврейство представляет собою некое органическое единство, хотя и принадлежит одновременно к двум разным об'емлющим его целым: к всенародной общине израильской и к России. У русских евреев есть задачи по отношению к всемирному еврейству и есть задачи по отношению к России. Исторические судьбы складываются, однако, насколько нам доступно судить об этом, так благоприятно, что двойственность наших задач не породит для нас, русских евреев, никаких внутренних конфликтов, потому что, служа России, мы сумеем служить тем самым и нашему еврейскому призванию. Наше призвание указано нам нашими Пророками, и путь, указанный России ее провидцами и вождями, ведет в том же направлении. Россия держит курс на немеркнущий свет с Востока: Нам по пути.

Не будем спорить о том, русские ли русские евреи или евреи. Я думаю, Лев Платонович, что тот друг Ваш еврей, который возражал против того, чтобы его называли русским, возражал не «по деликатности» вовсе, но и не «по национальной гордости», а исключительно потому, что желал быть правдивым. Мы в России и среди русских, конечно же, не русские, но вне России и даже среди зарубежных евреев, мы ощущаем, как много в нас русского, насколько свободны мы от всяких общественных предрассудков, от прикованности к материальным благам мира сего, насколько ближе к истинным источникам религиозной жизни, к последним глубинам человеческого сердца — и благодарны за все это судьбе, приведшей нас в Россию и давшей нам возможность узнать и полюбить русский народ. Ведь мы, поистине, единственные азиаты в Европе, но наши европейские братья боятся признаться

в этом своим заносчивым полуостровитянам, — а между тем, как легко нам быть самим собою в России!

Отсюда вовсе не следует, что нам в России вообще легко. Я не говорю о нынешнем тяжелом миге и даже не о прошлых веках: я говорю о будущем. Надо, чтобы русские, те, о которых нет сомнения, русские ли они или не русские, прониклись сознанием, что еврейство не «враг», а союзник. Это для очень многих трудно, весьма трудно. Вы, Лев Платонович, знаете это не хуже меня. Недаром Вы в Вашей статье обращаетесь как-бы в подполборота к тем, для которых мы в организме России заноза. Вот почему, я и позволю себе смотреть на Вашу статью, как на первый шаг по долгому и тернистому пути.

Искренно преданный Вам

А. З. Штейнберг

Берлин 1927

ДОСТОЕВСКИЙ И ЕВРЕЙСТВО

Большинству читателей и почитателей Достоевского вопрос об отношении великого писателя к еврейству и к историческим судьбам еврейского народа представляется до чрезвычайности простым. Разве не ясно с первого же взгляда, что в лице Достоевского мы имеем дело с одним из типичных представителей того преисполненного вражды к еврейству течения, к которому сначала на Западе, а затем и в России прочно привилась псевдонаучное, но отнюдь не двусмысленное название «антисемитизм»? Можно ли действительно хоть сколько нибудь сомневаться в том, что Достоевский, по просту говоря, всю жизнь неизменно оставался непоколебимым в своей предвзятости «жидоедом»? — Таково именно общее мнение — у нас и за границей, среди не-евреев, как и среди евреев, взгляд, нашедший свое выражение уже и в литературе. «Достоевский, Федор Михайлович, — так начинает свою статью о нем в «Еврейской Энциклопедии» вдумчивый критик и тонкий знаток Достоевского, А. Р. Горнфельд — один из значительнейших выразителей русского антисемитизма». «Ни серьезных доказательств — продолжает он несколькими строками ниже — ни своеобразных идей в его обличениях не замечается; это — банальный антисемитизм». Нечего и говорить, что и «банальный антисемитизм» Достоевского, если бы определение Горнфельда было бы хоть отдаленно правдоподобно, должен был бы представляться огромной загадкой, достойной обстоятельного исследования. Разве заурядное в незаурядном менее своеобразно и таинственно, чем все из ряда вон выходящее? Или Достоевский не был тем насквозь «своеобычным», как он сам иногда выражался, гением, печать которого должна лежать на всех его проявлениях, без исключения? Не указывала ли бы «сама банальность» отношения Достоевского к еврейству на некую непреодолимую особенность в судьбах еврейского народа, на нечто роковое в его знаменательнейших исторических встречах и столкновениях? — Достаточно поставить эти вопросы, чтобы сопоставление: «Достоевский и еврейство» выступило во всей своей фило-

софской, я бы сказал, метафизической значительности. Подведением Достоевского под одно из ублюдочных (уже по самой своей этимологии) понятий современного политического языка дело во всяком случае не исчерпывается. Как бы Достоевский ни относился к еврейству, его отношение не может не быть отношением ему одному присущим, некой характерной чертой в его особенном и неповторимом духовном облике. Так оно и должно быть прежде всего постигнуто. Лишь после того, как эта работа будет сделана (настоящий очерк чуть ли не первая попытка в этом направлении), можно будет подойти к встрече Достоевского с еврейством с той или иной, все равно положительной или отрицательной оценкой. Такая оценка предполагала бы, однако, — и это следует особенно подчеркнуть — решение более объемлющего вопроса: о последнем смысле исторического сосуществования русского и еврейского народа, вопроса, для которого в свою очередь не безразлично, как отнесется к еврейству Достоевский.

I

Господствующее представление о Достоевском, как о стороннике столь распространенного во второй половине XIX века антисемитизма поверхностно. Сделать это очевидным — ближайшая задача настоящего очерка. Однако, поверхностное впечатление все-же — впечатление от поверхности, и, следовательно, в самых творениях Достоевского, в их внешнем облике есть нечто, что такое впечатление вызывает и подсказывает. Разберемся же в тех моментах, которые дают основание причислять Достоевского с такой убежденностью к разряду жидоненавистников: заблуждение большинства почти всегда односторонняя проекция истины; лишь выяснив ограниченную их правомерность, мы сумеем их вполне преодолеть.

Первое и, быть может, решающее основание для причисления Достоевского к заклятым ненавистникам еврейского народа кроется в его словаре. Словарь писателя, использованный им словесный материал очерчивает его поприще не менее отчетливо, нежели самые заметные и неизгладимые следы его деятельности. Ведь слово его не только орудие откровения мысли и воли, но часто также вестник сокровеннейших дум, недосказанных и невыраженных чувств. Чтобы ни говорил и ни доказывал Достоевский по поводу своего отношения к еврейству (ср. ниже, V) из словаря его никак не вычеркнуть односложное, но слишком выразительное слово «жид». К моменту вступления Достоевского в русскую литературу в ней, как и в русском языке вообще, уже боролись за преобладание «жид» и «еврей». Слова эти перестали быть синонимами: у Пушкина и у Лермонтова вполне определилась та глубокая

пропасть, которая отделяет «проклятого жида» от «еврея» и его «еврейских мелодий». Достоевский отлично знал, что ему, как русскому писателю, ответственному за судьбы родного языка и родного народа, следует сделать выбор; но вместо этого он до конца жизни, говоря и от собственного имени, непрерывно колебался (ср. Дневн. Писат. 1877, III, гл. II, 1). Чтобы убедиться, до какой тонкости он тут взвешивал все приличные и неприличные возможности, достаточно вспомнить две строчки из рассказа о пребывании отца Карамазова в Одессе: «Познакомился он там сначала, по его собственным словам, со многими «жидами», «жидками», «жидишками» и «жиденятами», а кончил тем, что под конец даже не только у жидов, но, и у евреев был принят. Надо думать, что в этот-то период своей жизни он и развил в себе особенное, умение сколачивать и выколачивать деньги» (Кн. I, гл. IV, срав. также кн. VII, гл. III). «По его собственным словам»... — Невольно улыбнешься, когда знаешь, что эта же гамма в разных сочетаниях многократно повторяется и в «собственноручных» письмах Достоевского к жене (ср. напр. письма от 30. VI. 79 г. и 4. VIII. 79 г.; время работы над «Карамазовыми»). Нет, в данном случае Достоевский пишет не со слов Карамазова, а напротив того Карамазов вторит ему, пользуется словарем самого Достоевского, тем словарем, в котором он всегда имел под рукой для обозначения представителей «вечного племени» целый набор верно действующих словесных инструментов: от простого и самого по себе свободного от всякого оттенка недоброжелательства слова «еврей» вплоть до беззастенчивого и граничащего с неприличием «жидишки». Как тут не воскликнуть — «жидоед»?

Второе не менее веское основание для причисления Достоевского к завзятым юдофобам, легко найти в тех чертах, которыми он наделяет отдельных созданных им евреев, незабываемых, как подлинная, полновесная реальность. Правда, в кругу живых созданий Достоевского еврей лишь редкий гость, но стоит ему попасться тут на глаза — и перед нами человеческое существо, почти лишенное человеческих черт, некая химера во-вплоти, и душой и телом чуждая миру прочно укорененных в жизни людей. Таков, например, уже Исая Фомич из «Мертвого Дома», «смесь наивности, глупости, хитрости, дерзости, простодушия, робости, хвастливости и пахальства», «уморительный и смешной», полный «беспримерного самодовольства» и «разумеется, в то же время ростовщик» (гл. IX и IV). Автору «Записок» кажется поэтому «очень странным, что каторжники вовсе не смеялись над Исая Фомичем», и объясняет он это тем, что «наш жидок», верная копия «Гоголева жидка Янкеля», «служил, очевидно, всем для развлечения и всегдашней потехи». Ведь к концу концов, Исаяка был «незловив, как курица», и с ним можно было забавляться, «как забавляются с пугаем, собачкой».

Таков первый попадающийся у Достоевского еврей, последовательное

развитие общего понятия «жид» до более конкретного — «жидка». Что мы тут имеем дело действительно с «экспликацией» некоей априорной, т. е. по просту предвзятой формулы, прямо следует из подчеркнутой мимоходом самим Достоевским решающей для него литературной традиции (Гоголь!), но особенно из вводного «разумеется». Следует это также из одного мелкого, но весьма характерного штриха, который для читателя, незнакомого с еврейской обрядностью, остается совершенно незаметным: Достоевский описывает со всеми подробностями, как встречал Исая Фомич в пятницу вечером наступление субботнего дня и рисует при этом своего «героя» в молитвенном облачении с филиakterиями на лбу и на руке — вещь совершенно невозможная, противоречащая всем основным правилам еврейского ритуала. Подобного рода ошибка, почти невероятная у Достоевского, может быть объяснена исключительно тем, что глядя на живого еврея, он его как бы и не видел вовсе, вернее видел сквозь некую предвзятую формулу. Недаром в этом описании молитвенных излияний «жидка» мы снова встречаем вводное «конечно»: «Конечно, все это было предписано обрядом молитвы... законом».

«Закон!» Уже ко времени «Записок из Мертвого дома» у Достоевского, значит, сложилась некая цельная идея о существовании современного еврея, наперед определявшая в каждом отдельном случае образ его и подобие. Естественно поэтому, что и другой созданный Достоевским еврей, выкrest Лямшин в «Бесах», при всем своем своеобразии, в общем и целом — «наш жидок» с характерной для него смесью коварства и глупости, робости и нахальства, тщеславия и самодовольства. И он «разумеется» был ростовщик. Есть, правда, в Исая Фомиче, как и в Лямшине, черты, которые заставляют думать, что Достоевский и сам видел в них нечто более значительное, нежели одну только собачью способность оцетиниваться и огрызаться или добросердечие пылелка. Однако, здесь уже одно из тех противоречий в отношении Достоевского к еврейству, о которых уместнее говорить ниже (ср. V). Одно несомненно: еврей, как тип, обладает у Достоевского вполне устойчивыми чертами, и для известного рода человеческого характера, оттапливающего и в то же время по своему зажимательного, опасного и вместе с тем до умерительности смешного, самым подходящим вместилищем представляется Достоевскому современный, все равно преданный вере своих отцов или крещеный еврей.

Вот почему и самые светлые из героев Достоевского не свободны от жидобоязни, от жидоедства. Нельзя, например, пройти мимо того, что не кто иной, как богобоязненный Алеша, на вопрос о том, «правда ли, что жиды на Пасху детей крадут и режут», не находит лучшего ответа, чем «фарисейское»: «Не знаю» («Карамазовы», кн. II, гл. III).

Методологический педантизм мог бы, правда, выдвинуть возражение:

не следует ли строжайшим образом различать личность художника, автора, и то лицо, от имени которого ведется рассказ, не говоря уже о созданных творческой фантазией автора героях? Как можно отождествлять повествователя в «Записках» или лицо, рассказывающее о «бесах», и, как известно, действующее в самом романе, с Ф. М. Достоевским? Чтобы снять с очереди и эти последние, не совсем несомнительные сомнения, обратимся к тем писаниям Достоевского, в которых он говорит о евреях и о еврействе уже не через подставных лиц, а от собственного имени и собственными словами.

II

От собственного имени и собственными словами Достоевский говорит о евреях и о еврействе при всяком удобном случае, прежде всего в своем «Дневнике Писателя». Одна из статей этого журнала (март 1877 г.), как известно, даже целиком посвящена «Еврейскому вопросу» и является ответом на письмо злополучного А. Ковнера, весь материал о котором ныне собран и издан Л. П. Гроссманом. Как раз эта статья и считается обыкновенно «главным антисемитским произведением» Достоевского. Об истинном умонастроении, выразившемся в этих посвященных еврейскому «вопросу» рассуждениях, по существу речь впереди (ср. ниже, V); здесь достаточно подчеркнуть лишь те моменты, которые как будто окончательно и неопровержимо подтверждают факт «банального антисемитизма» Достоевского. Задача, на первый взгляд, довольно легкая. Достоевский выдвигает против евреев обвинение, которое, поистине, иначе как «банальным» никак не назовешь: «Еврей, которых столь много на свете», по его словам, прирожденные эксплуататоры, только и ждущие, на какую бы им «свежую жертвочку» — наброситься: в Америке эта жертва, по свидетельству последней книжки «Вестника Европы», — негры, в России такая же участь ожидает освобожденное от крепостного ига крестьянство. Да и как бы иначе: ведь для евреев другие народы, «хоть есть, но все равно надо считать, что как бы их не существовало». И вот, евреи, полные гадливости и презрения ко всем прочим попутчикам своим на земном пути, ныне воссели в Западной Европе на золотом меншке, чтобы отсюда направить свою разрушительную политику против последнего оплота христианства на земле — против России. Политика Биконсфильда-Дизраэли, этой *piccola bestia*, как называет его в другом месте Достоевский, была бы непонятна, если бы не допустить, что она ведется «отчасти с точки зрения жида». Если сорок веков весь мир единодушно ненавидит и преследует еврейство, что с чего итбудь да взялась же эта ненависть и что-нибудь значит же эта всеобщая ненависть. Ведь что-нибудь значит же слово

все». И Достоевский спешит найти достаточное основание и оправдание для этой вековой ненависти: оно — в «неизменной идее еврейского народа», «в идее жидовской, охватывающей весь мир, вместо неудавшегося христианства»; в том присущем евреям «материализме», в «слепой плотоядной жажде личного материального обеспечения», которая прямо противоположна христианской идее спасения лишь посредством теснейшего нравственного и братского единения людей». Практический вывод, к которому приходит на основании всех этих «соображений» Достоевский, сводится к тому, что за евреями в России, хотя и следует признать «все что требует человечность и христианский закон», т. е. «полнейшее равенство прав с коренным населением», однако, лишь после того, как «сам еврейский народ докажет способность свою принять и воспользоваться правами этими, без ущерба коренному населению». Впрочем, и эта оговорка еще не является последней. Статья кончается вопросительным знаком: удастся ли евреям когда либо доказать, что они «способны к... братскому единению с чуждыми им по вере и по крови людьми»? Что удивительного, что при таком подходе к «еврейскому вопросу» Достоевский в конце концов дошел даже и до полного исключения еврейства из братского союза человечества? Со всей откровенностью он это, правда, никогда не выразил, но заключение это напрашивается само собой при более пристальном изучении завершающей всю его деятельность речи о Пушкине. В этом слове, в котором Достоевский так проникновенно превозносит всечеловеческий и истинно христианский дух русского народа, появляется неожиданно новое понятие: понятие «Арийского племени». До последней глубины постигнутое и «с любовью» воспринятое русским народом всечеловечество неожиданно отождествляется лишь с «племенами великого Арийского рода», т. е. того, из которого *ex definitione* исключены, конечно же, не монголы или «семиты», а евреи. Под конец своей жизни Достоевский, таким образом, стал, вероятно не без влияния Победоносцева, пользоваться даже недвусмысленной терминологией плоского западно-европейского расового антисемитизма. — Значит ли это, что и более пристальное исследование дает в конце концов тот самый результат, который и без всяких изысканий бросается в глаза, что, другими словами, первое впечатление единственно обоснованное?

И да, и нет. Да! — если полагать, что дух человеческий, подобно геометрической фигуре всеми сторонами и углами своими лежит как па ладоши, целиком умещается на плоскости; нет! — поскольку мы осознаем, что сердце человеческое — бездонной глубины, таинственный и замкнутый в себе мир, полный неразгаданных намеков и непреодолимых противоречий. Но именно этим последним знанием, этим более глубоким проникновенным в истинную сущность человека мы не в малой степени обязаны прежде все-

го творческому духу Достоевского, тайновидцу, черпавшему мудрость свою почти исключительно из собственного своего сердца. Как же после этого допустить, что как раз Достоевский, в каком бы то ни было своем проявлении, а значит и в своем отношении к еврейству, поддается измерению меркою, окончательно лишенной направления в глубину?

III

Недоброжелательное отношение Достоевского к еврейству несомненный факт. Еще больше, чем все приведенные до сих пор свидетельства, об этом говорит тот стиль, в котором Достоевский излагает свои касающиеся еврейства «соображения»: стиль извилистый и скользкий, уклончивый и сбивчивый, так и пестрящий оговорками и оговорочками, контр-аргументами в квадрате, и контр-аргументами в кубе (ср. напр. хотя бы заглавие «Но (!) да здравствует братство», Дневн. 77, III). Но именно этот то стиль, для графического изображения которого пришлось бы пожалуй, срисовать Волгу - матушку, вместе со всеми ее притоками, именно он придает антиеврейскому настроению Достоевского какой то особенно загадочный характер и заставляет напряженно искать его скрытые глубоко под поверхностью корни.

Мимоходом уже было отмечено, что представление о евреях, всю жизнь предносившееся Достоевскому, ни в какой мере не было обобщением его случайного жизненного опыта, как это часто бывает у дюжинных «антисемитов», а напротив того, само являлось конкретизацией некой априорной идеи о еврействе, которая тем самым определяла для него и индивидуальный облик отдельных изображенных им евреев. Чтобы подтвердить это с новой стороны, напомним тут только еще об одном афоризме современного Достоевскому «Исайи»: «Был бы пан Бог да гроши, так везде хорошо будет». Мы видели, что к этому изречению, правда с большими оговорками, сводится для Достоевского идея еврейства и в «Дневнике Писателя». Трудно допустить, что своим происхождением в эту якобы еврейскую корреляцию между Богом и грошами, Достоевский обязан был Исайю Фомичу Бумштейну. Но и литературная традиция, на которую указано было выше, далеко не вполне разрешает вопрос об источниках антиеврейской теории Достоевского. Настоящие ее корни, корни многообразно и многосложно разветвленные, в истории духовного развития самого Достоевского.

Еще до того, как Достоевский вступил на жизненное поприще, еще в самом раннем его детстве, еврейство произвело на него такое мощное, неотразимое впечатление, что он уже во всю свою жизнь никогда не мог от него отделаться. Впечатление это восходит не к тому или иному отдельному еврею

(да и где мог бы юный Достоевский встретить евреев в столицах тогдашней России?), но и не к какому либо более или менее случайному литературному явлению, а к самому источнику жизни и творчества еврейского народа, к нерукотворному памятнику еврейской и христианской веры: к Библии.

Вместо всех прочих биографических свидетельств, сошлюсь здесь на свидетельство самого Достоевского, запечатленное им в «Братьях Карамазовых»: «К воспоминаниям домашним причитаю и воспоминания о Священной Истории... Была у меня книга с прекрасными картинками, под названием: «Сто четыре священные истории Ветхого и Нового Завета», и по ней я и читать учился. И теперь она у меня здесь на полке лежит, как драгоценную память сохранило». Из рассказа Андрея Михайловича Достоевского мы знаем, что эти вложенные в уста старцу Зосиме слова являются не чем иным, как точнейшим воспроизведением фактов из биографии Федора Михайловича. Но особенно ценно и значительно для выяснения духовного развития Достоевского его тут же следующее признание, как его «в первый раз посетило некоторое проникновение духовное, еще восьми лет отроду». Мы сейчас убедимся, что и этот записанный Алешей со слов старца рассказ, есть повествование Достоевского о собственной его духовной судьбе.

Старец рассказывает, как он «первый раз принял в душу семя Слова Божия осмысленно». «Повела матушка меня в храм Господень... Вышел на середину храма отрок с большою книгой, такую большую, что показалось мне тогда, с трудом даже и нес ее, и возложил на аналой, отверз и начал читать, и вдруг я тогда в первый раз нечто понял, что во храме Божием читают». Эта книга была Библия, читали же из нее о «муже в земле Уц, правдивом и благочестивом», о рабе Господнем Иове и о поединке его с сатаной. «И предал Бог своего праведника, столь им любимого, дьяволу... И разодрал Иов одежду свою и бросился на землю и возопил: «наг вышел из чрева матери, наг и возвращусь в землю, Бог дал, Бог и взял. Буди имя Господне благословенно отныне и до века!» Отцы и учителя — прерывает тут свой рассказ старец — пощадите теперешние слезы мои, ибо все младенчество мое как бы вновь восстает предо мною и дышу теперь, как дышал тогда детскою восьми-летней грудкой моею, и чувствую, как тогда, удивление и смятение, и радость».

«Господи, что это за книга и какие уроки!» — восклицает старец и проникновеннейшими словами убеждает «перевеи Божиих, а пуще всего сельских», сделать наконец Писание всепародною книгою. «Разверни-ка он — обращается старец к священнослужителям — эту книгу и начини читать, без премудрых слов и без чванства, сам любя словеса сии... Не беспокойся, поймут все, все поймет православное сердце! Прочти им об Аврааме и Сарре, об Исааке и Ревекке, о том, как Иаков пошел к Лавану и боролся во сне

с Господом и сказал: «страшно место сие», и поразишь благочестивый ум простодушина». Так проходят перед нами в поучениях старца длиною чередой озаренные нездешним сиянием Ветхозаветные богоборцы и праведники, мученики и грешники вплоть до «прекрасной Эсфири и надменной Вастии». Лишь под конец, как бы спохватившись, старец прибавляет: «Не забудьте тоже притчи Господни, преимущественно по Евангелию от Луки (так я делал), а потом из Деяний Апостольских обращение Савла (это непременно, непременно!), а наконец, и из Четырех-Миней...» Какое поразительное предпочтение Ветхого Завета Новому. «Ибо люблю книгу сию!» — говорит старец о Священном Писании евреев: «Какое чудо и какая сила, данные с ней человеку. Точно изваяние мира и человека и характеров человеческих, и названо все, и указано на веки веков».

Если еще до недавнего времени можно было сомневаться, что тут перед нами исповедание самого Достоевского, то теперь, после напечатания писем Федора Михайловича к Анне Григорьевне и последние сомнения должны исчезнуть. Вот что пишет Достоевский 10-го июня 1875 года из Эмса: «Читаю книгу Иова, и она приводит меня в болезненный восторг: бросаю читать и хожу по часу по комнате, чуть не плача... Эта книга, Аня, странно это — одна из первых, которая поразила меня в жизни, я был еще тогда младенцем». Как и светлейший из созданных им образов, так и сам Достоевский обязан был душою своей души, ожившим в нем с новою силою Словом Божиим — «сей книге»: Закону, Пророкам, Писаниям.

И в этом сердце могла зародиться и расцвести вражда к тому народу, который поспе божественную книгу в мир, который ради нее принял на себя всю муку исторического существования? Мы видим: «банальный» антисемитизм Достоевского перестает вдруг казаться заурядным и простодушным и облекается в какую-то загадочную, чтобы не сказать противоестественную форму. Первое впечатление было, значит, всетаки обманчиво, и лишь теперь вопрос об отношении Достоевского к еврейству начинает вырисовываться во всей своей сложности.

IV

Чтобы заострить открывшееся перед нами противоречие до конца, необходимо сделать шаг как бы в сторону и поставить вопрос: а каково было отношение Достоевского к другим народам помимо еврейского? — Его художественные и публицистические произведения дают богатейший материал для разрешения этого вопроса не только в отношении к ближайшим соседям русского народа, к полякам, например, или к татарам, но и ко всем передовым

национальностям современного Запада: к немцам, французам, англичанам. И право, трудно сказать, кому больше достается от Достоевского: сородичам ли убогого Исайки, или соплеменникам и современникам повстанцев 63-го года, Бисмарка и Мак-Магона. Поляк — по Достоевскому, сметлив, чванлив, труслив: немец, хоть и добродушен и добропорядочен, но туп, как неостесанная колода: в противоположность ему француз смыслен и ловок, но зато пуст, как дырявый мешок; не чета французам — англичанин, на которого можно положиться, как на каменную гору, но утаси Бог искать в нем ума; швейцарец — тот просто «ослик», а турок или татарин — что, впрочем, может быть хуже татарина: «Шурум-бурум»?.. Но что всего печальнее: все они вместе и каждый из них порознь осуждены историей на неизбежную гибель, над всеми произнесен окончательный приговор. Потому что есть лишь один народ на свете, которому принадлежит будущее, который призван владеть миром и спасти его: народ русский, народ — богопосец.

Эту заветнейшую свою мессианскую думу и мечту Достоевский, как известно, выразил в самой заостренной форме устами Шатова: «Если великий народ не верует, что в нем одном истина (именно в одном, и именно исключительно), если не верует, что он один способен и призван всех воскресить и спасти своей истиной, то он тотчас же обращается в этнографический материал, а не в великий народ. Истинно великий народ никогда не может примириться со второстепенною ролью в человечестве, или даже с первостепенною, а непременно и исключительно с первою».

Как странно звучат эти слова! Словно из глубины тысячелетий, из седой ветхозаветной старины доносятся они до нас, и кажется, будто говорит их не русский человек о русском народе, а библейский кудесник о родном ему Израиле. И действительно, для Шатова — Достоевского богоизбранный русский народ и есть в сущности ныне воскресший Израиль. Стоит лишь вспомнить о словах, сказанных тут же, несколькими строками выше: «Всякий народ до тех пор народ, пока имеет своего бога особого, а всех остальных на свете богов исключает безо всякого примирения, пока верует в то, что своим богом победит и изгонит из мира всех остальных богов. Так веровали все с начала веков, все великие народы, по крайней мере, все сколько-нибудь отмеченные, все стоявшие во главе человечества. Против факта идти нельзя. Евреи жили лишь для того, чтобы дожидаться Бога истинного и оставили миру Бога истинного» («Весь», ч. II, гл. I, VII). «Еврей без Бога как то немислим; еврей без Бога и представить нельзя» — говорит Достоевский и прямо от себя в «Дневнике».

Так вот откуда у Достоевского это бытие в глаза противоречие. От еврейского народа, от величавого памятника его древности, от Библии, думается ему, унаследовав он свою направляющую идею: свой мессианизм, веру в

богоизбранность русского народа, религию «русского Бога» (выражение Достоевского в письме к Майкову) — и вдруг, откуда ни возьмись, словно из под земли вырастает на его пути титаническая, уморительно смешная фигурка каторжника «Исайки», из последних сил дерзко вопящего: Как так унаследовал? По какому праву? А я? Разве я уже и не существую вовсе?... «Но истина одна — перебивает его вне себя от гнева Достоевский —, а стало быть только единственный из народов может иметь Бога истинного». Стало быть, можем мы продолжать эту мысль от себя: либо мы, русские, либо вы, еврей; или точнее: истинный Израиль ныне — народ Русский. Стоит только русскому народу отказаться от веры, что лишь он один вправе притязать на еврейскую, в Священном Писании евреев увековеченную мессианскую идею, стоит лишь понять эту веру, и он сразу распадется, расплывется, станет всего только «этнографическим материалом». Но и обратно: если историческая истина, будущность и спасение всего рода человеческого поручены Провидением России и русским, тогда все еще странствующие по свету евреи всего лишь историческая пыль — «жиды, жидки, жидишки». В «Преступлении и Наказании» в эпизоде сравнительно мало заметном (ч. VI, гл. VI) внимательный читатель найдет и этот, с логической необходимостью навязывающийся Достоевскому вывод.

Когда Свидригайлов принимает свое последнее решение и выходит на грязную петербургскую мостовую, чтобы «при официальном свидетеле» положить конец своей жизни, внимание его приковывается к дежурящему у пожарной каланчи «человечку в Ахиллесовой каске»: «Дремлющим взглядом, холодно покосился он на подошедшего Свидригайлова. На лице его виднелась та вековая брюзгливая скорбь, которая так кисло отпечатлелась на всех без исключения лицах еврейского племени. Оба они, Свидригайлов и Ахиллес несколько времени молча рассматривали один другого»... Свидригайлов берет за револьвер, между тем как возникший в густом молочном тумане мифический герой без устали шепелявит: «А-зе, здесь нельзя, здесь не места». Но что за дело Свидригайлову до гнусавого предостережения киллого Ахиллеса: он взводит курок и раздаётся выстрел. — Если вспомнить, что у Достоевского, особенно в совершеннейшем из его произведений, нет ни одной сцены, ни одного образа, ни одного слова, которые не имели бы более глубокого, инсказательного значения, то это жуткое прощание Свидригайлова с жизнью представляется сперва как бы неразрешимой загадкой, которая, однако, легко раз'ясняется при первом же сопоставлении «идеи» Свидригайлова с собственным взглядом Достоевского на сущность еврейства. Свидригайлов возмущен до последней глубины идей вечности или бессмертия, как дурной безконечности, он восстает против вечного шага на месте, против вечного возвращения, и такая встреча могла бы нагляднее воплотить перед ним всю бессмыслицу существования ради голого существования, нежели

встреча, с от века призрачно существующим евреем, с Вечным Жидом! Подобно ручному «попугаю», он твердит везде и всегда свое жалкое: «здесь не место» — не место умирать, не место восстания против «закона» жизни и его непреложности. Пусть призраки скорбно довольствуются таким отрицательным утверждением жизни — истинно живой предпочитает этому проклятию самосохранения полное самоуничтожение. Лишь тот, кто не влеко своим Богом подобно жертве бессловесной, а сам пролагает Ему и помазанному Им Спасителю путь вперед, имеет обязанность и право жить.

Так «антисемитизм» Достоевского раскрывается перед нами, как другая, как оборотная сторона и истинное основание собственного его «иудаизма». Кажущееся противоречие есть на самом деле прямолинейная, железная логика.

V

Однако, вопрос наш все еще далеко не исчерпан.

Если бы Достоевский был лишь сухим, одержимым одним только стремлением к последовательности теоретиком, дух его, быть может, и успокоился бы на этом хитроумном построении, и его причудливая, чисто логическая юдофобия, была бы не чем иным, как отбрасываемой его «русским Богом» тенью. Но Достоевский остается и в своем отношении к еврейству неизменно верен последним глубинам своего существа, и сердце его, место битвы добра и зла, изборожденное мучительнейшими сомнениями и противоречиями, сохраняет и в этом вопросе последнее слово за собой. Та самая статья о еврейском вопросе, с которой мы уже познакомились, как с документом несомненнейшего жидоедства, являет нам ряд моментов, никак не вмещающихся в понятия антисемитизма, больше того, прямо ему противоположных. Прежде всего следует тут отметить то благоговение, с которым Достоевский подходит к так называемому им самим заключенному в кавычки «еврейскому вопросу», чувство, которое в таком напряжении редко встречается даже у самых бурно-пламенных еврейских националистов. «О, не думайте — восклицает Достоевский в самом начале своей статьи, — что я, действительно, затеваю поднять «еврейский вопрос»... Поднять такой величины вопрос, как положение евреев в России, и о положении России, имеющей в числе сынов своих три миллиона евреев — я не в силах. Вопрос этот не в моих размерах». И дальше: «Не настали еще все времена и сроки, несмотря на протекшие сорок веков, и окончательное слово человечества об этом великом племени еще впереди». «И сильнейшие цивилизации мира не достигали и до половины сорока веков и теряли политическую силу и племенную облик. Тут не одно самосохранение стоит главной причиной, а некая идея, движущая и влекущая, нечто такое

мировое и глубокое, о чем может быть человечество еще не в силах прояснить своего последнего слова. «Евреи — почти истуканно восклицает Достоевский в другом месте — народ беспримерный в мире».

Слышанное ли дело, чтобы «антисемит» говорил таким языком? — Потому то Достоевский в этой столь изобилующей всякими «pro и contra» статье и протестует так решительно против «тяжелого обвинения» будто он ненавидит «еврея, как народ, как нацию». Это вторая в высшей степени своеобразная черта в личном отношении Достоевского к еврейству. Перед нами юдофобия, как бы стыдящаяся самой себя, вражда к еврейству, враждующая с самой собой, себя же перечащая, сама себя опорочивающая. «Когда и чем заявил я ненависть к еврею, как к народу?» — восклицает Достоевский. «Так как в сердце моем этой ненависти не было никогда, и те евреи, которые знакомы со мною и были в сношениях со мною, это знают, то я, с самого начала и прежде всякого слова, с себя это обвинение снимаю раз навсегда, с тем, чтобы уже потом об этом и не упоминать особенно». Это более чем категорическое заявление, кажется, однако, Достоевскому все еще не достаточно убедительным он, очевидно, чувствует, что ему очень трудно, как он сам говорит, «оправдаться», и он снова и снова, чуть ли не клянется, что он не «враг евреев». «Нет, против этого, я восстану, да и самый факт оспариваю». С такой упорной настойчивостью отрицает Достоевский свое враждебное отношение к еврейству, на тех самых страницах, на которых собраны ходячие, пеленейшие клеветы против евреев, именно, «как народа, как нации». Больше того: сейчас же после ссылки на внутреннюю оправданность «всеобщей» ненависти, Достоевский выставляет утверждение, что в русском народе нет никакой «предвзятой, априорной, тупой, религиозной какой-нибудь ненависти к еврею... Весь народ наш смотрит на еврея, повторю это, без великой предвзятой ненависти». Вот тебе и «всеобщая ненависть»! Ведь значит же что-нибудь слово «весь», невольно восклицает против Достоевского его же словами (см. выше, II).

Умонастроение, проявляющееся во всех этих почти хаотических заявлениях, раскрывает перед нами уже не чисто теоретическое только, теми или иными средствами логики преодолимое противоречие, но бросает яркий свет и на ту страшную борьбу, которая раздирала сердце Достоевского, на тот острый внутренний конфликт, который обременял его совесть. Ведь еврейский вопрос представлял для него, как мы видели, не предмет отвлеченного умствования, а один из наиболее жгучих вопросов его личного исповедания, его веры в последний смысл и значение собственного жизненного дела. Так русский провидец Достоевский выступает перед нами в столкно-

вения своем с Израилем, как некий двойник и противоположность древнего прорицателя Валаама. Валаам готов был проклясть Израиль и не мог не благословить его; Достоевский, полный восторженного истуканства, хотел бы прославить еврейский народ, и все же не в силах не проклинать его. Он готов превознести еврейство, как превозносит сын отца своего по духу, и он не может не отречься от него, потому что всецело одержим тем ложно истолкованным мессианизмом, для которого историческая благодать в каждую эпоху покинута лишь на одном единственном народе. Тем более, что несмотря на всю свою одержимость, Достоевский непрерывно мучим сомнением: он никогда не уверен вполне и до конца, что еврейский народ действительно лишь призрачная тень былого величия. «Что свой промыслитель с своим идеалом и с своим обетом продолжает вести свой народ к цели твердой, это то уже ясно. Да и нельзя, повторяю, я, даже и представить себе, еврея без Бога»... Не значит ли это, другими словами, что и Бога без евреев представить нельзя? Не завела ли его безмерная любовь к русскому народу, — так не мог не спрашивать себя сам Достоевский — на ложный путь? Кто поручий в том, что русская земля и русская народность воистину призваны родить в лоне своем Грядущего Спасителя? Пичтожнейший из «дежурящих» евреев казался ему как бы решающим свидетелем противной стороны, стороны, опровергавшей упование Достоевского в собственной его душе...

Что же оставалось делать? — Судорожно сжимая кулаки, Достоевский самому себе наперекор, с скрежетом зубным все снова возвращался к исходной своей мысли, что еврейский народ, как бы и не существует, что вся его жизненная сила и энергии — сплошная видимость, всего лишь потуги на бытие, что вся религиозная пропихновенность евреев, все их моления и чаяния, их скорбь и восторги — лишь жалкий маскарад, лишь механические, бездушные телодвижения. Да и говорят-то евреи, как писал под самый конец, своей жизни Достоевский жене, «не как люди, а по целым страницам, точно книгу читают».. «Целые томы разговоров»... (письма из Эмса от 28 и 30-го июня 1879 г.).

Чтобы хоть отдаленно почувствовать всю горечь терзавших Достоевского сомнений, не надо ни на минуту забывать, что из постулатов его веры для него следовали самые смелые практические выводы. Пламенное воодушевление, с которым отстаивал Достоевский целые десятилетия права России на Константинополь, питалось в последнем счете, как легко в этом убедиться при более внимательном чтении всего написанного им по восточному вопросу, непоколебимой уверенностью, что вместе с Царьградом России достанутся ключи к «Святой Земле», к Палестине. Палестина же должна была, по мысли Достоевского, потому во что-бы то ни стало сделаться нераздельной частью России, что там, где совершилось Первое Пришествие, должно свершиться и Второе,

и значит, если верно, что оно должно свершиться в России, то Палестина не только будет, но уже и сейчас как бы Русская земля. Покуда существует, однако, народ Израильский, покуда не вычеркнут он из списка живых, Святая Земля, попрежнему остается обетованной землей семени Израилева, и право России, как и все ее всемирно-историческое призвание, снова под вопросом.

Так на всех своих путях Достоевский сталкивался с евреями и еврейством: в мире диалектической мысли, в възлюбленной верою и сомнением душе своей, но также и в сфере злободневных политических вопросов. Впрочем, все эти измерения его духовного горизонта всегда пересекались для него в одной единственной точке, в том последнем источнике его неизсякаемой творческой энергии, для которого он знал одно лишь священное имя: Россия. Поистине, библейский по величю образ. Образ, невольно напоминающий древнейших еврейских провидцев, еще не удостоившихся вознестись на ту высшую вершину пророчества, с которой преемникам их и продолжателям скоро раскрылась во всей своей безмерности всеобъемлющая и всепримиряющая всечеловечность.

А. З. Штейнберг

ДВЕ ОПЕРЫ СТРАВИНСКОГО

« М а в р а »

I

Вторая опера Стравинского «Мавра», по своему значению находится в центре всего им созданного за последние годы. Она была сочинена и впервые исполнена в 22 году — и однако до сих пор еще не оценена и не признана. «Мавра» вызвала негодование одних, услышавших ее как «тривиальность», и равнодушные других.

Для круга, близкого к музыке Стравинского эпохи «Весны Священной» — «Мавра» стала неприемлемой по существу. Здесь создалась привычка, даже потребность — находить в каждом его новом сочинении «потрясающие» звучности. У любителей выработались почти «традиции» стиля Стравинского. Ждали от его новых произведений — продолжения «Весны», ее стихийной силы и бунтарства.

Недоумевали, что этого больше нет, и не прощали. Недоумевали модернисты, обиженные тривиальностью и «шаблоном». Опера разочаровала, быть может, тех же людей, которые были свидетелями первых исполнений «Весны» и роста ее значения, разочаровала тех, кто, как казалось, проследил весь путь Стравинского за десятилетие, отделяющее «Весну» от «Мавры». Этим и объясняется неуспех «Мавры» и восторженность, с которой была встречена через год «Свадебка», показавшаяся (после «неудачной» Мавры) возвратом на старую дорогу.

«Мавра» оказалась всего менее понятой, так как в ней Стравинский решительно и точно проводил свои новые принципы. В действительности этот новый его путь в музыке начался гораздо раньше — с «Истории Солдата» и «Пульчинеллы». Там уже были даны те характерные черты новой формальной фактуры, которые в «Мавре» выражены с предельной законченностью.

Единственное, что отделяет «Мавру» от других вещей последнего периода, это ее коренная связь с русским искусством и культурой. В отличие от «Мавры», все остальные новые сочинения Стравинского строятся на основе, как бы всенародной, вне национальных отличий стиля и музыкального языка. «Мавра» в этом смысле исключение. Она прежде всего национальная русская опера, как «Жизнь за Царя», или «Евгений Онегин». А вместе с тем она дает и новые возможности возрождения оперной формы на Западе, если опера вообще суждено возродиться.

Упадок оперы на Западе — результат вагнеровского наследия. Так называемая музыкальная драма постепенно поглотила чистые оперные формы. Вырождаясь в псевдо-романтику, post-вагнеровский театр своей риторической эмоциональностью уничтожил инструментальную пластику классического стиля. Для западной оперы «Мавра» может стать формальной опорой. Несмотря на глубоко русский характер «Мавры», определяющий в основе ее музыкальный язык, и лиро-эпическую ее атмосферу, благодаря принципам ее конструкции она может и должна быть постигаема под углом зрения внешне-национальным. Объективная ценность «Мавры» — в методе ее формального строя. В этом же формальном методе скрывается и причина ее непонятности до сих пор, ее «парадоксальности».

Возрождая русскую национальную оперу в ее классических линиях, и наряду с этим создавая залог нового расцвета классической же формы оперы на Западе, Стравинский в «Мавре» возвращает нас к чистому первоисточнику — к операм Глинки прежде всего. Путь от «Жизни за Царя» к «Руслану и Людмиле» — это весь путь, пройденный Глинкой. «Руслан» в свое время был логическим следствием «Жизни за Царя». И что же? «Жизнь за Царя» была (относительно) принята русским обществом — главным образом благодаря патристическому сюжету. «Руслан» же оказался для современников неудоваривным блудом. От этой оперы попросту отмахнулись — и на изрядный срок. Глинка сам свидетельствует о первом исполнении «Руслана и Людмилы» оперы, которую он считал высшим своим достижением, и которая стала основой для всей последующей русской музыки, в ее национальном идеале:

«Когда опустили занавес, начали меня вызывать, но ашлодировали очень недружно, между тем усердно шикали, преимущественно со сцены и оркестра. Я обратился к бывшему тогда в директорской ложе генералу Дубельту с вопросом: «Кажется, что шикают, итти ли мне на вызов?» — «Иди» — отвечал генерал — «Христос страдал более тебя».

«Руслан» при жизни автора не был понят вовсе. Он был оценен уже после смерти Глинки и стал фундаментом, на котором воздвигалось здание русской национальной музыкальной школы. «Руслан» был тем заветом, который приняла «пятерка» в первом периоде существования балакиревского кружка. Но ясного понимания той линии, которая шла от Глинки — у «пятерки» никогда не было. Уклон, ею взятый, в результате привел русскую музыку (главным образом в лице Римского-Корсакова) к псевдо-русскому национализму, векормленному немецкой схоластикой.

При внешней видимости связи с Глинкой, наследие его в ту пору русской музыкальной культуры было подвергнуто разработке и кажущемуся формальному расширению — но отнюдь не углублению и развитию чистой линии, им явленной. Линия Глинки в своем существе до сих пор продолжена не была. Независимо от этого, отношение к «Руслану» русских передовых музыкантов того времени характерно для них в той же мере, как наше отношение к «Жизни за Царя». Нам ближе теперь «Жизнь за Царя» — чистотой примитивных форм и музыкальной целиной. Может быть, именно благодаря своему примитиву (при всей более значительной в прошлом роли «Руслана», которого мы ценим, как совершенное воплощение русского музыкального Ампира) нам

«нужнее» «Жизнь за Царя». Так и у Чайковского — «Евгений Онегин» нам ближе «Пиковая Дама», несмотря на большее формальное совершенство последней. Или у Баха — Johannes-Passion, а не Matheus-Passion.

«Мавра» воскрешает нарушенную связь с линией Глинки, устанавливает ее на иных основаниях, и рефлективно отражает Глинку — не «Руслана», а «Жизни за Царя». Независимо от роли, которую сыграла «Жизнь за Царя» в создании «Мавры» — опера Глинки и в прямом смысле ждет своего восстановления.

Кроме Глинки, «Мавра» возвращает к Чайковскому, который стал в этом произведении связующим звеном между Глинкой и Стравинским. Генсало-гическую линию «Мавры» можно определить так: От «Жизни за Царя» через Чайковского к современному канону. Отношение к Глинке для Стравинского — вопрос чистоты национальной традиции и коренной связи. Общность с Чайковским — основана почти на семейном кровном сходстве, при всей разнородности темпераментов и вкусов...

Сознавая свою разобщенность с музыкальным модернизмом, оглядываясь на русскую музыку в прошлом — Стравинский должен был связать себя с Чайковским. Это было естественной реакцией против изжитого модернизма. Сродство с Чайковским, всегда существовавшее, сознательно раскрыто лишь в «Мавре», позже в «Октете». Возврат к Чайковскому, его переоценка, произведенная Стравинским в период создания «Мавры», и дальнейшее закрепление этой позиции — окончательно распатали бывшую и без того безжизненную идеологию стана модернистов. Некоторые из передовых французских музыкантов палили в Гуго своего Чайковского. Отмечая факт, воздерживаясь от сравнений.

В музыке Чайковского были спрятаны ключи к подлинному реализму, который стал идеалом наших дней. Стравинский их нашел и овладел ими, Любя Чайковского, нельзя не влюбиться в «Мавру», — она живая память о Чайковском, чудесно воскрешенная Стравинским.

В «Мавре» прежде всего удивляет незначительность сюжета, как бы нарочитая его ничтожность. Для близоруких, это убожество сценической фабулы низводит произведение на уровень театральной шутки, к «мелочам» такого рода, о которых не стоит говорить. Но дело в том, что сюжет «Мавра» — не анекдот, выхваченный из «Домика в Коломне». Его сюжетом является чисто-музыкальная формальная задача... «Мавра» построена на анекдоте по своему сценическому действию, но восходит к национальной лиро-эпической опере по своему действию музыкальному. Здесь обратное тем безчисленным операм, которые строятся на сложнейших сюжетах — мифологических, исторических, символических и пр. — музыкально их не разрешают никак. В «Мавре» связь с поэмой взята минимальная, только как точка отправления. Фабула «Мавры» — это только трамплин для прыжка на музыкальную трапедию, и в этом смысле она отвечает своему

назначению. От пушкинской октавы в либретто оперы Стравинского ничего не остается, за исключением двух строк:

«Где взять кухарку? Сведай у соседки,
«Не знает-ли? Дешевые так редки!»

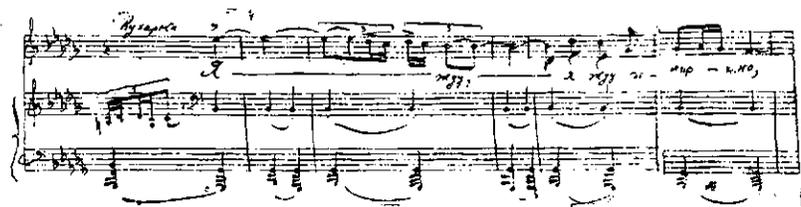
Стравинский не иллюстрирует «Домик в Коломне». Он создает произведение, однородное с пушкинским по типу и методу. Как и в «Домике в Коломне» и в «Мавре», центр тяжести в том, что находится около фавулы.



В плане интимно-вкусовом Стравинский воплотил в «Мавре», то что он всегда любил: ту светотень русского городского мелоса и специфический бытовой колорит, песенный и инструментальный, которые ему всегда были милы. В «Мавре» он выразил это острее чем когда либо прежде. Но это момент личный в его творчестве, о котором сейчас судить не станем. Для нас важен интегральный характер произведения и объективная ценность, в нем явленная.

Генетическая связь с источниками возникновения русской оперы, и отказ от всего, что было принято считать ее эволюцией—вот то, что важно в «Мавре», прежде всего. Для каждой эпохи в искусстве характерно не только то, что утверждается, но в равной мере то, от чего отказываются. Это отрицание целых этапов прошлого музыкальной истории очень значительно для настоящего момента в творчестве Стравинского. Принятие «Мавры» обуславливает прежде всего выпадение из плана современности всего вагнеровского театра, и музыкальной драмы по Вагнеру, проводившейся его последователями, во главе с Рих. Штраусом в Европе и Р. Корсаковым в России.

Примитивизм в «Мавре» — намеренный. Кажущиеся нищета и убожество — результат творческой воли и художественного сознания.



При ближайшем рассмотрении партитуры «вооруженным глазом», и проверке искусственным слухом, примитивизм «Мавры» оказывается результатом синтеза, вне которого рождение примитива, невозможно. «Мавра» в своей простоте таит весь опыт, проделанный Стравинским в прошлом и есть следствие зрелого мастерства.

4

Музыкальный текст в «Мавре» строится на двух началах: 1) элемент песенности, делящийся на чистую лирику и бытовую интонацию, и 2) элемент инструментально-пластический. Метр и ритм служат целям координации и в отношении конструктивном имеют первостепенное значение. В «Мавре», метр формирует движение звуковой ткани, и это его назначение преимущественно сообщено инструментальному сопровождению. Ритм определяет строение и соотношение звуковых частей в песенном мелосе. Когда инструментальная часть перестает быть сопровождающей и становится самостоятельной, ритм играет ту же роль по отношению к этим очень кратким, чисто инструментальным моментам.

При лирической основе вся опера в целом очень динамична. Музыкальный поток бежит в ней непрерывно, порою стремительным, порою ровным движением, с такой чистотой, что мы как будто видим, сквозь прозрачную звучащую пленку, русло, по которому он пробегает.

Динамизм, столь свойственный всегда Стравинскому, дан в «Мавре» усилением роли метров. Они в опере — как двигатели и рычаги. Метрам сообщено значение самостоятельное, они независимы от ритмической конструкции, но приведены к взаимодействию с нею. Они же частью определяют инструментальный колорит в опере, и характер ее чисто музыкального движения, в отличие от движения сценического в собственном смысле. В «Мавре» метрам и ритмам сообщен совершенно нейтральный, как бы безличный характер. Их задача — не в том, чтобы развивать эмоциональную энергию, как это было прежде, например в «Весне». В «Мавре», (как и в других последних сочинениях) метр есть сила, приводящая в движение конструктивные звуковые объемы. Он определяет форму движения. Ритм — величина, строящая звуковые соотношения. Он определяет форму строения. Темп — связь между ними, он регулятор скоростей. Эмоциональная динамика, на которой были основаны прежние его произведения, (наиболее яркий пример в этом смысле — та же «Весна Священная») — преодолена. Утверждается динамика чисто-музыкальная, вне эмоциональной инспирации. Цель, таким образом устанавливаемая, заключается в достижении почти механической «отрешенности». Приобретается точность двигательной силы метрических элементов, наибольшая их протяженность и устойчивость.

Музыкальный язык «Мавры» предельно прост и ясен. Он определяется преимущественно характером ее мелодий. Основа — тональная диатоника, реже ладовая — конструкция. Частое пользование чередованием одноименных мажора и минора, сопоставлением искусственного и натурального

лада. Все претворено в чисто-песенные линии, даже бытовые интонации. Нигде нет речитатива. Интегральность песенных форм — одна из наибольших ценностей этой оперы. В смысле технического мастерства конструкции, опера построена безупречно.

Не прерываясь в движении, пропорции частей и музыкальных периодов слажецы так, что примыкают друг к другу совершенно незаметно, без всяких промежуточных звеньев. Как китайские лаковые коробки, вложенные одна в другую. Расстояние между отдельными частями настолько точно и верно, что чувствуешь воздух, проходящий между ними, как между двумя смежными предметами. Это достигается умением давать широкие синтетические обобщения звуковых масс и линий, беспощадным уничтожением всего ненужного для движения и развития этих линий.

Кодасы и заключительные коды, при переходах от одного эпизода к другому в «Мавре» упразднены и заменены тем что может быть названо системой музыкальных «автоматических дверей», которые непосредственно вводят один эпизод в другой. В этих моментах — (иногда это октава, иногда терция или септима) — скрытые обобщения, приводящие к самым простым отношениям традиционные музыкальные формулы, расплывшие в прошлом своим орнаментом и росчерком обшую динамику целого. Стравинский применяет этот прием для сращения между собою следующих один за другим эпизодов, создавая на этой передаточной цепи непрерывную стройность.

В классической опере существовала мозаика следующих друг за другом музыкальных частей, в романтической драме — больше или меньше их текучесть, Стравинский же создает синтетическую конструкцию целого.

Благодаря мастерству обобщений, фактура произведения получается совершенно ровная, без срывов и разницы в звуковой напряженности. Формальный метод, положенный в основу — нормирует все произведение и точно контролирует его температуру. Непосредственное вдохновение и живая энергия распределены равномерно, как правильное кровообращение по организму. Вместе с тем, при всей прямолинейной жесткости проведения формальный метод скрыт, и как целое, опера воздействует эмоционально, не вызывая вопроса о том, как она сделана.

5

По своему оркестровому колориту, «Мавра» не имеет самостоятельного значения. Ея оркестр является логическим продолжением инструментальных принципов, характерных для всех последних сочинений Стравинского. Здесь налицо то же построение на тембрах и объемах, основой для которого служит не звуковая раскраска («вкусная»), а вес, плотность и пропиаемость звуковых объемов, а также качество звуковых температур. Совершенно своеобразная прелесть инструментального колорита создана женскими голосами, «зикованными» в медь.

Как русская опера, «Мавра» показала Западу ту сторону русской музыки, с которой европейскому искусству до нея не приходилось соприкасаться. Между тем, «Мавра» явилась лишь новым проявлением этого стиля,

издавна существующего. Это — культура русского городского, преимущественно петербургского, романса. Линия эта, идущая от Глинки и музыкантов его окружения, на Западе почти неизвестна, в противоположность той, которая идет от Мусоргского. Доргомыжский шел непосредственно за Глинкой, он еще носил в себе наследие той эпохи, но он же положил начало драматической музыке, которую позже утвердил ревнительно Мусоргский. Драматический эпос был создан Мусоргским — на основах народного песнотворчества. Уделом Глинки была романсная и песенная лирика. Обе эти линии одинаково значительны для русского искусства, и нельзя понимать русскую музыку, отвергая одну из них. Между тем, только творчество Мусоргского внедрилось на Западе и воздействовало на европейскую музыку. Отношение к русской музыке было увлечением стихийной силой и, главным образом — новой экзотикой. Чем больше насыщено было произведение народностью, тем больше оно впечатляло. Не ушло от этого и отношение к Стравинскому, которого считали едва ли не прямым продолжателем Мусоргского. Если в первом его периоде (от «Веселья до «Свадебки») для этого и были основания, то с «Маврой» Стравинский входит в совершенно новую для запада природу русской музыки.

Фольклор, как постоянная основа музыкального сочинения, в «Мавре» отсутствует, и вместо него взят городской романсный стиль, который после Чайковского был у русских музыкантов в пренебрежении, считался недостойным «высокого» искусства, и из чистого художественного плана снизился к музыкальным произведениям 2-го и 3-го разряда.

6

Происхождение этого стиля сложно. Корни его уходят далеко в прошлое русской музыки. Гуслиар Трутовский, в первом из известных нам сборников народных песен (18-ый век), уже показал первоначальные примеры деформации и смешения народной песенности с городской романсной лирикой, обнаружив уже тогда существовавшие влияния итальянской и французской музыки на русскую. У него, это влияние, отразившиеся на формах музыкального быта в народе. Одновременно они появляются в городской жизни, и песенно-романсная лирика получает самостоятельное развитие, все более расширяясь — параллельно формам русской музыки, которые возникли на основе фольклора. Наконец, в эпоху Глинки, этот романсный стиль стал преимущественной основой музыкального творчества. После Глинки он падает все больше и больше, оставаясь исключительно в сфере музыкального быта города и салона. К этому же времени сюда привходит и цыганская струя. Высший расцвет петербургско-московского романсного стиля связан с эпохой русского емпире'а. После этого он все больше вульгаризируется, и одновременно расширяется в быту, становясь главным музыкальным выражением городского меланства, и является аналогичным тем «вульгарным» формам псевдо-народной песни, которые мы знаем в больших городах Запада.

Стиль этот — острый сплав элементов западной (преимущественно итало-французской) песенной лирики, иногда немецкой псевдо-классической, с

цыганским и русским фольклором. После Глинки, он переходит к Даргомыжскому, который выразил его в «Русалке», но от него ушел в «Каменном Госте» — произведении, с которого начинается развитие в России музыкальной драмы. Дальше только еще Чайковский черпал из этого источника. После него этот стиль исчез из обихода русских музыкантов. К середине XIX в. стихия романсной лирики, покинутая музыкой, уходит в русскую поэзию, и создает такого замечательного поэта, как Аполлон Григорьев, целиком вскормленного ею. В наши дни очень ярким выразителем той же романсной стихии был Александр Блок. Но в музыке этот стиль был забыт. Стравинский вспомнил о нем и создал «Мавру».

7

Основная тенденция «Мавры» — заключается в ее обнаженной прямолинейности, в системе музыкальных мыслей, переходящей порою к упрощенности. Это и составляет парадоксальность «Мавры».

Расцветила у тех истоков русской музыкальной жизни, где русская музыка в сущности была утонченной культурой любителей, где профессионального музыкального искусства, в нашем смысле понимаемого, не было еще и в помине — «Мавра», несмотря на все ее изумительное формальное мастерство и техническое совершенство — в целом сама отвечает этим дилетантизмом и почти неумением. В этом то и есть, на мой взгляд, ее тончайшая прелесть и волшебство очарования. Порою не знаешь, что это — задушевная лирика, или ироническая маска. Но весь смысл «Мавры» в том, что воспринимаешь ее как исключительно непосредственное произведение, видишь в безусловную искренность ее лирического пафоса. На уровень рядовой эстетической стилизации не удастся привести ее никакому любителю этого рода сочинений.

В «Мавре» Стравинский дал нам почти все профессионального искусства. Стремись к выражению наибольшей правды и простоты «Мавра» пытается не более профессиональной музыкой вовсе, если для поставленной здесь цели — получение из профессионального опыта современности — подойти. Другое дело то, что уйдя из опыта существующего, «Мавра» с силой и убедительностью, пока еще не многим видной, создает новый опыт, свой. Окажется ли он победителем, сумеет ли заместить существующие безжизненные оперные традиции? Или окажется индивидуальным эпизодом? Это вопрос будущего, относящийся не только к «Мавре», но и ко всему творчеству Стравинского в настоящее время.

«Oedipus Rex»

I

После трех лет, отданных созданию фортепианных сочинений, Стравинский вновь выступил с театральным произведением. Он только что закончил свою третью оперу Oedipus-Rex, над которой работал почти полтора года.

«Эдип» назван Стравинским оперой-ораторией. Эта устарелая форма уже давно ушла из живой музыкальной практики. Она стала достоянием профессоров консерваторий и задачей для конкурсных соревнований. Нужна была смелость, для того чтобы вернуть ее к жизни. Оратория, это обширное музыкальное сочинение для сольных голосов, хора и оркестра, написанное на какой либо возвышенный текст. Так говорит любое школьное определение и оно эту форму исчерпывающе характеризует. Стравинский именно так ее и взял, создавая «Эдип». Оратория, как тип музыкального сочинения, привлекла его не чем иным, как стертой и безличной. Хочу этим сказать, что ораториальная форма уже столь многими поколениями была так хорошо забыта, что для нашего времени она стала *tabula rasa*, на которой уже нет ни малейших следов какого бы то ни было индивидуального вкуса. Это и нужно Стравинскому, который выбирает теперь форму для своей музыки, подобно хорошему хозяину, выбирающему прочие вещи для своего обихода. Точно также и сюжет «Эдипа» привлек Стравинского только тем, что он общеизвестен, над-национален и тем самым доступен сознанию всякого. Ничего иного за выбором именно этого сюжета не кроется.

2

Расцвет оратории больше всего связан с именем Генделя, и действительно «Эдип» неожиданно нас к нему возвращает. Говорю неожиданно, потому что все последние произведения Стравинского, утверждая Баха, тем самым являлись отрицанием Генделя, поскольку Бах — Генделю естественно противопоставляем. Но уже в «Серенаде» есть уклон к генделевским неподвижным гармоническим сферам. Бах и Гендель полярны. Бах весь в динамике многоголосия. Гендель — в статике гармонических созерцаний. Баховская полифония автономна и самопроизвольна, и его гармонии звучат для нас непрелюдно, почти случайно. Его полифония подчинена своим законам, основанным на самостоятельной жизни голосов. Гармонические же сочетания возникают как приятная неожиданность, оставаясь на втором плане.

У Генделя полифония, так сказать, стабилизирована, она сохраняет только видимость своей самостоятельности. В действительности же она служит образованию гармоний, становящихся самоцелью. Гармония Генделя создается за счет произвольной утраты энергии и свободы голосоведения.

Любя свободную природу многоголосия в музыке Баха, нам и гармония его дорога именно тем, что он ее не утверждает, как нечто самостоятельное. У Генделя же, наряду с безжизненной полифонией, и гармония превращается в мертвую схему.

Отрицательное отношение к Генделю создалось как реакция современного музыкального сознания против чрезмерного развития гармонии, и декаданса полифонии на протяжении 19-го века. Ко времени «импрессионизма» полифония попросту стала фикцией. Специфическая гармония стала самоцелью, и музыкальное творчество свелось к изощреннейшим изысканиям только в сфере гармонических образований. Полифония превратилась в гармонический вертикализм. Она потеряла не только живое голосоведение, но и ритмическую основу. Ритм атрофировался. Он либо вовсе отсутствовал, либо стал условным. Музыка застыла в гармоническом оцепенении. Даже лучшая музыка этой эпохи была *le pays de la belle au bois dormant*. Для того, чтобы пробудить ее к жизни, нужно было прежде всего вернуть ритмическую природу музыкальному творчеству. Стравинский выполнил это в свой юношеский период. Он сдвинул с места гипертрофические вертикали гармонии. «Застыть» есть героический порыв к движению. Неподвижные гармонические массы стали расплываться. Полифония возродилась, но все еще сохраняя зависимость от гармонии. Дальше Стравинский не только вернул ритм музыке, но разработал проблему музыкального движения на новых основаниях, с тонкостью до него невозможной. Дальнейшим этапом стало увлечение музыкантов полифонией во что бы то ни стало. Создалась «атональная» музыка, (связанная с именем Шёнберга), которая есть не что иное, как беспомощный возврат к многоголосию, основанный на «презрении» к гармонии, без знания канонов голосоведения. Наконец — теперь полифония создается на новых началах, приходящая же к органической связи с гармоническими принципами. Таким образом столь недавний разрыв с прошлым оказался несостоятельным и не удачным. Опыт прошлого века в области гармонии признан и взят за основу. Отсюда и современный эклектизм. Связь с прошлым установлена теперь, как будто, в целом и вопрос о доминирующем влиянии того или иного из больших мастеров 19-го века уже не имеет значения. Дело лишь в том, что связь устанавливается не с индивидуальностью того или иного из мастеров прошлого, а с опытом коллективным. Признаются только те формы из прошлого, возрождаются только такие формулы, которые оказались жизненными и способными к дальнейшей эволюции. Сейчас с большим основанием, чем прежде, можно говорить о музыкальном ренессансе, который отрицая решительно индивидуализм, восстанавливает безличные, но прочные формы прошлой культуры, заставляя их служить новому назначению. Итак возврат к гармонии совершился. Остановимся на этом. В частности, отношение к Генделю для Стравинского, в «Эдипе», не дело личной симпатии или индивидуального вкуса. Гендель, этот немецкий генерал от музыки, создавал в Лондоне безличную музыку, формальную как канцелярский язык. Музыка его скучна и стала для нас стертой монетой, но формулы его практически ценны. Стравинский взял их в «Эдипе», как переносят циркулем контуры, ибо они отвечали его практическим целям для данного момента. Отношение Стравинского к Генделю в «Эдипе», это не что иное, как *«temple musical»*. Одевшие, приличествующее данному случаю.

В «Эдипе» Стравинский ушел от Баха к Генделю, потому что Бах глубоко индивидуален, Гендель же совершенно безличен. Связь с Бахом помогла созданию диалектического метода, значение которого огромно. Гендель же, как наиболее типичный формальный выразитель гармонического начала, помог полифонию привести в связь с гармонией.

Прямого сходства с музыкой Генделя в «Эдипе» нет, но его воздействие сказалось в том, что гармония появляется в этой опере на основном плане.

3.

В «Эдипе» гармоническая диалектика сменяет полифоническую. Мне кажется — здесь центральное значение этой вещи и ее актуальная роль. Опыт Стравинского, предшествовавший созданию «Эдипа» был диалектичен в смысле линейной музыки. Он осуществлялся исключительно как бы в области пространственных музыкальных измерений. Его значение — в развитии музыкальной линии, ее устойчивости и протолкнутости, и в конструктивном сочетании линий, образующих полифонические планы. В «Эдипе» центр тяжести перенесен в область гармонии. Предшествовавшая фортепианная «Серебристая», была, в сущности, большим гармоническим этюдом к «Эдипу» и ее связь с «Эдипом» очень явственна. Уже в «Серебристой» контрапунктическое сложение произвольно, как прежде у Стравинского. Оно начинает округливаться в определенную гармонию. В «Эдипе» это выражено точно и решительно. Полифония «Эдипа» складывается в гармонию, как детские кубики складываются в заранее составленный рисунок.



Полифония «Эдипа» не свободная и не динамическая. Она развивается в сфере гармоний, которые положены в основу оперы.

Прежде были опыты сращивания разнородных тональностей. Тональность расширилась и углубилась до установления полиарных гармонических точек, в пределах которых она проявляется. В «Эдипе» это разрешилось тем, что свободное на вид голосоведение — насильственным, волевым порядком слагается в строгую, аккордовую гармонию, окрашивается в эту гармонию и сращивается с ней неуклонно. Контрапункт строится почти исключительно по аккорду, который его держит в подчинении. Создается некий идеальный синтез контрапунктического и гармонического начала, который вернее всего определить как «гармонизованный контрапункт». Хочу этим сказать, что здесь гармонизация не мелодии, а всего контрапункта,

обращаемого в определенный гармонический рисунок. Не гармония следствие контрапункта, как это представляется традиционному понятию, а контрапункт — следствие гармоний, его образующих. Основы этого можно в зародыше найти в технике итальянского ренессанса напр. у флорентинских контрапунктистов 14-го и 15-го в.в. Диалектический смысл гармонии «Эдипа» — в том, какой силы и жизнеспособности полифоническую энергию она развивает, т. к. полифония в данном случае только проекция этой гармонии. Гармония «Эдипа», по первому впечатлению, кажется школьной и банальной. В действительности она нова и необычайна. Она одновременно и элементарна и многообразна. Диалектизм этой гармонической техники в том, как она проявляется одновременно в двух измерениях — плоскостном и объемном. И линия и краска. Последняя — не в смысле тембра, а в смысле гармонического цвета.

Гармония «Эдипа» есть просто напросто гармония **тоническая**.



Было бы заблуждением считать ее тональной. Тональность взята почти исключительно в первой ступени. Но эта тоническая гармония обладает необыкновенной гибкостью и на протяжении одного и того же эпизода она мгновенно переименовывается, обращаясь (как стрелка компаса) из мажора в одноименный минор, или в какой либо иной строй. Огромные пространства музыки созданы в «Эдипе» на тонической гармонии. Они как бы закрашены одной гармонической краской. Музыка «Эдипа» поэтому, кажется вся полированной. Отсюда и ее откровенная «красивость». Нет ни следа «сырых» звучностей, столь характерных для большинства его сочинений основанных на независимом от гармонии свободном, контрапунктическом сложении. Красивость этой музыки отвечает и патетическому стилю, весьма характерному для всего «Эдипа». Создавая патетический стиль Стравинский в «Эдипе» конечно остался верен себе. Прежде он пользовался нарочито «вульгарными» материалами, создавая реалистические вещи. Особенно этим отличительна «Мавра». Теперь он взял штампованную лирику патетическую, для выражения возвышенных чувств. Он ее не измышлял, а брал наиболее типичное и характерно банальное выражение музыкального пафоса этого рода.

Музыка «Эдипа», проста до примитивности, лапидарна, точна, сжата и количественно экономна до степени последней необходимости. Создается впечатление, что всей музыки вообще очень мало. Нет и следа того пышественного величия, которое было в «Свадебке». Но это малое количество музыки проявлено в «Эдипе» с такой волевой силой и с таким удивительным мастерством, что он кажется бесконечно насыщенным. Мы видели, какая роль уделена гармонии. Но отношения метро-ритмические в «Эдипе» радикально изменились в сравнении с прежним творчеством Стравинского. Ритм здесь в строгом ограничении. Ему больше не предоставлено никакой самостоятельной роли. Ритмическая структура «Эдипа» вся определяется скандировкой латинского текста. Она служит исключительно этому назначению. Формы движения, в свою очередь приведены к простейшим принципам. Никакого шегольства, никакого ухарства, никакой самопроизвольной игры движением ради него самого, вне связи с текстом. В этом смысле в «Мавре» было обратное. Во многих случаях там даны метрические формы, прямо про-



тивоположные элементарной логике текста. Музыкальное движение в «Мавре» вполне сознательно противопоставляется движению сценическому. Эти два плапа в «Мавре» существуют раздельно — движение чисто музыкальное и движение сценическое (театральное). В «Эдипе» — соодчинение. Метр по-прежнему формирует музыкальное движение. Он переводит его из одного вида к другому, ускоренному или замедленному, но в математической пропорции. Сохраняется монометрическое единство основной единицы движения, никогда не нарушаемое, но делимое или складываемое. Ритм определяет скандировку текста, фиксируя ударяемые и неударяемые слоги. Выполняя эту роль, он нигде не становится автономным и не прерывается к самостоятельной жизни для произвольной игры, как это бывало прежде. Стихия ритма, столь вольного у Стравинского прежде, укрощена и введена в надлежащие границы.

Метрическая строфа, проработанная Стравинским на протяжении ряда его произведений, начиная с «Истории Солдата» прошла через длительную эволюцию в преодолении самопроизвольной эмоциональной энергии музыкального ритма и завершается в «Эдипе» полным слиянием с скандировкой текста. Здесь можно поставить знак равенства между ритмом музыкальным и стихотворным. Индивидуальное отношение Стравинского к ритму «Эдипа» сказалось лишь в том, как он прочел этот текст.

5

Скандируя латинский текст, Стравинский в «Эдипе» возвращается к традиционной повторности отдельных слов и целых фраз. Это типично для традиционной оратории, мессы или кантаты. В старой музыке это объясняется тем, что количество текста, которым пользовался композитор при сочинении этих традиционных форм, бывало недостаточно (напр. фразы из литургии), и он растягивал этот текст, искусственно пригоняя его к определенной схематической музыкальной форме. Если сочинялась fuga или канон в сложном контрапункте, пропорции этой формы имели, приблизительно, свои, заранее установленные границы и текст искусственно пригонялся к этим формам, наполняя их возвращением слов. Этим объясняется абсурдное соединение текста и музыки вне какой либо логики. Хорошо это было только в чистой классике, где форма создавалась не условно, а свободно, но в согласии с канонами, напр. у Моцарта или у Палестрины, но все же условность и здесь существовала.

Стравинский скандируя текст «Эдипа», этой скандировкой определил и формальную структуру своей оперы поэтому связь между текстом и музыкой у него строго логична, наряду с сохранением традиционной условности, связанной с искусственным возвращением слов и фраз. Он берет готовые формулы: фугу, имитацию, канон, рондо, арию, речитатив и т. д.

Но всегда это только свободная интерпретация, связанная с традицией, никогда не становящаяся схемой или подделкой под классику.

cantabile
Soprano
Et par-te, e par-te e par-te ser-va nos, e par-te ser-va nos.

Tenore
de-di-pus de-di-pus de-di-pus ser-va nos de-di-pus, de-

Basso
de-di-pus de-di-pus de-di-pus ser-va nos de-di-pus, de-di-pus ser-va nos

Скандировка текста в «Эдипе» служит двойной роли. Она определяет ритмическую структуру оперы, создавая единство слов и звука. Другая ее роль чисто техническая. Она ставит инструментальные и живые голоса в самую реальную позицию, создавая условия наиболее выгодные для исполнения. Это, так сказать, техническая экспрессия, вместо упреждающей экспрессии внешней — психологической и индивидуально-произвольной. Техническая экспрессия обеспечивает получение выбранного эффекта без всяких затруднений, при наличии одной лишь доброй воли со стороны исполнителя. Такой принцип технической разработки, проведенный в «Эдипе» очень тщательно, делает эту партитуру весьма доступной и почти не представляющей трудностей для исполнения. «Эдип» может быть самая легкая для исполнения из партитур Стравинского.

6

Инструментовка оперы находится в живом согласии с этим. Она вся основана на нормальных тесситурах. В смысле инструментального письма эта партитура пленительна. Я не знаю ничего равного в современности. Только у Моцарта вспоминаешь, слушая или разглядывая ее точный, прозрачный и легкий рисунок.

«Эдип» относится к «Мавре» приблизительно так же, как «Свадебка» к «Весне Священной».

«Эдип» ничего не повторяет в том, что было дано в «Мавре», как и «Свадебка» не повторяла «Весну», но связь между ними живая и органическая. «Мавра» была реставрацией чистых оперных форм в условных и традициях национально-русского опыта. «Эдип» — развитие той же проблемы, созревшей в опыте над-национальной музыки. Это в вопросах формы. Во взаимодействии слова и звука — «Эдип» продолжает то, что дано в «Свадебке». Единственно в этом близость между этими произведениями. В «Свадебке» эту роль выполнял русский язык; в «Эдипе» — латинский.

Латинский язык привлек Стравинского тем, что он утратил всякое практическое значение для наших дней. Он стал объективной материей. Мертвый и сухой язык нотариусов и аптекарей и одновременно возвышенный язык католической литургии, латинский язык патетического толка и с музыкой он сочетается органически. Но связь латыни с католической литургией создала прочное соединение этого языка с формами духовной песенности. Для светской музыки сочетание это непривычно и редко, впрочем бывали примеры и прежде, например у Моцарта: *Appollo et Hyacinthus. Comedia latina*. Стравинский в «Эдипе», преодолевая связь латинского языка с церковным стилем, нарушил эту условность, но в некоторых случаях она сознательно и явно выражена, напр., в бесстрастных фразах «Эдипа», которые звучат как литургические возгласы, нечто в роде *cantus firmus*'а, взятого в голем виде.

Латинский язык в музыкальной интерпретации «Эдипа», — это в сущности соединение русского языка с итальянским. Стравинский пользуется в «Эдипе» чеканной и свободной интонацией русской речи, так как он применял ее в «Свадебке», но в соединении с итальянской песенной экспрессией в ее самом тривиально-типичном проявлении в смысле напевности.

Vox
De-di-pus de-di-pus de-di-pus ser-va nos de-di-pus, de-di-pus de-di-pus ser-va nos

7

«Эдип» совершенно статичен в смысле театральном. На сцене нет абсолютно никакого движения, и ничего не происходит. Осуществляется только музыкальное действие. Опера раскрывается как чистая музыкальная форма.

Оправдалось пророчество Глинки, который говорил, что «поймут Руслана через сто лет...» Вспоминаю об этом в связи с тем, что «Руслана» в свое время обвиняли в частности и в том, что в нем нет сценического действия. По существу же «Руслан» был сочинен в приближении к типу оперы-оратории, которую создал Стравинский.

Если «Мавра» возвращает нас к «Жизни за Царя», которая является ее прототипом, то «Эдип» — совершенно в ином смысле — напоминает о «Руслане». Но то, что в «Руслане» было дано почти ощупью — полубессознательно, в «Эдипе» стало волевой тенденцией. Всякое сценическое движение, связанное с традиционным представлением об опере, имитирующей драму — исключено. Все направлено к осуществлению музыкального действия. В этом смысле, если угодно, есть общее со «Свадебкой». Действие возникает, развивается и разрешается не как нечто извне данное, а в самой материи. В «Свадебке» это в элементах православно-бытовой народности, в «Эдипе» это вовлечено в античный миф. Античный миф транспонированный в латинство и трагедия, выраженная не словом и не действием, а чистой музыкой.

Неподвижный сценически «Эдип» разворачивается как монография и мифа, рассказанная музыкой без какого либо участия посторонних сил. Ни следа волнения, все удивительно спокойно и безучастно. Никакой суеты, никаких симпатий или антипатий. Моральный привкус только в том, какой музыкальной материей выражены та или иная ситуация. Герои действуют самостоятельно, без всякого посредничества. Появляются без всякой психологической подготовки и следуют друг за другом как ряд портретов. Портрет «Эдипа», портрет Иокасты, Креона и т. д. Действие в музыкальных портретах. «Эдип» не попытка музыкального мифотворчества, а музыкальный рассказ, такой, как если бы он был взят из дневника происшествий, с некоторым лирическим привкусом в виде хорового комментария, которым он снабжен по мере изложения «инцидента». В сущности это не что иное как музыкальный протокол.

8

Метафизический по сюжету — «Эдип» совершенно реалистичен по воплощению, что весьма характерно для этого произведения. Стравинский тронул в «Эдипе» мир трагедии, мифа и драматической лирики, но при этом он не отказался от реалистического существа своей техники, столь типичной для природы всей его музыки.

Как бы для самозащиты от трагедии, он этот реализм техника доводит в «Эдипе» до предельного выражения. Его формальный метод находится здесь в столкновении с трагедией, подчиняя ее себе. Как будто все препятствия заранее убраны с пути. Дорога вся расчищена. Нет неожиданности дра-

мы, а уверенное, триумфальное шествие. Разгадка ясна уже в начале и неизбежно следует. «Эдип» Стравинского это антиномия столкновения метафизического и реалистического начал. У Стравинского доминирует формальная сторона и метафизика его темы не имеет над ним власти. Пафос «Эдипа» не мифологическая тема и существо сюжета. Его пафос в музыкальном изложении этой темы. «Эдипа» можно считать «ложно»-классической музыкальной прозой, вспоминая по аналогии не музыку, а «ложно»классический стих Расина. Музыкальная проза «Эдипа» представляет собою как бы эклектический синтез архаики и романтики. Архаичны в «Эдипе» его материя и почти весь его слог (сложение), но романтичен пафос этого сложения. При первом впечатлении, музыка «Эдипа» кажется безличным возвратом к пройденным тропам музыкального классицизма, но вглядываясь пристально, видишь, как изумительно «по своему» сказан каждый отдельный такт этой композиции, неповторимо, своеобразно, с точностью выражения, не допускающей сомнений.

Музыка «Эдипа» кажется общей, потому что в ней нет никакой выдумки, никаких измышлений и вычурностей. Она несколько не претендует на «новаторство», будучи нова по существу. Она скорее кокетничает тем, что возвращается в лоно «старой» музыки. В «Эдипе» Стравинский вернулся к основному и общему музыкальному языку. Утрата языка была основным злом новой музыки, которое привело к «вавилонскому столпотворению». Нужно ли создавать новый язык в музыке, или же вернуться к тому, который всегда существовал прежде? Это вопрос специальный, выходящий из границ данной темы. Во всяком случае, язык «Эдипа» старый, исконный язык музыки, но претерпевший изменения в такой же мере, как современный французский в сравнении с языком Расина или Паскаля.

9

«Эдип» эклектичен. Он походит на прошлое, ибо он ничего «нового» не жаждет, но он по повому осуществлен. Здесь мудрость постижения, а не дерзование отрицания. Такое искусство трудно воспринимается потому что оно, как будто, ничего не меняет в нашем отношении к вещам. В действительности, оно прежде всего меняет наше отношение к самому искусству и в этом главное значение вопроса. Произведения Стравинского последних лет и «Эдип» в особенности — относятся к тому действительно чистому искусству (не в смысле эстетическом, а в смысле чистого тела, как бывают «чистые», и «нечистые» животные, о которых говорит древняя литургия, которое отказывается служить подмену, которым занималось искусство конца 19-го и начала 20-го века. Искусство в эти эпохи стало, попросту говоря, суррогатом религии, это было его основным пороком. Отрицая истинную и вечную религию, оно вместе с тем паразитически питалось ею. Создавал индивидуалистический религиозный суррогат в эту эпоху, религиозный опыт подменялся опытом эстетическим. Теперь мы возвращаемся к тому, чтобы ввести искусство в область ему довлеющую, отказываясь от искусства, самоутверждающегося и фетишистского. Стравинский в «Эдипе» явно занял позицию «очищенную» от эстетического соблазна.

Он неуклонно шел к этому издавна, путем все большего самоограничения и отказа. В прошлом и он не был свободен от смешения религии и эстетики. В эпоху, когда Скрябин создавал «Поэму Экстаза» и «Прометей» — Стравинский создавал «Весну Священную». Но у Скрябина это были радения чисто интеллигентские, у Стравинского же — радение народное. Уже в этом была «дистанция огромного размера». В «Эдипе» нет никакой «прелести». Все соблазны преодолены. Кроме самого «Эдипа», в котором прелесть и есть основной соблазн, трагическое ощущение, слепота, бессознательность и обреченность. Смысл «Эдипа» в стремлении к выражению обнаженной правды и чистоты, в жертву которому приносится все остальное.

В «Эдипе» нет никакой иронии, этой едва ли не самой опасной болезни века. Под иронией скрыто в настоящее время все, с чем автор не может справиться в самом себе, но прежде всего ирония — это замаскированная трусость. В «Эдипе» нет и следа такого ощущения. Уже этого одного достаточно для того, чтобы считать «Эдип» вещью редкой и весьма значительной для наших дней.

«Эдип» Стравинского — победа над темным началом в стихии музыки и только в этом аспекте «Эдип» можно приписать. Темный дух музыки проходит здесь лишь бледной тенью, рядом с этой простой и правдивой музыкальной речью.

Артур Лурье

Париж, Май 1927.

ПИСЬМА В РОССИЮ

(три отрывка)

1

Многие из тех, кто считают своим культурным делом обличать современную Россию и превозносить Запад, обычно утверждают, что вульгарный и воинствующий материализм атактически господствует в наше время только на проклятой территории большевицкой революции, в то время, как европейская культура будто бы выходит и уже вышла на пути нового идеализма. Трудно, конечно, спорить против того, что идейная и «научная» база современного русского коммунизма и невежественно — жалка, и отстала. В каком то смысле большевики действительно воскресили во всероссийском масштабе чудовищное подполье 60-х и 70-х г.г. Но из этого не вытекает всетаки апологетического противопоставления «убитой» России — живоносной Европы. Во первых — огромное явление большевицкой революции к одному подполью несводимо. Но, во вторых, пусть даже мирозерцательный кризис руководящих европейских кругов и культурного авангарда на лицо (что еще весьма сомнительно). — Разве это в какой либо мере отражается на общем и среднем типе европейского обывателя? и много ли надежд, что масса мелкой и средней буржуазии — социальная основа всей европейской жизни — окажется проницаемой для новых, даваемых сверху и без особой убедительности, мирозерцательных директив? Не так давно командные высоты европейского просвещения возмещали другое и настоячиво требовали от своих профанов совсем иных исповеданий. Весь 19-й век прокатился под громы позитивизма, бодрого и жестокого, и закончил «переоценку всех ценностей», начатую еще

в предыдущих ядовитых и придирчивых столетиях. «Органическое» средневековье отстаивало себя долго и улобно. Нужно было потратить около трех столетий, чтобы внушить массам лукавую идею о «выгодности» всяческого критицизма. И победа пришла лишь тогда, когда новые черты и идеалы жизни (— скептический позитивизм) нашли для себя идеально-простые в своем роде формы и перешли в сферу массового подоснания. Это окончательно заколодало среднего европейца и закрыло все пути к освобождению. Некогда истовые, жившие богобоязненным бытом пригородные и мелкогородные «бюргеры», после трехсотлетних кризисов веры и мирозерцания — обратились в «мелко-буржуазную стихию», вернее в крепкий социальный корпус, с замкнутыми и стойкими представлениями о добре и доблести и, конечно, не столичным слабосильным проповедником нового идеализма (все равно религиозного или гражданского) «прорубить окно» в свою же буржуазную Европу. Если даже мировая война не смогла надомить европейских традиций и представлений, то одна лишь революционная катастрофа, которая в XX в. ведь всегда возможна, способна повернуть исторический ход тех масс, которые в сущности свое мирозерцательное крещение получили когда-то также на революционных площадях и баррикадах. Но так ли уж правы те, новые духоводители Европы, что, отказываясь ныне от однобожности материализма и позитивизма, обращаются к «наукам о духе» и метаспихике? Можно ли сказать, что познавательные методы современной европейской науки и полу-науки фундаментально отличны от преодолеваемого позитивизма? И не вступает ли научное сознание, которое имеет даже шансы стать популярным, лишь в иной аспект классического имманентизма, направляя себя лишь в сторону его т. ск. четвертого измерения?

Подлинно религиозный опыт с окончательной безусловностью устанавливает свою природу познавательного метода и утверждает, что только неразрывное и эквивалентное сочетание начал мистики, этики и пластики *) пригодит к органически цельному и истинному Бого-и миропознанию. Можно — и это вменено человеческому разуму, как долг — вторгаться в

* В области пластики — материал-вещество и форма — неразделимы. Можно сказать, что оно определяет образы и формы, как организацию эмпирического бытия.

сферу онтологической тайны, но это вторжение может быть плодотворным лишь при условии, что оно совершается во имя и именем добра, пользы и действительной цели (этический момент) и притом еще в известных, особо предудказанных пластических формах. Без этой двойной обусловленности всякий мистический акт становится либо оккультной магией, либо насильственным и пустым экспериментаторством, что в обоих случаях приводит к духовной деградации самого акта, к помрачению чувства реальности, к псевдо научной ожесточенности и внешнему пластическому уродству. Точно также и этический акт в системе религиозного мирозерцания — неразрывно связывается с двумя другими стимулами, его обосновывающими и поддерживающими: с одной стороны этический принцип коренится в мистической иноприродности Закона, — в то же время выражая в человечески-понятных категориях добра его ужасающую онтологическую непонятность и являясь как бы ручательством его истинности, — и с другой — дает целевое и прагматическое осмысление тем внешним пластическим формам через которые себя выражает. И, наконец, все многообразие пластических образов и форм эмпирии, являясь манифестацией самой сущности жизни, служит для символического раскрытия и выражения ее первичной тайны, и для выражения ее качественно ценностных признаков. Конечно, в современном мета-позитивном сознании и знании, это триединство не восстановлено и невосстановимо. По-прежнему, (т. е. по недавнему) чувство «тайны» — удовлетворяется и «голым» оккультизмом, а интуиция «тайны» побеждается на путях позитивистического монизма. Искания правды, жизненной и житейской, уведятся в сферу автономного права, а внешние формы жизни и быта потеряли свою символичность; утеряно и самое понимание этой символичности. Пластика — стала надстройкой экономического принципа.

Может быть возврат к органической эпохе веры и не возможен, но тогда незачем и говорить о европейском ренессансе.

Пока что имеются два враждебных многочисленных стана: вернее, впрочем, противопоставлены друг другу: глубокие окопы буржуазного обывательства и подвижный шумный лагерь революционного пролетариата. Между ними бессильно суетится в каком-то количестве послевоенная, да и дооенная, европейская интеллигенция, все еще не понимающая, что предстоящее столкновение произойдет без них (количество с обеих сторон растопчет,

если не качество, то во всяком случае «квалифицированность»). И кто победит, буржуазная масса, или коммунистический коллектив — судить преждевременно.

2

Обычным доводом, выставляемым новыми русскими западниками против России — является утверждение, что она всегда под тем, или иным видом, рабствовала и что у русских вообще понижена воля к свободе.

При этом, сплошь и рядом, разумеется не современная Россия, в которой, действительно, многое подавлено наводнением коммунизма, но Россия всяческая, прошлая и историческая. Ни у одной страны нет столько внутренних врагов и такого чувства самоотвращения, как у России. И неприязнь и эксцессы гонительства, возникают именно по отношению к самому русскому культурному типу; это он обладает таинственным свойством восстанавливать своих же поданных и выразителей против существа своей же психологии и исторической темы, приходя тем, самым, если не всегда к положительным фактам, то во всяком случае обуславливая этим особую трагичность русской культуры, часто в корне меняющей свои пути и цели.

Конечно, и интуиция и практические формы «свободы» — русского типа, не походя на западные, вызывают по отношению к себе также ненависть и обличение самих же русских. В социальной философии, равно как и в религиозной антропологии — проблема свободы стоит в центре, к которому стягиваются и от которого исходят все остальные категории. Между тем, во всех обычных рассуждениях на тему о свободе эта центральность установки неизменно смещается и вместо того, чтобы понимать феномен свободы (как данность и заданность, как принцип и ценность, как ощущение и навык), функционально связанным со всеми сторонами и явлениями данной культурной среды, данного культурного типа и определенного времени — обсуждение соскальзывает к рассмотрению лишь одного из его аспектов, чаще всего аспекта морально-юридического.

Качественная и количественная сущность «свободы», «свобода», как система отвлеченных идеалов и прикладных норм —

непрестанно меняется и переформируется в зависимости от всех явлений жизни в их временной текучести. И это одинаково относится, как к биографическому переживанию свободы отдельной личностью (ощущение себя — в свободе и ощущение свободы в себе), так и к развитию этой темы целым народом.

Если западная культура делает все, чтобы создать для современного homo europeus наибольшие преимущества в сфере правовых и социальных «свобод» и «морального достоинства» жизни, то одновременно с этим и за счет этого она закрепляет людей по ряду других жизненных сторон и функций. Происходит как бы перемещение центров закрепления, при чем новые центры необходимости долгое время остаются неосознанными. Именно в наше время, на глазах у всех, но невидимо, жизнь, в бурном историческом приливе новых порабощений, затопляет те стороны жизни, которые когда то были вне достижимости рабства и освобождает закрепленные позиции прошлого.

Новым ликам и формам свободы — должно соответствовать и иное осмысление. Морально-юридический подход к идее и существу свободы дал очень много, и этот опыт не должен забываться, но вместе с выдвиганием иных жизненных фактов и факторов должны, тем не менее уступить место и им отвечающей философии свободы.

Смена эпохи — меняет перспективы во все стороны, и новые наблюдательные высоты дают возможность с усиленной зоркостью взглянуть в старые горизонты. И вот, глядя назад — т. е. на современную Европу, можно сказать, перед лицом того будущего, которое многим предстает, как надвигающаяся культурная тирания, что свободолобивый Запад также рабствует и также внутренне связан, как и «дикая» и «крепостная» Россия, за которой это будущее; но рабствует по другому, по другим линиям и планам. (Достаточно указать на всестороннюю обязательную взаимообусловленность и связанность всех и каждого в сфере деловой и делческой, при полной бытовой разобщенности; или на беспощадное господство в буржуазной Европе крепостного принципа конкуренции, во всех решительно областях жизни, как экономического коррелата зависти; или на категорическую силу того, что можно было бы назвать «законом второй половины жизни», ведущий с неотвратимостью к тому, что первая («вольная») по

ловина жизни каждого среднего европейца порабощена составлением себе «положения» и капитала, а вторая (стабильная), определяемая рентой, безвыходно заключена в рамках и степени лишь той «свободы», которая «заработана» в прошлом, в зависимости от удачливости первой половины жизни.

Повидимому людям отпущено неумолимо определенное и неизменное «количество» свободы и принуждения; лишь сочетание их бесконечно, и различие только в том, что в разные сроки порабощаются те, или иные части и функции жизненного организма.

3

Повесть наших отцов,
Точно повесть из века Стюартов,
Отдаленней, чем Пушкин,
И видится, точно во сне.

Б. Пастернак, «1905-й год».

Всякий момент, или отрезок времени, который осознается, как прошедшее (конченное) неминуемо отбрасывает от себя тень в памяти и по сравнению с тем, что продолжает быть еще настоящим (длящимся) — переходит в план мзоничного инобытия. То же относится и к восприятию событий — фактов. Наше представление о жизни всегда двойится между т. наз. реальностью настоящего и призрачностью прошедшего (сознанием и памятью), но эта двойственность неуволима и мало осознаваема; также неосознаваема, как и реальность смерти, которая ведь и проступает, лишь в ослабленном призраке, в этом разрыве и при всяком восприятии прошлого. Можно к мзоничности смерти относиться благоговейно, но иногда она становится угрожающей и тогда страх способен перейти в ненависть.

Аналогичное отношение должно возникнуть и к призраку будущего (— нового), когда это будущее внезапно выступает из «настоящего», обращая его мгновенно в полубытие. Жизнь может восприниматься, как единый непрерывный поток времени и процессов и как сосуществование отдельных аспектов бытия, как бесконечно сложный комплекс разрывов, частей и циклов. Быть может именно в этом понимании прерывности и задана и раскрывается, применительно к эмпирии, сверх-прерывная (но

не непрерывная) сущность мира. И тогда понятно, что появление в сфере действительной «стабилизованной» данности нового вида конкретного бытия, и иноприродной по отношению к настоящему, реальности — воспринимается также, как смерть. Страх и непонятность коренятся в том, что все переходы жизни из одного вида в другой — совершаются всегда на основе некоей неизменной эмпирической схемы, что делает неузнаваемыми такие явления и предметы, которые внешне не изменились (то — да не то). Особенно подавляющи переходы в иноприродное состояние — больших исторических масс, т. е. когда становятся другими не переставая быть собой многосложные личности истории, (народы и культуры). Эти эмпирические переходы в инобытие и знаменуют собой смены эпох и исторических циклов; и именно тяжесть и смертный туман такого перехода и лежит в наше время на всей России и русских. ненависть всех не включенных в новый цикл русской истории и не захваченных мутацией русской массы — к революции объясняется, повидимому, тем, что для них новая русская реальность не узнаваема, и при том неузнаваемо именно то, что при всех изменениях осталось непоколебленным. Неузнавание же приводит к ожестчению. Вероятно кружат голову и вызывают приступ слепой злобы не революционные новшества, а то, что границы между прошлым и новым, конкретным и призрачным — исчезают, как в тумане и уже неразличимы. Россия должна казаться таким людям ужасным чудовищем — не то мертвым, не то живым.*) Отсюда и «бездомность» — «ни там, ни тут»...

Но нетолько заграничные — все русские магически стянуты к рубежу двух исторических циклов, лишь обращенность у каждого разная. Для одних — мзонично прошлое, для других — будущее, для третьих — настоящее.

В страшных муках, на глазах у всего мира, но в полном и всеобщем безпамятстве — произошла историческая смена одного вида России — другим. Если в такие моменты истории нужно

*) Головокружительная ненависть должна напр. вскипать не на мысль о комсомоле, а при отдавании себе отчета в том, что Ленинград и Москва все также стоят на своих местах и Волга и Днепр по-прежнему текут, «как ни в чем не бывало». И это не только при воображении издалека. Перед лицом их самих — «голо. окружение» должно еще усилиться т. к. связь неизменность этих объектов еще острее будут проступать их новая реальность и инобытийный аспект.

падать память о прошлом, то правомерно и простительно также и острое болезненное отталкивание от него.

Надвинувшаяся реальность — мощнее отошедших теней. В то время, как для до-революционного сознания смертный страх будущего помрачает и убивает настоящее, для новых поколений — будущее уже стало сегодняшним днем. И, конечно, глаза видят лучше у тех, у кого призраки не впереди, а за спиной.

П. П. Сувчинский

СОЦИАЛЬНАЯ БАЗА РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

То что должно сохраниться от марксистского подхода к литературе, или, вернее, что благодаря этому подходу явственно вскрылось, заключается вовсе не в пресловутом лозунге «социальной литературной заданности», а в обнаружении чрезвычайного значения социального момента вообще, как в творчестве автора, так и в жизни данного произведения в той или иной среде.

Если до революции и интересовались вопросом социальной базы (сословной и классовой принадлежности) писателя, то лишь в порядке узко-биографического, а историей произведения после выхода его в свет почти и вовсе не занимались, ограничиваясь изучением критических и публицистических на него откликов.

Правда — во всех учебниках имелись упоминания о дворянском периоде литературы, о появлении в ней разночинцев, но этим дело и ограничивалось. Кроме утверждения голого факта и очень наивных к нему пояснений — мы ничего не найдем.

И это в то время, когда социальная база представляет из себя не только материал для авторских художественных воплощений, но и чувствилище органического восприятия мира (не бытие, определяющее сознание, а сознание лишь через бытие себя утверждающее). Вульгарный взгляд, что классовость автора являет собой признак его ограниченности и что всякий великий писатель над-и-безклассен не только не отвечает действительности, но обратен ей. Ни один из великих писателей России не был безклассен, больше того — именно благодаря классовости (социальная база) и только классовости писатель получает возможность включить в себя то громадное социальное целое, именуемое народом или нацией. Так писатель может быть дворяно-народным, крестьяно-народным, мещано-народным, купеческо-народным

(первая часть термина определяет базу, вторая — масштаб писателя), но непосредственно народным быть не может. Любопытно, что в другом приложении закон социальной базы не вызывает обычных нелепых возражений. Никому не придет в голову требовать от «мировых писателей» отказа от их народной базы и утверждать, что Толстой, например, с'узил себя своею русскостью. Для всех ясно, что именно благодаря своей глубокой русскости (прочной социальной базе) он и смог сделаться мировым Толстым. Мы не можем представить себе безнационального мирового писателя. Но что истинно для высших социальных инстанций является истинным и для низших. Народу и человечеству в нашем утверждении соответствуют сословие-класс и народ.

Сословие, как ясно указывает и этимологическое строение слова (со-словие, со-жителство, со-дружество) не может жить обособленно и уединенно. И в этом отличие сословия от касты. У каждого сословия есть ближайшие сословные соседи, благодаря общению с которыми происходит постоянное культурное взаимопроникновение, культурная диффузия.

Так мы можем говорить о сословном соседстве крестьянства с купечеством, купечества с мещанством или в некоторых случаях дворянства с крестьянством. Вследствие этого социальная база писателя служит и путем к имманентному познанию, к включению в себя соседних социальных групп. Очень часто именно это включение (в большей или меньшей степени) соседней базы превращается в главный фактор творческого само-и-миропознания (лучший пример — биографическое и литературное опрощение Льва Толстого).*)

Из этого следует, что та группа, которая обладает наибольшим количеством «социальных соседей» тем самым обретает возможность к наибольшему расширению своей базы путем включения в последнюю, как ряда черт соседей, так в некоторых случаях и целостного присовокупления ближайшей или ближайших баз. Таковой группой в нормальных условиях оказывается правящая, благодаря своему служебно-командному положению

*) Основная база не всегда определяется формальной принадлежностью автора к тому или иному сословию или классу. Волевой момент играет роль не меньшую. Русская литература знает ряд примеров подобного социального переключения. В современности — Есенин (самоубийственная замена крестьянской базы — интеллигентской) и «попутчики». Пример псевдо-переключения — писатели-народники недавнего прошлого.

и вытекающему отсюда самовключению во все области социальной жизни. И действительно — основное русло литературы естественно связано с социальной базой правящего сословия или группы. Изменение русла означает смену правящей группы и наоборот.

История русской до-революционной литературы делится на два основных этапа, которым соответствуют две основные ее базы — дворянская и интеллигентская. На этом примере легко проследить истинность высказанных положений.

Дворянство, как правящая группа, вступило в жизнь не органическим путем, а в декретном порядке. От молодого сословия в первую очередь требовался отрыв от многовековой культурной традиции, замена ее «европейской образованностью». Голландские ассамблеи и царскосельский Версаль ампутировали старые социальные связи. Прежняя социальная база, как и вся внедворянская Россия, предстали в виде сонмов недорослей, которых можно учить, но от которых нечего заимствовать. Для дворянского авангарда получилась бы трагическая в себе замкнутость, если бы не замена утерянной базы новой — иноземно-западной. Это сразу выявилось в начальном литературном творчестве, которое все проходит под знаком иноземных заимствований. Заимствуются не только форма, или тема, но и самый первоначальный материал художественного восприятия.

Замкнуто-дворянский период долго продлиться не мог, хотя и наложил отпечаток на все дальнейшее развитие литературы. Сословие, призванное к культурному и политическому водителству, уже тем самым было обречено на тесные взаимоотношения с другими сословиями. Происходит обратный процесс вбирания в себя того, от чего ранее отмежевывались.

Географические условия расселения дворянства так же как и служебные — определили два главных русла, по которым происходило напитывание иссыхавшей дворянской базы — мещано-чиновное в городах, крестьянское — в поместьях. Расширение базы немедленно сказывается на соответствующем отрезке истории литературы. Все ее крупнейшие имена связаны именно с этим отрезком: Пушкин, Гоголь, Толстой и Тургенев. При чем у каждого из них можно установить преимущественное включение в себя той или иной соседней социальной группы. У Толстого (з особенно последнего периода) и молодого Тургенева — крестьянской, у Гоголя — мещано-чиновной, Пушкин же — гармоническое средостояние.

На ряду с дворянством в особо-благоприятных условиях в отношении социального соседства и широты базы находится мещано-купечество (слабость западного влияния при сохранившихся старых культурных традициях и связях). На купеческо-мещанской базе вырастает самостоятельная группа писателей, стоящая в стороне от главного дворяно-интеллигентского литературного русла: Лесков, Островский и Печерский.

Разночинец-интеллигент в начале появляется в качестве культурной периферии дворянства. Но и культурное и социальное качество периферии глубоко отлично от исходного центра. В то время как дворянство обрело Европу и разносторонне впитало ее культуру — вновь-явленный разночинец знакомится с нею не непосредственно, а из третьих рук. Получилась не европеизация, давшая в дворянстве любопытнейшее и своеобразнейшее цветение, а нечто третье, некий фантом, от'единенный от родной и от иноземной почвы. От'единенность усугублялась тем, что интеллигенция не пережила обратного процесса расширения своей базы за счет соседних сословий, пережитого дворянством.

Сословная монархия быстро перерождается в бюрократическую. Интеллигенция, вобрав в себя своеобразно-упрощенные революционные и социалистические идеи запада, занимает по отношению к монархии место оппозиционно-бунтарское. Не культурность в европейском и старо-дворянском смысле слова определяет новую социальную среду, а оппозиционность и революционность. Дворянство постепенно обрывает этой средой и под ее влиянием перерождается и разлагается.

На базе разлагавшегося дворянства и нарождающейся и уже обреченной интеллигенции вырастает Достоевский. Не случайно он дает читателю подробнейшие генеалогии своих героев, словно желая подчеркнуть дворяно-интеллигентское месиво культурно-литературного рубежа. Кроме того у Достоевского имеется соседствующая мещано-чиновничья среда, которая частью включается в его основную базу (Мещанство в широком смысле слова не раз соседствует с дворяно-интеллигентами в городах. В этом соседстве впоследствии найдет свою базу мещано-интеллигент Горький).

Ни патетика народничества, ни чрезвычайное количественное разбухание не спасли интеллигенцию от убийственного одиночества, от полнейшего отсутствия социальных соседей. Замурован-

ная сама в себе она растрчивала свои силы в разрушительной революционной работе, занимаясь сомнительным просветительством и кончила свою короткую жизнь вместе с монархией, против которой боролась, уничтоженная своим детищем — революцией.

Литература интеллигентского периода не выдвинула ни одного имени могущего стать рядом с именами Пушкина, Толстого, Гоголя и Достоевского. Социальная беспочвенность — ее трагический момент. Одному Чехову удалось индивидуально расширить свою базу (земский врач — выход из своего круга) и он становится интеллигентским бытописателем. И если Достоевский бытописует интеллигентский Sturm und Drang, то Чехов ее преждевременную старческую немощь.

Короткий и яркий поэтический ренессанс девятисотых годов (очень напоминающий поэтическое цветение дворянского периода 20-30) знаменуется все той же социальной оторванностью. Блок, Бальмонт, Брюсов и Белый в этом отношении одинаково характерны, при чем у первого она воплощается в пророческое предчувствие гибели. Примечательно, что этот ренессанс связан с непосредственным влиянием западных поэтических течений. Как некогда, в дни юности дворянства, недостающая социальная база восполняется Западом (у Вяч. Иванова, Иннокентия Анненского античным миром).

Особое место в предреволюционной литературе занимают В. Розанов, М. Горький и Алексей Ремизов. У всех троих первоначальная база не интеллигентская — у Розанова — чиновно-мещанская, у Горького — мещанская, у Ремизова — купеческая (ср. с. Островским, Лесковым и Печерским.)

Интеллигенция, со своею уединенностью, погибла. После страшных революционных сдвигов в России выделяется новый правящий слой, которому суждено стать базой наступающего этапа литературы. Предугадывать характер его, пожалуй, преждевременно, но можно утверждать с несомненностью, что, ни литература ни и ее база не будут страдать тем страшным недугом, который привел к смерти интеллигенцию. Социальная база нарождающегося слоя небывало углубилась и расширилась. Этому расширению должно соответствовать и грядущее литературное цветение.

ГОДОВЩИНЫ

1. Некрасов († 1877)

В конце этого года (старого стиля) исполнится пятьдесят лет со смерти Некрасова. Положение Некрасова в общем мнении очень упрочилось за последние годы. Он стал классиком, но классиком не мертвым, а живым, классиком-современником. Причиной такому усилению Некрасова в нашем сознании частью освобождение от канонов того что 19-ый век почитал «хорошим вкусом», частью Революция. Не следует однако думать что Революция выдвинула Некрасова за его революционность. Революционным поэтом Некрасов не был. В нем не было ни пафоса борьбы, ни пафоса социальной справедливости. Но, независимо от проникающей ее народнической, ни-кому уже неинтересной, идеологии, поэзия Некрасова глубоко и органически социальна, «коллективна», и поэтому-то Революция и дала ей новую значительность.

Отношение Некрасова к народу — «симфоническое». Его поэтическое сознание было микрокосмом «симфонической» личности народа, частным чувствительным общим. «Страдания народа» не были для него внешней темой для умения и возмущения, они жили в нем с реальностью не меньшей чем кругом него. Они были реально-символически связаны с его личными страданиями (физическими, и от угрызений совести). Они были не жалостью при виде чужого страдания, а со-страданием своему коллективу.

Замечательно, что эта симфоничность у Некрасова была строго ограничена его реальной и органической принадлежностью к данному коллективу — России. Мы не можем себя представить Некрасова, переживающим как переживал Толстой, страдания

Люцернского скрипача, или как Достоевский, уличных девочек Лондона. В этом ограниченность, но и особая органичность Некрасова. Самое чувство социального греха у Некрасова не чувство вины перед мужиком, как в классическом народничестве, не возмущение нарушением стройности всемирного нравственного закона как у Толстого, — а сознание сиротства в греховном отпадении от всенародного коллектива.

Поэтому, со-чувствие Некрасова народу не ограничивалось со-страданием ему, как самая жизнь народная не сводилась к одним страданиям. В наиболее полном слиянии с коллективом Некрасов совершенно преодолевал страдание (которое в личном плане — у него всегда оставалось непреодолимым) и один из всех поэтов Петербургского периода мог преобразовать свое творчество в творчество народное.* И в этих высочайших его созданиях (Коробейники, Кому на Руси жить хорошо) строй его стиха становится радостным и мажорным, и «некрасовская ночь» (слово Аполлона Григорьева), такая трагически черная в его личной лирике (Е д у л и н о ч ь ю), преобразуется в светлый «коллективный» день. Особенно поразительно это в Коробейниках, где сюжет сам по себе безрадостный, и где мажорная радость поэта от того только, что в процессе творчества он слился с большой душой коллектива.

2. Зинаида Гиппиус (род. 1867)

And what if she (has) seen those glories fade
Those titles vanish and that strength decay?
Wordsworth.

Было бы несправедливо, празднуя шестидесятилетие Зинаиды Гиппиус, судить ее исключительно на основании того, что она делает теперь и забывать об ее долгом и славном прошлом. Моральная дальтонистка, лишенная способности непосредственного узнавания и различения добра и зла, она, на свою беду, одарена сильными этическими эмоциями, только некстати приуроченными. Отсюда вся неудачность и нелепость ее нынешней позиции —

*) Кроме Пушкина, — но народность Царя Салтана в другом плане, не психологическом, не в процессе, а в продукте.

беспощадного судьи неумеющего читать в законе. Присоединив к этому то что весь ее жизненный путь трагически искажен роковой связанностью с Мережковским, присоединив чисто-биологическое сознание сиротства, естественное в человеке «пережившем свой век» и всегда дающее какую-то «праведность» его «неправым упрекам» и его раздраженник на «багровые лучи молодого, пламенного дня» — мы пойдем и простим нынешнее лютое озлобление Зинаиды Гиппиус, и без горечи, с благоговейной грустью, обратимся к тем ее созданиям которые дали ей непоколебимое место в пантеоне русского творчества.

Это конечно ее стихи. Чем дальше мы отходим от символизма, тем более становится ясно что Зинаида Гиппиус была едва ли не самым крупным поэтом «первого выпуска» символистской школы (выпуска 90-ых годов). Изю всех старших символистов Зинаида Гиппиус была самая русская, с самыми глубокими корнями в русской традиции. Товарищами ее в этом были Александр Добролюбов, Иван Коневской, Владимир Гиппиус; но ни один из них не осуществился вполне как поэт; — Коневской погиб молодым; Добролюбов отрекся от поэзии во имя мистики; Гиппиус остался хаотическим неудачником. Одна Зинаида Николаевна добилась подлинных, прочных, совершенных достижений на путях метафизической поэзии. Ее метафизическая традиция восходит с одной стороны к Баратынскому и Тютчеву с другой к Достоевскому. С Тютчевым ее связь особенно ясна, хотя от нее был совершенно скрыт основной мир Тютчевской поэзии лежащий за «зримой оболочкой» видимой природы, и даже сама видимая природа — нет поэта более отрешенного от всего зримого чем Зинаида Гиппиус. Но тон ее несомненно близок Тютчевскому. Особенно сближает ее с ним то что одна изю всех русских поэтов после него она создала настоящую поэзию политической инвективы. Даже написанные в состоянии крайнего озлобления стихи 1917-18 годов — подлинно-поэтическая брань, достойная сравнения со стихами Тютчева на приезд Австрийского Эрцгерцога или на князя Суворова. Раньше же она написала два истинных шедевра пророческой инвективы — «Петербург» 1909 года.

(И не сожрет тебя победный
Всеочищающий огонь —
Нет ты утонешь в тине черной
Проклятый город, Божий враг,

И червь болотный черво упорный
Из'ест твой каменный костяк!)

и Петроград 1914 года —

Но близок день — и возгремят перуны...
На помощь, Медный Вождь, скорей, скорей!
Воскреснет он, все тот же бледный юный,
Все тот же в ризе девственных ночей,
Во влажном визге ветренных раздолий
И в белоперистости вешних пург
Создание революционной воли —
Прекрасно-страшный Петербург!

Думала ли Кассандра о своих пророчествах, когда детище Петрово «Аврора», входила в Неву?

Но главное ядро ее поэзии не это великолепное красноречие, а цикл стихов, единственных в русской литературе, в которых глубочайшие абстрактные переживания воплощены в образы изумительно жуткой конкретности. Лучшие из них на свидригайловскую тему, о вечности — русской бане с пауками по углам, на тему о метафизической скуке, о метафизической пошлости, о безнадежном отсутствии огня и любви, о метафизической «липкости» своей же души. Воплощающие мучительный внутренний опыт (опыт, родственный Гоголевскому, в такой же мере как и подпольно-Свидригайловско-бобковому опыту Достоевского), эти стихи исключительно оригинальны и я не знаю ни на каком языке ничего на них похожего. Это: — «Там», «Между», «Нелюбовь», «Мудрость», «Черный Серп», «Дьяволенок», «А потом?», «Возня», «Серое Платице», «Она», может самое острое и едкое изю всех:

В своей бессовестной и жалкой низости,
Она как пыль сера, как прах земной.
И умираю я от этой близости,
От неразрывности ее со мной.

Она шершавая, она колючая,
Она холодная, она змея.
Меня изранила противно-жгучая
Ее коленчатая чешуя.

О, если б острое почувал жало я!
Неповоротлива, тупа, тиха.
Такая тяжкая, такая вялая,
И нет к ней доступа — она глуха.

Своими кольцами она, упорная,
Ко мне ласкается, меня душа.
И эта мертвая, и эта черная,
И эта страшная — моя душа!

3. Хлебников († 1922)

Для широкой публики Хлебников еще не стал классиком. Для официальной, университетской науки, если бы она пребывала в традициях 19-го века, он никогда не мог бы стать классиком. Но филологическая наука на наших глазах так переродилась, что мы присутствуем в России при совершенно парадоксальном зрении: филологи стали передовыми двигателями художественного вкуса, — дело небывалое со времени, по крайней мере, Возрождения. Как раз молодые филологи, будущие профессора словесности и академики, главные проводники приятия Хлебникова.

Лучшие молодые филологи — Роман Jakobson (автор исключительно-выдающегося исследования *О Чешском Стихе*, где вопросы стихосложения получили постановку, можно сказать, отменяющую все прежде сделанное в этой области), Г. Винокур (автор *Культуры Языка*, книги впервые конкретно ставящей вопросы «политики языка», дисциплины только мечтавшей покойному Н. В. Недоброву), санскритолог Б. Ларин — написали больше ценного о Хлебникове чем все литературные критики вместе взятые. При этом если Jakobson*) подошел к нему чисто лингвистически и вне всякого оценочного отношения, Ларин**) на Хлебникове изучает некоторые основные стихии лирической поэзии, а Винокур совершенно даже отверг предполагаемый в Хлебникове лингвистический интерес и обратил внимание на тонкую струю чистой, классической поэзии. И Ви-

*) «Новейшая русская поэзия», Прага 1922.

**) «О лирике как разновидности художественной речи», сб. Русская Речь новая серия 1. Ленинград 1927.

нокур вероятно прав: вульгарная оценка Хлебникова как великого ворошителя и обновителя языка преувеличена — Белый, Ремизов, Маяковский, Цветаева, все не менее плодотворные работники в этой области чем Хлебников. И не в формальных новизнах (обсуждаемых Jakobsonом) значительность Хлебниковской поэзии. И то и другое для Хлебникова только средство, и средство оказавшееся обманчивым, к тому что для него было главным — войти в природу вещей, обновить мир, вернуть его составным частям утраченную свежесть. Стремление это (общее у него с другими большими поэтами новейшего времени как у нас, так и в Европе) не переходило у него (как оно переходит у Пастернака) в стремление растворить все материальное в чисто энергетические вихри. Хлебникову надо было раз'ять мир не растворяя, — в основе его мироощущения лежат твердые, крепкие тела, которые надо раскрыть, но не расплавить. Поэтому можно говорить о «классицизме» Хлебникова, — он поэт не сил и вихрей, а линий, тел и об'емов. Всей своей деятельностью он стремился к отрывку этих об'емов, тел и линий. Сюда относятся и его исторические вычисления с их исканием не текучих и непрерывных, Шпенглеровских, функций, а простых соотношений целых чисел.

Конечно эти вычисления были бесплодны и бессмысленны, и что в конечном счете Хлебников был неудачник спорить не приходится. Зерна его гениальности, и в жизни и в стихах, приходится искать в хаотических грудях безнадежного на первый взгляд шлака. Интереснейшая мемуарная литература о нем (особенно интересны воспоминания Д. Петровского, Леф, 1923 N1), дает гораздо больше представления о его совершенно явной дефективности, чем о светлых линиях гениальности прорезающих этот темный спектр. Однако все близко знавшие его эти линии видели, и остались верны этой гениальности.

И поэзия его не вся — та бесплодная лаборатория которую изучал Jakobson. Винокур прав находя качества «классической» поэзии в таких стихах:

Панна пены, Панна пены,
Что вы — тополь или сон,
Или только бьется в станы
Роковое слово он,
Иль за белою сорочкой
Голубь бьется с той поры,

Как исчезнул в море точкой
Хмурый призрак серой при.

Или какая чистая и непосредственная «песенность» в
Уструге Разина:

Волге долго не молчится.
Ей ворчится как волчице.
Волны Волги, точно волки.
Ветер бешеной погоды.
Вьется шелковый лоскут.
И у Волги, у голодной
Слюни голода текут.
Волга воеет, Волга скачет
Без лица и без конца.
В буревой воде маячит
Ляля буйного донца.

Уструг Разина кстати напоминает нам, как близок был Хлебников Волге и степи. Он страстно любил лошадей (он говорил о них «единственное прирученное человеком животное имя которого не стало ругательством»), в воде он был как рыба, или как тоже любимые им каспийские тюлени. И кажется правильным что его город была Астрахань, узел России, Турана и Ирана, самый голый и онтологический из Русских городов, каравансарай окруженный стихиями — пустыней и водой. Астрахань один из ключей к Хлебникову, и Астрахани посвящен его замечательный посмертный рассказ Есир («Русский Современник 1924, 4), другой незаменимый ключ к Хлебникову. В нем отмеченная Винокуром «классичность» особенно ясна и неожиданна.

Как проза Пастернака, проза Хлебникова строго прозаична, совершенно свободна от украшений, несколько корява, и странно старомодна. В ней есть что-то от Пушкинской эпохи, но тема конкретно-реалистическая мечта об Индии без романтизма и с удивительным чувством исторических и пространственных далей. Как у Пастернака — «вдруг становится видно во все концы света» но пути ведущие в них не «воздушные» — а странно-короткие материальные пути. Есир одно из самых удивительных и неожиданных созданий новой русской прозы.

4. Джойс («Ulysses», 1922)

Когда пять лет тому назад вышел наконец восемь лет писавшийся Одиссей Джемса Джойса,*) в европейскую литературу вошла исключительно большая новая сила. Первые книги Джойса особенно его роман Портрет Художника в Молодости (Portrait of the Artist as a young Man) возбуждали большие надежды, но именно надежды; они были явным образом обещания за которыми должно было последовать исполнение. Самая исключительность этого исполнения, не сразу позволяла всем оценить его. К восторженному изумлению примешивались ошарашенность и неумение. Слишком это выходило из обычных мерок и масштабов. К тому же вокруг книги поднялась шумиха оттолкнувшая от нее многих. С одной стороны среди Парижских англичан сложился вокруг Джойса культ, отнюдь не преувеличенный по существу, но несомненно преувеличенный по внешнему выражению, с другой запрещение книги английской цензурой дало ей специфическую популярность ничего общего не имеющую с подлинным пониманием. Но для английских литературных нравов характерно и служит к большой чести, что наиболее доброжелательный прием роману Джойса оказали его старшие собратья, ничего общего с ними ни лично, ни художественно не имеющие, но сумевшие достойно встретить восход светила которому суждено их затмить: лучшие из первых отзывов на Одиссея принадлежат Уэлсу и Арнольду Беннету.

В Англии и в Америке все слышали об Одиссее, но мало кто прочел его. Внешне он мало доступен (цензурное запрещение: даже в Британском Музее нет экземпляра); но и имевшие его в руках на все решались прочесть его. Это не гостеприимная книга. Читательским удобствам и привычкам в ней не сделано ни одной уступки. И читатель, не читавши, а только заглянувши, ил и слышавшись от других заглянувших составил себе мнение отрицательное — «Самая неприличная книга на свете», а «порнография стоит вне литературы», и «730 страниц на которых рассказывается что делает в течение суток один человек, — какая скука». На этих двух данных основаны суждения читательской толпы и обывательской критики. Знают еще, что действие происходит в Дублине и что, будто бы, для полного понимания

*) Ulysses, by James Joyce, Shakespeare and Co, Paris.

книги необходимо интимное знакомство с дублинской общественной жизнью начала столетия, с нравами дублинской улицы. Кроме того всякий иностранец открывши Одиссею очень скоро убеждается что его знакомство с живым английским языком совершенно недостаточно и что в чтении Джойса никакой словарь не помогает.

Практически, для людей желающих ознакомиться с этой книгой, величайшим созданием европейской литературы за много поколений, я бы советовал не подходить к ней без подготовки. Подготовка должна быть двоякая: чтение ранних книг Джойса, особенно Портрета Художника в Молодости, который прямо подводит к Одиссею и не представляет особенных трудностей; затем, чтение критики. Лучшая статья о Джойсе написана Эдвином Мьюром (Edwin Muir, «Transit on», Hogarth Press, London); во Франции его главный проводник — Валери Ларбо. Полезен хотя и мог бы быть гораздо лучше написан комментарий Гормана (Gorman, «James Joyce. First Forty Years»).

Помимо внешних трудностей стоящих на пути к восприятию Джойса (из которых, однако, единственное серьезное необходимость знать английский язык хорошо) «Одиссей» труден еще потому, что он требует необычайной «конвергенции» внимания. Отношение между наименьшей и наибольшей единицей превосходит обычно допускаемое. Наименьшая единица — переходящие образы и обрывки непрерывного потока сознания; наибольшая — целое всей книги. Наименьшие расположены так, что только в целом контексте получают свой смысл, и целый контекст ясен только тогда когда все единицы его соприисутствуют в понимании. Читатель таким образом должен быть одновременно максимально дальновзорок и максимально близорук; видеть и весь Эверест как целое, а каждую травку и снежинку в отдельности. В этом смысле «Одиссей» может быть назван созданием «сверхчеловеческим» полное его понимание превосходит возможности нашего сознания. Но приближения возможны, и момент когда из пестроты бесконечно малых подробностей начинают складываться в понимании титанические очерки целого в жизни каждого читателя «Одиссея» останется всегда одним из сильнейших переживаний. Фигуры складывающиеся таким образом при всей их психологической срединности достигают чисто героических размеров. И правы те критики (Элиот, Мьюр), которые называют Джойса

возродителем мифо-творчества. Главное мифическое создание — есть герой, Дублинский еврей, Леопольд Блум, которого трудно не признать величайшим художественным символом среднего человечества в мировой литературе. Это «средний европеец», одаренный «всею пошлостью пошлого человека», человек сдавленный и робкий, довольный не многим, и неспособный к радости и счастью, клубок трусливых и тайных желаний, никогда не осуществляемых и не освобождаемых. Невероятная сцена в публичном доме, кульминационный пункт книги — «валпургиева ночь», в которой все сдавленные пожелания Блума цветут в его подсознании с тропической буйностью, но так и не получают выхода на свет. Рядом с Блумом, его жена, спокойно и уверенно изменяющая ему, спокойная уверенная самка, без подавленных желаний, без подсознания, чистая плоть, самый фарватер потока бессмысленной жизни.

О Джойсе можно говорить на сотнях страниц: о его титанической языко-образующей силе; об атлетической гибкости его стиля, дающей невероятное разнообразие «ключей» его прозе; о совершенно адекватной точности и конкретности его слов; о комической силе в которой он равен Аристофану, Рабле и Гоголю; о щедрости его воображения; о глубоком метафизико-этическом фоне — мучительном сознании греха, нечистоты жизни и плоти; об общих чертах с Фрейдом, тоже великим мифотворцем и исследователем греха; о корнях его в католическом сознании; и обо многом другом.

Но эти несколько строк написаны с более скромной целью: только обратить внимание русского читателя на то, что в Европе есть сейчас писатель равного которому она не рождала может быть со времени Шекспира.

Кн. Д. Святополк-Мирский

«1905 ГОД» БОРИСА ПАСТЕРНАКА

Только что вышел Девятьсот Пятый Год Бориса Пастернака. Это большое литературное событие, может быть самое большое за последние годы. Поэма была уже по частям напечатана в советской прессе, но в разбивку и частью в малых и мало-литературных изданиях, так что из этих рассыпанных частей читателю было трудно построить целое.*) А именно целое и замечательно в этой могущественной поэме о Революции, с ее широким историческим захватом с величественным движением.

Было бы празднично рассуждать о том, лучше ли Девятьсот Пятый Год, чем Сестра моя Жизнь и лучшие циклы Тем и Варьяций. В нем нет лирической насыщенности и сжатости тех книг (как в Евгении и Онегине и нет насыщенности и сжатости Пророка), и для тех, многочисленных, читателей, в чьем сознании любимый поэт навсегда застывает в образе его первого зашедшего по их адресу произведения, 1905 год может показаться «не Пастернаком». Но для себя и для будущего поэта никогда не застывают и каждое осуществление тем самым исключает возможность повторения. Тем более — Пастернак, чье самое существо — движение, и чей мир — мир раскованных и основных энергий.

Косых картин, летящих ливня
С шоссе задувшего свечу,
С крюков и стен срывать к рифме
И падать в такт не отучу.

(«Темы и Варьяции»).

*) Одна из этих частей Морской мятеж, была под заглавием Потемкин воспроизведена в первой книге Версты.

Но если Сестра моя Жизнь — ливень, 1905 год — море, и не даром как раз напечатанный нами Потемкин начинается похвалой морю —

Придается все, лишь тебе не дано примелькаться.

1905 год — новый Пастернак, или лучше новое в нем; но новое не без корней в прошлом. В Пастернаке всегда был поэт истории и Революции. Без нарочитой историчности Мандельштама, Пастернак с исключительной непосредственностью чувствует непрерывно-разный поток времени и непрерывно-разную ткань пространства. Детство Люверс в этом отношении одно из самых историчных произведений русской литературы. Как измерения Эйнштейна, измерения Пастернака не прямолинейны и не однообразны, а имеют «структуру», полны кривых, узлов и провалов — отсюда основная, онтологическая революционность его поэзии. Его мир не только мир энергий, это мир неравномерных энергий, энергий с постоянными изменениями скорости, мир истории и Революции. Не даром Сестра моя Жизнь писалась летом 1917 года. Но и в более узком смысле тема истории и Революции имеет свою традицию у Пастернака — Кремль в бурю конца 1918 года, Матрос в Москве, Высокая Болезнь, Воздушные Пути, — подводят к 1905 году. В них онтологическая революционность поэта сливается в одно русло с исторической революционностью эпохи, давая симфоничность, сочувственность целому иную чем у Державина или Некрасова, но не менее полную и подлинную. Кремль в бурю конца 1918 года (Темы и Варьяции) в этом отношении особенно интересен, так как здесь мы как-бы, видим то самое место где сходятся, из трех планов, рельсы личного, человеческого общего (исторического) и космического.

Новая книга Пастернака состоит собственно из двух поэм — Девятьсот Пятый Год, и Лейтенант Шмидт. Первая написана вся в одном размере (четырёхстишия пятистопных анапестов, типографски, однако, стихи разбиты на мелкие интонационные колонны). Одна состоит из шести эпизодов: Отцы — ночь предшествующая рассвету пятого года; Детство, — январь-февраль 1905 года, Гапон и Каляев; Мужики и фабричные; Морской мятеж, Студенты (похороны Баумана) и Москва в Декабре. Стихийное, мореподобное

движение истории здесь господствует, в величественном образии ритма и из отдельных частей особенно прекрасна первая **О т ц ы**, с ее острым историзмом и чувством преемства.

Но положенным слогом
писались и нынче доклады,
И в неведеньи без
за Невую пролетка гремит.
А сентябрьская ночь
задыхается
тайною клада,
И Степану Халтурину
спать не дает — динамит.

(Характерно для Пастернака это удивительное умение использовать собственное имя).

Эта ночь простоит в забытьи до времен
Порт-Артура...

.....
А немного спустя,
и светя, точно блудному сыну,
Чтобы шеи себе
этот день не сломал на шоссе,
Выйдут с лампами в ночь
и с небес будут бить ему в спину
Фонари корпусов
сквозь туман,
полоса к полосе.

Какое изумительное овладение историей в этой последней метонимии — «фонари корпусов».

Но кончается Пятый год поражением фабричных:

Было утро.
Простор
открывался бежавшим героям.
Пресня стлалась пластом,
и как смятый грозой березняк,
Роем бабьих платков
мыла
выступы конного строя

И сдавала
смирителям
браунинги на простынях.

В Лейтенанте Шмидте нет величественного движения первых частей. В нем пересечение планов и энергий напоминающих Воздушные Пути (тоже о Севастополе). История кристаллизуется вокруг личности Шмидта, но он взят в совсем не героическом ключе. Его письма, его личная драма выделяются из густого космического варева Событий с какой-то нарочитой худобой и тщедушием. Взятые в отдельности эти письма кажутся странно слабыми, — только на фоне целого самая эта слабость получает свой смысл. Шмидт не более как буер в бурю. За ним стоит коллективный герой —

Верста матросских подбородков.

А за матросами — море и история. Но мотив безнадежной преждевременности господствует:

Над крейсером взвился сигнал:
КОМАНДУЮ ФЛОТОМ. ШМИДТ.
Он вырвался, как вздох
Со dna души рядна,
И не его вина,
Что не пред-остерег
Своих, и их застиг врасплох,
И рвется, в поисках эпох,
В иные времена.
Он вскинут, как магнит
На нитке, и на миг
Щетинит целый лес вестей
В осиннике снастей...
Но иссякает ток подков
И облетает лес флажков,
И по веревке как зверек
Спускается кумач.
А зверь, ползущий на флагшток,
Ужасен, как немой толмач,
И флаг Андреевский — томящ,
Как рок.

Пафос поражения проникает с особенной силой последнюю, третью, часть Шмидта. Этим она так тесно сливается со старой, эгегической традицией гражданской поэзии. В Шмидте умирает старая, интеллигентская, народовольческая Революция. Сцены суда поразительны. Они насыщены томющим лиризмом, не менее действенным, хотя и совершенно иным, чем лиризм Болезни или Разрыва. Это самые сильные места всей книги:

Версты обвинительного акта.

Шапку в зубы, только не рыдать!

Недра шахт вдоль нерчинского тракта.

Каторга, какая благодать!

Только что и думать о соблазне.

Шапку в зубы, — да минуй озноб!

Мысль о казни — топи непролазней:

С лавки с'едешь, с головой увязнешь,

Двинешься чтоб вырваться, и — хлоп.

Тормошат, повертывают навзничь,

Отливают, волокут, как сноп.

В перерывах — таска на гауптвахту

Плотной кучей в полузабытьи.

Ружья, лужи, вязкий шаг без такта,

Пики, гики, крики: осади!

Час спустя опять назад с гауптвахты

Той же кучей в сорок три шеи

К папкам обвинительного акта

В смертный шелест сто второй статьи.

Лейтенантом Шмидтом Пастернак, великий революционер и преобразователь Русской поэзии поворачивается ко всей старой традиции русской жертвенной революционности, и дает ей то творческое завершение, которой она сама себе не в силах была дать. Традиция одиноких, единственная жившая в Пастернаке-лирике, традиция Тютчева, Фета, Анненского сливается с традицией не нашедшей слова общественности (последне-красовской). Все узлы до-революционной русской традиции сошлись теперь в поэте, который исходная точка всех будущих русских традиций.

И. Д. Святополк-Мирский

БИБЛИОГРАФИЯ

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ

Взвихренная Русь Ремизова (изд. Таир, Париж, 1927) займет одно из первых мест в литературе наших дней, и в творчестве самого Ремизова. Его запись о Великой Русской Революции полна значительности и внутренней, непосредственно воспринятой правды.

Законный потомок Достоевского и Гоголевской «Шинели» Ремизов, с особой остротой переживает боль и страдание и его рассказ о Революции прежде всего хождение по мукам простых русских людей застывших Революцией. Но как и у всякого из нас отношение его к ней двойное, «амбивалентное», отношение ненависти и любви, притягивания и отталкивания, и притягивания тем сильнейшего чем сильнее соответное ему отталкивание.

В краткой заметке нельзя дать представления об изумительной полноте и богатстве этой книги. Особенно поразительны «Огнища» (огнища в ад), рассказы о «скотских зимах» 1918-1920 года. Но не менее замечательна и «Весна-Красна», дневник 16 и 17 года — рассказ о мобилизации ратников, об избитии городских в «бескровную» февральскую революцию. И просвечивающие сквозь основной текст лирические интермедии, и памяти о России прежней, о «запеченом мастере», о большевизме Петра, — по старым документам со странно-новыми именами Петровских чиновников и подрядчиков — Савинков, Бронштейн, — и старые знакомые из «Шу-

мов Города», несравненные «Заборы», о «единственной всепе чудесной» 1920 года («это заборы, которые теснили дорогу, — не было больше заборов! садами шла моя дорога»); и эти ремизовские сны, которых так не любят его свиходительные парижские критики, по в которых самая острая изюминка его настояе. Наконец я не могу не кончить выпиской — конца последней главы «В конце Концов», где тема «амбивалентности» Революции достигает особенного лирического напряжения:

« — знаю! — если бы революция «освобождала» человека, какой бы это был счастливый человек! — знаю, никакие революции не перевернут, ну скажу так: «судьбы, которую конем не объедешь». И все таки — или это от тесноты невозможной, в которой живем мы? — когда подымается буря — конец».

Но за этим концом следует еще конец «неугасимые огни» — с видением воскресшей из пепла Московской России — «черным покрытый одиноко шел властитель «вся Русия», в крепко сжатой руке прыгал костяной посох. В медных касках, закованные в серую сталь, проходили ливонцы, обгабившие гровью московский берег, а следом нестро и ярко царевичи: грузинские, касимовские и сибирские. Шиньки иловчиков и русских «воров», а под ними шершавые головы городских — не брякали тяжелые вериги,

висело железо, как тень, на измученном теле. И в белых оленьих куртках скользили допаринойды, шептались — шептались — и от их шопота сгустился туман, и сквозь туман: ослепленные зодчие и строители, касаясь руками стен —

Неугасимые огни горят над Россией».

«Оля» (Изд. Вол. Париж, 1927) в творчестве Ремизова противостоит «Взвихренной Руси» почти как антитеза. Если во «Взвихренную Русь» он вложил все свое богатство, в «Оле» он сосредоточил всю свою чистоту. Больше чем всякая другая книга Ремизова «Оля» принадлежит к «старшей линии» русской литературы, линии не Гоголя, Достоевского и Лескова, а Пушкина, Аксакова и Тургенева. Для многообъятности Ремизова характерно что автор «Стратилатова», самого демонического гротеска, в то же время автор «Оли», самой свежей идиллии. В то же время, для самого писателя, «Оля» огромное усилие самоограничения. Именно своим строгим исключением всего грубого, всего демонического, всего сомнительно-свежего и сомнительно-чистого Ремизов продолжает традицию «Капитанской Дочки», «Багрова Впука» и «Дворянского Пшезда». Но — достижение особенно трудное для духовного внука Гоголя и Достоевского. Чистый идиллический мир «Оли», по существу чуждый творцу «Буркова Дома» и «Канавы» встает однако во всей своей природной свежести, и высокое, объективное, искусство писателя предстает нам в своем конечном достижении, в своей чистой и «первобытной» легкости. Высшая зрелость искусства умеющего преодолеть свою зрелость и обрести потерянный рай простоты.

Вали. Роман. Часть I. Преображение. Гос. Изд. 1926.

Только недавно удалось мне достать первую часть романа

Сергея-Ценского о котором так давно и с таким восторгом говорят прочитавшие ее (Вали, Роман. Часть первая — Преображение. Гос. Изд. 1926). Такие компетентные и непохожие друг на друга критики как Горький и Степун отзывались о «Преображении» как о лучшем русском романе со времени Революции. Сергеев-Ценский мне всегда казался писателем далеко недооцененным. В обществе своих современников, Андреева, Бунина, Арцыбашева, он мне представлялся едва не первым. Писатель честный, скромный, содержательный, мастер и работник слова, сумевший (после «Движений») порвать со стилем индивидуальным, искренним, сложившимся, но уже не удовлетворявшим и «начать сначала» (в «Наклонной Елене») — Сергеев-Ценский — мне казалось, должен еще дать нам большие вещи. Покамест же «Движения» нелзя было не признать лучшим из многочисленного потомства «Ивана Ильича» (без сомнения лучше и Андреевского «Губернатора» и Буниного «Господина из Сан-Франциско»). Но «Преображение» разочаровало меня совершенно и читая его я не верил ни глазам своим, ни Горькому и Степуну. Что это такое? Откуда эта лежачая, выдохшаяся Достоевщина? Куда делась благородная Толстовская традиция? Время от времени мелькали намеки на прежнего Ценского, сильное чувство земной поверхности, точные конкретные описания, острое географическое чувство, отдельные удачные фигуры (напр. дяди Валиного любовника), но самый сюжет, характеры, положение! Создатель изумительного Антона Антоновича («Движения») у какого Бориса Лазаревского он взял свою Наталью Львовну и Алексея Ивановича? Какие убогие реминисценции из «Идиота» в сцене где Наталья Львовна предлагается на выбор своим женихам, из «Вечного Мужа» где Алексей Иванович приходит к любовнику

своей покойной жены! Какая нудная восьмидесятилетняя явчачка в разговорах! И это Горький и Степун отмечают как явление исключительное и важное! Нет положительно между нашим поколением и ихним есть «недоступная черта» и то что им нужно и важно, нам скучно и нудно. Неудачники, калеки и импотенты рассуждающие о смысле и красоте жизни, и слепоклошающиеся в «сложных переживаниях», влекущиеся к мучению и унижению, и способные к действию только в состоянии надрыва или гипноза — неужели все это еще не смуть с лица литературы? неужели к этому можно возвращаться?

Что-то не слышно чтобы выходило продолжение «Вали». Может быть и не выйдет. В конце концов она была начата еще в 14-м году. И уже после нее Сергеев-Ценский написал гораздо более крепкий и достойный его прошлого «Рассказ Профессора». Главное ему следовало бы забыть о Достоевском. Яды Достоевского, в чистом неразбавленном виде страшны и сильны. Но раствор их в Чеховской воде не действителен и не чист. У Сергеева-Ценского был учитель — старый Толстой. Этот учитель не обманывает, и к нему он должен вернуться.

В прошлой книжке «Верст» мне пришлось говорить о Федине по поводу издания отдельной книжкой эпизодов романа «Города и Годы» относящихся к мужику Федору Лепендину. С тех пор Федин выпустил книгу рассказов частью написанных до «Городов и Годов», частью позже. Федин пишет мало и на фоне необыкновенной плодотворности других молодых беллетристов эта медленность работы представляется положительным качеством. Книга называется, по главному рассказу, «Трансваль» (Гос. изд. 1927). Содержание ее разноценно. От-

крывается она странно слабый и совершенно недостойной автора «Наровчатской Хроникой» (к сожалению именно «Наровчатская Хроника» единственная вещь Федина выбранная для перепечатки парижским издательством «Очарованный Странник»). Другие рассказы значительно лучше, но не поднимаются до уровня «Городов и Годов», за исключением заглавного рассказа «Трансваль». Рассказ этот принадлежит к лучшему из всего написанного после-революционным поколением. Еще раз приходится отметить, что один из всех младших современников Федина умел, то что умели русские романисты прошлого века, создавать живых людей. Мельник Сваакер займет место рядом с Федором Лепендиным в портретной галерее русского романа. Чувство конкретной и неповторимой личности резко выделяет Федина из потерявших чувство личности современных беллетристов. Другая положительная особенность Федина — наличие этического отношения к изображаемому. И отношение это становится у него конструктивным принципом рассказа — признак большой и сознательной силы. Энергичный, удачливый, практический урод Сваакер сначала выступает героем, — думаешь почти о — юрдах и праведниках Лескова, — но постепенно рядом заметных отклонений от первоначального освящения фигура его становится зловещей и ужасной, и читательское отношение из притягивания переходит в отталкивание. Как «Города и Годы», «Трансваль» рассказ с социальной темой («американец» в советской деревне), которая однако разработана не публицистически, а «преображена» в процессе творчества. Федин делает то что делал русский роман 19-го века — Лепендин и Сваакер, «общественные типы», социальные значимые личности, законные наследники Обломова, Рудина, и Порфирия

Головлева. Но Федин не эпигон, и в нем можно видеть пионера нового социального реализма, который возобновит, не повторяя ее, работу реалистов 40-ых годов.

Скончался Анатолий Федорович Кони, старейший (после смерти Боборыкина) русский писатель (р. 1844) и последний шестидесятиин. Из трех идейных формаций «эпохи великих реформ», — радикализма, славянофильства и либерализма, — первые две вошли в русскую культурную традицию гораздо прочнее, чем последняя. Изю всех сколько-нибудь ярких направлений современной русской мысли только в просветительстве Горького можно распознать некоторую идейную преемственность с «культурой Судебных Уставов». И в случае, о чем последние являлись десятилетиями покоя его А. Ф. Кони и совпала с стремлением герцогини «диктатуры сердца» над русской литературой (1918-1921). Но в свое время Кони был одним из самых видных представителей своеобразной полосы петербургской культуры, одного из самых чистых проявлений русского западничества, обитавшихся вокруг новых судов и возрожденной адвокатуры и магистратуры. Более литературно-тащадливый чем С. А. Андрусовский,*) менее уточненно-культурный чем «первый декадент» кн. А. И. Урусов, — Кони был ближе к духовному центру движения, и лучше воплотил в себе его этический идеал, идеал вполне чуждый нашему (и предшествующему) поколению но не лишенный большой эстетической привлекательности. Происхождение стонического и капиталистического, этика судебного либерализма может быть опре-

*) Книга о Смерти Андрусовского, выпущенная в 1921, и почти никем незамеченная, содержит страницы и целые главы очень большой художественной силы (особенно первая часть).

делена, именно как этика эстетическая, (а так как эстетика таким образом втягивалась в этику, самостоятельное ее бытие она звалось обескровленным). Этические ценности строились в эстетическую систему, в которой господствовали чистота и мера. Идеал чистоты сблизил «судебных либералов» с Толстовством, но все же не эстетической концепции меры клало непроходимую грань между ними и Толстым. Они поклонялись Толстому, (его «гуманизму» не меньше чем его ико) но если их идеал нам стал так чужд, причиною тому прежде всего то, что все наше подсознание проинкрустово Толстым и его беспощадным максимализмом. В эстетической категории меры в этику для нас неприемлемо, и характерная для либералов фраза «моральная красота» потеряла для нас смысл и очарование.

Как писатель Кони был эпигонем Тургенева. Его воспоминания (*На Жизненном пути*) громкие восторги *Литературных Воспоминаний* и *Казни Тропмана*. Их, вполне заслуженный, успех объясняется, помимо эстетического очарования его личности, между прочим и тем, что в век бурных гонимств, Кони и один умел (и действительно умел) писать как писали «классики». Но память о Кони связана не с писаниями его, а прежде всего с одним знаменитым действием — председательское резюме повлекшее за собой оправдание Веры Засулич, самый героический эпизод в героической легенде судебного либерализма.

В Лондоне вышла *Книга о Медведях* (*The Book of the Bear*, Nonesuch Press), Jane Harrison и Hope Mirrlees. Книга состоит из стихов и сказок о медведях переведенных с русского. В нее вошли сказки Афанасьева, Басни Крылова, *Генерал Топтыгин*, пушкинский отрывок о мушкетере и медведице, сказки Ремизова. Составительницы занимают одно

из самых первых мест среди английских друзей русского. Им двоим принадлежит английский перевод *Жития* Авакума (Hogarth Press, 1924); мисс Харрисон — интересные заметки о русском глаголе; мисс Меррлииз — тонкая статья о Ремизове (в *Revue de Psychologie normale et pathologique*). Но независимо от этого они очень заметные величины современной английской культуры. Мисс Харрисон выдающийся историк религии, одна из главных сил движения джунглов Фрезера, и сыгравшего огромную роль в духовной жизни Англии. Теория Фрезера и мисс Харрисон, концепция «симпатической магии», натуралистическое объяснение первобытных культов на явлениях вегетационного цикла были мощными орудиями разрушения «Викторианского» мирозеркала и освобождения пуританской мысли. Онинесли с собой реабилитацию плоти и признание исторической относительности социальных ценностей. Для понимания современной Англии необходимо знакомство с «библией антропологии» (как англичане зовут науку о первобытной культуре) *Золотой Веткой* Фрезера, и в почти такой же мере с *Фемидой* мисс Харрисон (вышедшей только что новым изданием). Достаточно отметить влияние этого круга идей и связанной с ним символики на великую поему Элнота, *Бесплодная Земля*. Мисс Харрисон отличается по антропологии особой интимностью и душевностью подхода к понятиям первобытного человека. Она не скрывает своего глубокого сочувствия его тотемизму, и самая мысль о *Медведьей Книге* связана у ней с личным «тотемистическим» отношением к этому самому человеку из животных.

Мисс Меррлииз ученица мисс Харрисон по Кембрижку, и в ее романах ясно заметно влияние ее учительницы. Рядом с ней не менее сильно влияние Фрейда. Фрейд и Фрезер, психоанализ и антропология действовали в од-

ном направлении на английское сознание, освобождая и реабилитируя плоть «взрывающая» и «возмущающая» подсознания, наполняя мир безличными, неодушевленными биологическими силами. И Фрейд, и антропология давали почву для мифологизации этих сил, и *Totem и Tabu* стало рядом с *Золотой Веткой* «символической» книгой английской литературы. (В том же направлении, хотя и независимо от этих влияний и на другой почве, ведет — как я указываю в другом месте — творчество великого ирландца Джойса).

Романы мисс Меррлииз чрезвычайно характерны для современной Англии, и свидетельствуют о совершенно исключительных поэтических данных. Богатство «внутренней фауны» мисс Меррлииз даже слишком велико, и в вышедших до сих пор ее книгах она еще не получила завершающего оформления. В *Counterplot* (1924) это особенно ясно сказывается. Роман этот замечательный по богатству своей «фауны» и словесной насыщенности, любопытен по своей композиции: угнетенная комплексами героиня, чтобы от них освободиться пишет драму в которой творчески транспонирует свое неудовлетворенное подсознание. Нельзя отделаться от впечатления, что и для автора эта драма о средневековой испанской монахинь — главное. Удивительная полнокровность и биологическая напряженность диалога, не останавливающегося перед большой физиологической открытостью делает ее произведением исключительно в женском творчестве. Последний роман мисс Меррлииз *Lud-in-the-Mist* (1926) более закончен, чем *Counterplot*. Подобно испанской драме он транспонирован — в выдуманную землю. Это сказка с детективным сюжетом, и в то же время психоаналитическая аллегория. Трудная задача примирения авантюрного рассказа с аллегорией удалась мисс Меррлииз сверх всякого ожидания: книгу можно

читать безо всякой мысли о смысле ее символов, и в то же время символизм облегает ее с совершенной гибкостью. «Фей» (faïgnes) соседичие с буржуазной страной Доример, проникающие ее во все щели и пронизывающие ее атмосферу — символизируют, конечно, подсознание, сладкие зазывы которого, как говорит эпиграф из мисс Харрисон, древние мифологизировали в пенне сирея. Но атмосферическая сказочность книги, неразрывная с убедительнейшим, полновесным реализмом в изображении Доримерцов и насыщенная словесной и вещественной поэзией, почти напоминает сказочные миры Шекспира.

Среди современных французских журналов совершенно особенное место занимает «Comptemps», вступающий теперь в четвертый год своего существования. Это как бы цитатель французской литературной культуры, не старой академической, а живой, современной. «Comptemps» не revue d'avantgarde, а орган зрелых и взрослых, но он смотрит вперед, а не назад, и среди его сотрудников встречаются имена сюрреалистов Арагона и Витрака (главное ядро сюрреалистов не участвует в нем по соображениям партдисциплины). Ближайшие участники Comptemps'a Поль Валери, Леон-Поль Фарг и Валери Ларбо — писатель небольших творческих сил, но огромного понимания, может быть самый открытый, чуткий и передовой критик современного Запада. Из произведений Валери в Comptemps'e напечатано одно из самых удивительных, Lettre d'Emilie Teste. Но главное украшение последних номеров журнала поэмы (в прозе) Леона-Поля Фарга, которого эти произведения (особенно Esquisse pour un Paradis и La Droque) делают одним из замысловатых французских поэтов. Два других первостепенных

поэта Поль Клодель и С.-Ж. Перс тоже принимают близкое участие в Comptemps'e. Большое внимание обращено на иностранную литературу, особенно английскую, (между прочим отрывки из Ulysse Джойса в переводе Ларбо, и стихи Эллиота в переводе Перса). В выборе иностранного материала журнал не ограничивается близким и современным: в последнем (XII) номере даны отрывки из византийской хроники Псепала. Из русских были напечатаны Аран Петра Великого, и стихи Мандельштама и Пастернака в переводах нашей сотрудницы Елены Извольской.

Ки. Д. Святополк-Мирский

«Mont-Cinère». Adrienne Mesurat, par Gullen Green. (Plon éditeur).

Читатель, хотя бы бегло знакомый с Англией, охотно сравнивает произведения Жюльена Грина со знаменитым романом Эмили Бронты «Wuthering Heights». Это сравнение не случайно.

Ж. Грин — американского происхождения и в его романах то и дело встречаются отголоски английской литературы. Грин слишком талантлив и самобытен, чтобы его можно было винить в слепом подражании. Но несомненно, что в его книгах мы встречаем образы, напоминающие нам героев Эмили Бронты, как бы облеченных в новую одежду и вошедших в несколько иные рамки — рамки французского романа.

Необходимо сразу же отметить разницу между творчеством Эмили Бронты и творчеством Грина.

«Wuthering Heights», — книга о любви, о любви бурной и сокрушительной, хотя она и заключена в строгие рамки английского пуританского быта.

Такой интенсивности, такого исключительного полета, Грин едва ли смог достигнуть. Более того, его романы совершенно

«чужды любви». Даже в «Adrienne Mesurat», где на первом плане выставлена страсть героини к незнакомцу, эта страсть является лишней всех признаков человечности и вообще «человеческого». Это — чистая абстракция.

У Эмили Бронты все герои, любящие или ненавидящие друг друга, связаны таинственной нитью, не могут отойти друг от друга, живут под одним прощанием. У Грина действующие лица связаны друг с другом только постольку, поскольку это необходимо для повествования. Но мы постоянно чувствуем их отчужденность, их сиротливость. Они томятся в одиночном заключении.

В «Mont Cinère» (первый роман Грина, появившийся в 1926 г.), главное действующее лицо — дом, усадьба, которая является как бы одухотворенным свидетелем всего происходящего.

«Mont Cinère», — американский помещичий дом, выстроенный из серого камня, похожий на «штурму», он окружен «гигантскими деревьями и черными скалами».

В нем томится героиня — Эмили Флетчер, которая мечтает о блаженном дне, когда, освободившись от ненавистной матери (ей снится по почам, что она ее убивает собственными руками) она сделается хозяйкой «Mont Cinère»'а.

«Милая Эмили», пишет она в воображаемом письме к себе самой: «как Вы должны быть счастливы! такой прекрасный дом, и так благоприятно расположенный! Подумайте, как трудно не позабавовать Вам, хозяйке Mont-Cinère»'а.

Эмили, жертва скупой семьи, сама скупая, ожесточенная, угрюмая и хитрая девушка, выходит замуж за садовника с целью посягнуть сильного мучачину в усадьбе, и таким образом отнять дом у матери.

Она обращается с мужем как со слугой, которого она наняла, чтобы стеречь свое состояние. Но и для него этот брак был

только средством, чтобы завладеть именем и поселиться в нем со своим ребенком от первой жены. Этот молчаливый, глуповатый и злой слуга делается законным хозяином «Mont-Cinère»'а.

«Все это наше, — говорит он своему ребенку: ты будешь всегда жить со мной тут, среди этой великолепной мебели».

В «Adrienne Mesurat», *) тема отцеубийства «намеченная в «Mont Cinère» (сон Эмили) выступает на первый план. Это как бы лейтмотив, преследующий автора. Перед нами снова жуткая, скупая, «чудовищная» семья.

Образ старика Мезюра мастерски набросан:

«Этот старик был воплощением спокойного довольства. Он был высокого роста и крепкого телосложения. У него было спокойное, упрямое лицо человека не дающего жизни нарушить свой мир и держащегося за свое счастье, как скуны за свое богатство».

«Глаза старого Мезюра не выражали ни малейшего чувства, и пустота его зрачков, была поразительна. Эти зрачки были ярко голубого цвета, и проливали свет на красные скулы, на виски и лоб».

Антуан Мезюра, бывший учитель чистописания в Парижском училище, поселился на старости лет в провинциальном городке. Он давно овдовел, «о жене говорил редко, и не оплакивал ее».

«Он был несомненно счастлив» замечает автор. Его жизнь была самой обыкновенной, по привычки, из которых она сложилась, были дороги его сердцу. Ежедневная прогулка по городу, появление вечерних газет, часы завтрака и обеда, все это были минуты приятные.

Желание наблюдать полное спокойствие настолько сильно, что старик отказывается признать болезнь старшей дочери Жермэлы, которая умирает от чахотки. И несчастная мстит

*) Книга вышла в 1927 г.

жизни тем, что притесняет младшую сестру Адриенну. Последняя живет в полном одиночестве, без любви, без ухода. Она вся ушла в фантастический мир, созданный ее воображением. Раз, во время прогулки, Адриенна увидела Доктора Меркура; эта встреча с неизвестным мужчиной оставила в ее сердце неизгладимое впечатление и показала ей исполненной таинственного предназначения. Она влюбилась в доктора.

С тех пор Адриенна стала проводить все свободные минуты у окна, из которого был виден дом Меркура. Догодавшись, что у сестры зародилось любовное чувство, Жермена предупреждает отца. За Адриенной стали следить, запретили ей выходить, жизнь ее сделалась еще более нестерпимой. Но, в то время, как Адриенна, лишенная свободы, Жермена сама мечтает о побеге. Старик Мезюра и слышать не хочет о ее болезни, не дает ей ни лечь в постель, ни лечиться. С помощью сестры, больная уходит из дому, чтобы иметь возможность умереть спокойно.

Такова трагическая атмосфера, в которой живет Адриенна. С первых страниц романа читатель задыхается.

Фантастическая, абстрактная любовь Адриенны, ее ненависть к отцу, отвращение к умирающей сестре, все смешивается в жуткую симфонию.

И когда Адриенна, преследуемая угрозами отца, сталкивается с лестницей, насильственно не удивляет это дикое убийство. Правда, что оно едва ли смущает убийцу. Она толкнула отца, как свергают препятствие, как ломают глухую стену.

Ее движение было почти бессознательным, не вызвало в ней ни сожалений ни раскаяния.

Оставшись одна в опустевшем доме, она всецело отдается своему чувству к доктору. Между тем, знакомство и дружба с некой Мадам Лэгра, соседкой с темным прошлым, (опытной шан-

танкисткой) грозит ей неминуемой опасностью. Адриенна и не подозревает, что в городе начались недобрые толки о смерти старого Мезюра.

Она живет мечтой о Меркуре. Она уверена, что рано или поздно судьба соединит их, что они будут счастливы. Мы уже говорили об абстрактности, «бесчеловечности» этой страсти.

Она соткана не из живой ткани любви, она эгоцентрична и похожа не на чувство, а на испугленное. Так мечтала Эмили Флетчер о блаженном дне, когда она будет «хозяйкой» Mont Sinège'a. И эта мечта превращается в нечто всепильное, исключительное, сверхреальное, это испуганное тяготение, опять таки звучит как «лейтмотив» во всем творчестве автора.

И вот наконец Адриенна встречается с доктором. Он уже знает о ее преступлении, он узнает о ее любви.

Он говорит с ней спокойно, мягко, может быть даже с жалостью, но слова его пронизаны какой-то ледяной трезвостью. Он говорит с ней, об убийстве и в первый раз Адриенна открывает свою душу. Но едва она касается своего чувства к нему, как доктор ее останавливает. Их разделяет разница лет; притом он тяжело болен и ему не суждено прожить более двух лет. «Наконец, говорит он в заключении, я не люблю Вас».

Одна из главных заслуг автора «Адриенны Мезюра» это простота его художественных приемов. Сцена с доктором, изложенная в обычных, холодных словах, производит глубочайшее впечатление. Едва намеченный образ Меркура и его встреча с Адриенной настолько трагичны, что читатель ясно чувствует ледяное дыхание рока.

Нам кажется, что этот элемент трагичности и есть самое существенное в романах Грина. Этот еще совсем молодой писатель продумал и разрешил одну из самых сложных и многозначительных задач творчества.

Удастся ли Грину освободиться

от призраков и «чужовещ» описанных им в его двух первых книгах, или ему суждено жить и творить под их гнетом? Это другой вопрос. Нам кажется, что слишком частое повторение одних и тех же «лейтмотивов» может грозить автору оскудением. Но, что несомненно, это, что Грин обладает истинно-творческим и трагическим дарованием.

В наши дни, когда литература слишком часто строится на форме, на стилистических фокусах, чисто интеллектуальных приемах, романы Жюльена Грина могут быть встречены, как исключительно ценное и значительное явление.

Елена Извольская

А. Ф. Лосев. Философия имени. Москва. 1927 г. 254 стр. издание автора.

А. Вейдеман. Мышление и бытие (Логика достаточного основания). 327 стр. Рига. 1927 г.

Если на рубеже 19-го и 20-го веков в философском мышлении преобладало враждебное рационализму направление, то за последнее десятилетие намечается как будто поворот в обратную сторону: среди новых течений мысли все определеннее вырисовываются такие, которые явно тяготеют к рационализму и пытаются восстановить его в правах. Это показывает, что рационализм далеко еще не преодолен и не изжит философией и что в нем таится еще не использованные возможности, имеющие существенное значение для всестороннего развития философского умозрения. — Правда, этот неорационализм есть рационализм особой формации: менее всего он похож на классический рационализм эпохи Просвещения. Почву подготовил для него отчасти тот логический априоризм который вырос из недр неокантианства (Марбургская школа); отчасти феноменология Гуссерля. Но своеобразие неорационализма заключается в том, что в утверждении ра-

ционального начала он идет гораздо дальше указанных концепций, кладя в основу своей систематике именно то, что чуждо классическому рационализму, — антиномику и диалектику чистой мысли. В этом сказывается возврат к панлогизму Гегеля или же — попытка воскресить античный идеализм в той его форме, которая была выработана платонизмом и в особенности неоплатонизмом. — Знаменательно, что это рационалистическое течение нашло отклик в русской философии. Об этом свидетельствуют последние две ее новинки: «Философия имени» — А. Ф. Лосева и «Мышление и бытие» — А. В. Вейдемана.

Особенно интересен труд Лосева, интересен именно потому, что представляет оригинальный синтез подлинного Платонизма и живых тенденций современного умозрения. Автор — тонкий знаток античной философии, но вместе с тем он остро ощущает и проблематику современной мысли. Отливая ее в формы античной диалектики он не только не жертвует ей, а сообщает ей, наоборот, особую напряженность.

«Философия имени» не есть философская теория имени (слова) как особой философской проблемы; это, по призыванию самого автора, целая философская система, «эдинственно возможная философия», центральным понятием которой и является понятие мысли. Почему именно имени отводится руководящая роль, это выясняется из самого хода диалектических рассуждений автора, которые вкратце сводятся к следующему: Существо имени (слова) заключается не в его звуковом составе (фонеме), а в его значении (семеме), т. е. той мысли, которую оно обозначает и выражает. Но всякая мысль есть мысль о предмете, о сущем. Значит, сходной точкой всякого значения и всякой философии должно служить понятие сущего (предмета). Но предмет есть нечто, есть сущее, лишь

поскольку он отличается от иного. Отличаться же он может только тогда, когда у него есть определенная форма, определенные очертания. Различие между сущим и иным — коренное, принципиальное. Иное не должно быть понимаемо как иное сущее, — иначе сущее и иное были бы не расквось различны и имели бы нечто общее, — а как не-сущее, как *меон*, т. е. как тот общий фон, на котором обрисовывается сущее, как таковое, и которым обусловлена его определенность. Стало быть, «иное» как несущее, представляет собою лишь необходимый момент в самом сущем, это — лишь утверждение его оформленности и определенности, но отнюдь не самостоятельное начало, которое обладало бы бытием и значением и помимо и независимо от самого сущего. Такое превратное понимание «несущего» неизбежно ведет к натуралистической метафизике. «Несущее» диалектически связано с сущим. Они взаимно определяют друг друга также, как свет и тьма. Также как световой образ существует, лишь поскольку он выступает из окружающей тьмы, т. е. поскольку в его оформлении участвует и тьма, также и оформленность сущего обусловлена его соотносительностью с несущим. Противоположность между сущим и несущим может быть освещена еще с другой стороны. Сущее, как определенное полагание, есть «полагание определенного смысла»; оно — «последнее основание» смыслового, рационального. Поэтому меон, как иное сущего, есть и иное полагания или смысла. Иначе говоря, оно есть иррациональное, и в качестве такового составляет необходимый момент в рациональности (осмысленности) самого сущего. Рациональное и иррациональное также взаимно определяют друг друга, как сущее и несущее. — Спрашивается: какое значение имеет эта необходимая соотносительность сущего с несущим для структуры самого

сущего? — Автор различает два вида меона, или вернее, две его функции, которые оно выполняет по отношению к сущему. С одной стороны оно имманентно сущему и участвует в установлении его определенности (это — «внутрисущностный меон»); с другой — оно противостоит ему как иное, как та среда, в которой сущее проявляет себя вне себя самого (абсолютный или внесущностный меон). Меон в этом втором значении и есть то начало, через посредство которого осуществляется связь между разными «смыслами», та среда, в которой происходит их «встреча», их общение. Ведь связь одного смысла (сущего) с другим (и прежде всего одной категории бытия с другой) означает, что он есть бытие не только для себя, но и для другого, что он «является» не только себе, но и другому. Явленная сущность поэтому есть не что иное как «иноебытие» сущего, проявление или выражение его в ином. Поскольку же это выражение или проявление сущего осуществляется в меоне и через него, иноебытие сущности вместе с тем знаменует собою, пребывание ее в несущем или «меонизацию» сущего. —

Таким образом соотносительность сущего (смысла) и несущего определяет собой и диалектическую связь между сущностью и явлением, или между сущностью в ее «для себя бытии» и в ее меональном «вне себя бытии» (иноебытии). Сущность и тут и там одна и та же и вместе с тем различна, поскольку она в явленности своей вышла из себя и подверглась монизации. В этом сказывается диалектический характер жизни сущности.

В пределах процесса меонизации развертывается все качественное и количественное многообразие мира действительности. Многообразие это обусловлено прежде всего тем, что характер меонизации зависит в каждом отдельном случае от той сущности, которая подвергается мео-

низации (потому меонизация столько, сколько существует категорий бытия); а кроме того и тем что степень явленности или выраженности сущности может быть различной.

Но меонизация, погружение сущего в иное имеет еще другое значение: это переход от сущности (чистого «эйдоса», идеального бытия) в сферу действительности (мир «фактов»). Ибо, действительно существующее всегда сочетается в себе и сущее и несущее. Если же сущность (эйдос) есть устойчивость, определенность (рациональность), то несущее, — наоборот, начало неустойчивости, иррациональной неопределенности, изменчивости. Стало быть, все действительное (эмпирическое), т. е. сущность, подвергнутая меонизации (мир «явлений») есть necessarily нечто текучее, меняющееся, ставящееся. И в алогическом становлении ее раскрывается качественное и количественное многообразие ее проявлений.

Этим определяется значение двух основных понятий, играющих в философии великую одинаковую роль: понятия энергии сущности и понятия символа (символического бытия). — Энергия сущности — это сущность в ее обращенности к меону, сущность, выражающая себя в «сломе». Она проявляется в многообразии своих «энергий», т. е. воплощений в меоне. Но воплощая эти энергии не исчерпывают сущности целиком, а выражают лишь те или иные ее аспекты или стороны. Поэтому сущность всегда заключает в себе некоторый «апофатический» момент, не выходящий себе адекватного выражения в мире явлений (в доступной опыту действительности). С другой стороны вся действительность — как выражение явленной сущности, есть бытие символическое, не довольное себе, а имеющее свой источник и свое основание в том бытии, которое им знаменуется, — т. е. в сущности в ее в себе-бытии.

Какие же выводы вытекают из этой диалектической структуры сущего для природы бытия и знания?

Если действительное бытие обусловлено взаимоотношением сущего и несущего, и если многообразие мира действительности зависит от степени проявления смысла в ином (или что то же от степени осмысления иного), то очевидно в результате меонизации смысла (сущности, эйдоса) получается «целая лестница восходящих по своей осмысленности типов оформления меона (просветления бессмыслия)». На нижней ступени этой лестницы возникает то, что принято называть неживой, неодушевленной природой — физической вещью. Здесь преобладает меональное начало дискретности, внеположности всего всему. Смысл проявляется лишь как чисто внешнее, механическое объединение частей. Это — смысл в чистом своем вне себя бытии. Все дальнейшие высшие ступени взаимоотношения сущего и несущего отличаются от нижней тем, что смысл постепенно начинает преодолевать меон и проявляется не только в своем вне себя бытии, но и в своем для себя бытии. А для себя бытие смысла — нечто иное как сущность знания или «интеллигенция». Поэтому все высшие ступени процесса меонизации смысла знаменуют вместе с тем и последовательные стадии в развитии знания или интеллигенции.

Растительному организму соответствует как форма знания — раздражитель, известному организму — сущность, человек же в трех его последовательных стадиях, т. е. во взрослом, внутреннем образе (идеальном) и чистой безобидной мысли. Переход от каждой данной ступени к следующей высшей характеризуется все большим и большим выявлением для себя бытия смысла, т. е. постепенным ростом сознательно-

сти, осознанности самого знания. Так пишущую ступень знания, свойственную растительному организму, представляет раздражение, — т. е. неосознанное знание «иногое» без знания самого себя. На следующей ступени, необходимо возникающей из предыдущей, знание внешнего предмета пополняется знанием себя; это — ощущение, которое, однако столь же бессознательно, как раздражение. Наконец, в мышлении знание впервые достигает сознательности, т. е. оно осознает самую противоположность субъекта и объекта (внутреннего и внешнего) и становится благодаря этому раздельным и отчетливым как по отношению к объекту (в восприятии), так и по отношению к субъекту (в умственном образе). Но только в чистой безобразной мысли, смысл приходит к самому себе, он становится подлинным самосознанием, которое вращается в самом себе; ибо только в чистой мысли и познаваемый материал принадлежит самому субъекту». Иначе говоря: смысл на этой ступени не искажен мемом, он мыслит только себя и настолько содержанием его может быть только вечное.

Однако процесс развития самосознания (интеллигенция) еще не завершается чисто мыслью. В ней еще сохраняется относительность субъекта, значащего и знаемого, протыволожность, являющаяся результатом потребности и смысла (эйдоса) в меме. Вершину своего развития мышление достигает в том сверхумном созерцании, в котором исчезает раздельность субъекта и объекта, и в котором оно непосредственно сознает свою полную тождественность с первоначальным мемом, элементарным смыслом. Это сверхумное созерцание воплощается в состоянии экстаза. В человеческом субъекте все указанные ступени знания (за исключением последней) обычно сосуществуют, и поэтому ни одна из них не

проявляется здесь в чистом виде. Так, напр., нет мышления, которое не сопровождалось бы ощущениями или чувственными наглядными образами и т. д.

Во всей изложенной схеме процесса мезонизации сущего уже заключается объяснение того, почему автор видит в имени или слове ту узловую точку, в которой сходятся все основные проблемы гносеологии и онтологии (т. е. вообще философии).

Слово со стороны своей внутренней сущности есть постигаемый, разумеваемый предмет, т. е. предмет (смысл) в некотором особом иномытии, — а именно, в его явленности сознанию. Но мы уже видели, что все действительное бытие, необходимо включая в себе момент мезокальности, есть бытие символическое, т. е. смысл в состоянии явленности или иномытия. Вот почему в этом широком смысле (т. е. в смысле явленности, иномытийности) всякое действительное бытие есть не что иное как слово. «Космос — лестница реальной степени словесности. Человек — слово, животное — слово, неодушевленный предмет — слово. Ибо все это — смысл и его выражение. Мир — совокупность разных степеней живленности или затверделости слова. Все живет словом и свидетельствует о нем». (стр. 166).

Эта универсальность слова ярче всего обнаруживается в переходе его в бытие. Средой иномытия служат в данном случае не абсолютный мем, а субъективная стихия сознания, в которую погружается эйдос. Результатом этого погружения и является мысль «ноэма» — т. е. внутренний момент слова. Ноэма, однако, не тождественна с самой предметной сущностью (чистым эйдосом), ибо в структуре своей обусловлена и природой субъективной стихии, изменяющей и искажающей погружаемый в нее эйдос. Эти изменения и искажения не зависят только от индивидуальных черт (психической природы) каждого отдельного конкретного субъек-

та, но также и от социальной среды, национальных и языковых особенностей и т. п. Ноэма представляет поэтому обычно лишь тот или другой, более или менее адекватный аспект предметной сущности (Так напр. грек понимает истину как пребывающее — *aletheia*, римлянин — как предмет веры или доверия — *veritas*). — Тем не менее в ноэме есть и момент адекватности познаваемой сущности; иначе она вообще не была бы знанием. Лишь в устремленности своей к полной адекватности т. е. к *идее*, ноэма выполняет свою познавательную функцию. Осуществляемое в знании тождество бытия и мышления только и может быть правильно понято, если принять во внимание взаимоотношение между идеей и адекватно в ней познаваемой предметной сущностью (эйдосом). По смыслу — идея тождественна с предметной сущностью; ибо, будучи адекватным знанием, она не содержит в себе ничего, чего бы не было в предметной сущности. Но с другой стороны — по факту — она отлична от нее, так как являет собой эйдос, погруженный в иномытие сознания. — Что же касается отношения эйдоса (или идеи) к его конкретным воплощениям в тех или других ноэмах, то это — по существу — то же отношение, в котором находится эйдос физической вещи (напр. «карандашность») к своим реальным воплощениям в отдельных конкретных экземплярах (напр. карандашах черных, белых, больших, маленьких и т. п.). Разница лишь в том, что в первом случае эйдос воплощается в психической материи, во втором — в материи физической. — В чистой идее мезональный момент дан в человеческом слове. Оно совмещает в себе все вышеуказанные степени знания или выраженности смысла. Оно обладает физической оболочкой (фонемой), но вместе с тем представляет собой и «биологическую вели-

чину», пугающуюся во многих анатомических и физиологических условиях; на ступени животного организма оно проявляется как животный крик и, наконец, у человека оно становится членораздельным разумным словом, носителем самосознающего себя мышления, способным служить символическим выражением и высших духовных смыслов. На этой ступени слово — «фактор общения данного существа со всем иным». «Приходя в слове к самосознанию, человек впервые приходит и к подлинному знанию иного, что есть кроме него». — Поскольку же в слове и через слово осуществляется знание мира и общение с ним, оно обладает *магической* природой. «Ибо слово (имя) есть сама вещь в аспекте своей понятности для других, в аспекте своей общительности со всем прочим». —

Мы не будем здесь касаться всех остальных сторон «философии имени» диалектически и систематически связанных с только что изложенной концепцией имени и взаимопределения сущего и несущего. Такова, напр., диалектическая дедукция основных категорий бытия и различия эйдоса (смысла в его итуитивной целостности) и логоса (смысла в его дискурсивной расчлененности) во II-й главе, классификация наук (науки о смысле и науки о факте) в IV гл. и др. Понимание этих глав затруднено крайней сжатостью и отвлеченностью изложения; надо надеяться, что автор в дальнейших своих исследованиях подробнее разработает именно эти стороны своего учения (отчасти это было уже сделано в другой работе Л. «Античный космос и современная наука», которая нам неизвестна).

Сейчас остановимся только на двух пунктах, которые, как нам думается, заслуживают особого внимания в «философии имени». Это прежде всего — развиваемая автором концепция познания.

И познание он рассматривает как процесс меонизации смысла, субъекта познания сведен до минимума; он сказывается лишь в том, что сохранилось еще противостояние субъекта и объекта. Но и этот последний след меональности исчезает в «сверхчуждом обстоянии» — в экстазе, когда в субъекте нет ничего кроме самой познаваемой предметной сущности. Именно поэтому сверхчуждое созерцание не выражимо адекватно ни какими словами; ведь и человеческое слово еще связано своей физической оболочкой (фонемой), свидетельствующей о его меональной обусловленности.

Не менее интересно и глубоко толкование, которое Л. дает проблеме сущности и явления. Проблема эта, которая в античном умозрении занимала центральное положение в новой философии была истолкована чисто субъективистически (явление — как явление сознанию) и благодаря этому утратила в значительной мере свое метафизическое значение. Л. возвращается к античной традиции и устанавливает, не только возможность, но и правомерность онтологического понимания проблемы сущности и явления. Главным методическим рычагом и в данном случае служит ему понятие меона (сущего). Нельзя не признать крупной заслугой автора, что он вновь выдвинул этот принцип античного умозрения и показал его систематическую плодотворность.

Правда, в понятии меона кроются и серьезные трудности которые, как нам кажется, не удалось устранить и нашему автору. Трудности эти — в многозначности понятия меона. С одной стороны, несущее есть только иное сущего, отрицательный момент в самом сущем, негативное условие его оформленности. А с другой стороны, — это — нечто большее, это — начало, определяющее собою инобытие сущего и степени его выраженности или явленности; и только в этом смысле меону может быть

присвоено значение материи, той среды, в которую погружается, и которой видоизменяется и искажается смысл (сущее). Если же инобытие сущего — при таком понимании меона — определяется не только самим сущим, но и несущим, то несущее неизбежно приобретает некоторую бытийность и само становится особого порядка сущностью (как это и случилось в платонизме и неоплатонизме). Аналогия со светом и тьмой — несмотря на всю свою внешнюю убедительность, не разрушает затруднения, ибо не затрагивает его существа. Тьма, конечно, есть отсутствие света, его меон, но она — не только это, иначе, она была бы просто ничто. В построениях Лосева эта многозначность или внутренняя неоднородность меона сказывается уже в том, что он вынужден различать два типа меона, выполняющих совершенно разные и в утвре не как будто не связанные между собою функции: одно внутри сущностное, а другое несущее острое или абсолютное меон. Но даже если признать это различие правомерным, то все же остается неясным, на каком основании меону присваивается еще третье значение — начала текучести и изменения. Одного указания на то, что текучесть, изменение есть отрицание устойчивости, свойственной сущему, для этого еще недостаточно, ибо текучесть, изменение — не есть чисто отрицательное понятие. — Неясность в понятии меона несомненно обусловлена и некоторой двойственностью в понимании той диалектики сущего (меонизация смысла), которая лежит в основе философии имени. Она имеет одновременно и онтологическое и гносеологическое значение. Но которому из них принадлежит первенство? Казалось бы, что — онтологическому значению, ибо в познании автор видит лишь частный случай онтологического процесса меонизации сущего. Однако, читая «философию имени», трудно отделаться от впечатления, что Л.

ориентируется на гносеологическую проблему, по результаты гносеологического анализа истолковывает и в онтологическом смысле.

На религиозные и богословские взгляды, связанные с «философией имени», мы находим в настоящем труде лишь немногие намеки. Но для внимательного читателя не может быть сомнения, что диалектика сущего и несущего служит оправданием для христиански-платонического понимания отношения между Богом и миром (первосущность — меонизированная тварная сущность) и, в частности, должна философски обосновать имяславство.

Исследование А. Вейдемана «Мышление и бытие (логика достаточного основания)» дает больше, чем обещает его название. Это целая система философии, не только охватывающая гносеологию (логику), этику и эстетику, но и намечающая применение этих теоретических дисциплин к конкретным проблемам культуры (напр., к проблеме воспитания и др.). Правда подробно разработана только первая логическая часть системы, но именно эта часть является основополагающей, предопределяющей собою структуру всей системы в целом. — Автор — правоверный последователь традиций немецкой идеалистической философии; его система, по его собственному признанию, представляет попытку восполнить критицизм Канта онтологической диалектикой Гегеля и исправить метафизику Гегеля критикизмом Канта. Основной недостаток учения Канта, по мнению В., в том, что Кант недостаточно радикально поставил проблему знания, ограничившись лишь вопросом о возможности математики и естествознания и не подвергнув исследованию самую сущность знания как такового. Этот методологический недостаток и привел его к неприемлемому дуализму мышления и бытия, разума и опыта. Разум

не имманентен знанию о действительности, а критикует его как бы извне. Гносеология оказывается оторванной от онтологии (метафизики) и становится безпредметной и потому критицизм в конечном итоге неизбежно упирается или в беспринципный позитивизм или в скептицизм и агностицизм. Гегель удалось преодолеть этот коренной порок учения Канта; он признал торжество бытия и мышления и тем восстановил внутреннее единство системы философии. Но он впал в противоположную крайность, оторвав метафизику от гносеологии, знание от его субъективной основы — самого мыслящего субъекта. Благодаря этому его метафизика снова впала в догматизм. А с догматизмом ее связи и другие существенные ее недостатки: с одной стороны ее логический эволюционизм, отождествляющий историческое развитие с логическим (историю философии с системой философии), с другой — ее натурализм, уличающий границы между миром природы и миром культуры. Освободить систему Гегеля от погубивших ее ошибок можно, по мнению автора, лишь в том случае, если признать необходимую коррелятивную связь гносеологии и метафизики, субъективного и объективного начала знания, сохраняя при этом, однако, положение о принципиальном тождестве бытия и мышления. Мышление не может иметь никакого другого содержания кроме бытия, но с другой стороны и необходимою формой этого содержания может быть лишь форма самого мышления. Форма и содержание знания связаны необходимой корреляцией; но вместе с тем они непрерывно переходят друг в друга; форма порождает из себя содержание, т. е. содержание есть не что иное как развитие и расцветание самой же формы. Иначе говоря: мышление не постигает какой-то трансцендентный ему предмет; оно и не реконструирует нечто данное

ему извне; оно строит или порождает объект из своих собственных недр и на основании своей собственной закономерности. Для концепции знания это понятие порождения имеет двойное значение: во первых оно обеспечивает автономность мышления, его самодовлеющий характер; мышление же зависит ни от какой вне его лежащей данности. Объект (бытие) ему не дан, а задан; он составляет проблему, которую само мышление ставит и само же мышление разрешает. Но порождение означает еще и нечто другое; не только внешнюю, но и внутреннюю автономность. И само мышление не есть нечто данное, оно не сковало какими либо естественными стоящими над ним законами. Оно само устанавливает эти законы в своем внутреннем развитии т. е. процессе его развития есть процесс самотворчества, самопорождения. В этой изначальности мышления сказывается его свобода, но свобода не в смысле произвола, а в смысле начала той закономерности или, точнее той систематичности, которая определяет собой процесс познания во всех его стадиях. Система знания приобретает благодаря этому не статический, а динамический характер; не только в историческом, но и в логическом аспекте. И только этот динамический характер обеспечивает знание с одной стороны его внутреннее принципиальное единство, а с другой неограниченную свободу бесконечного развития и расширения. Иначе говоря: — система, руководящая развитием знания идея, которая воплощается в каждой его стадии, но вместе с тем и возвышается над каждой из них. В динамическом своем аспекте она проявляется как направляющий знание метод. Развитие знания имеет поэтому телеологический характер; его конечная цель — объективная истина, т. е. объект в его систематическом единстве.

Если мышление довлеет себе

и автономно, оно и критерий своей истинности должно черпать не из другого источника, а находить его в самом себе. Это значит: оно должно быть самодостоверным. Но самодостоверностью оно может обладать лишь в том случае, если оно непосредственно созерцает истину в самом себе, т. е. если оно по самому существу своему *интуитивно*. Интуитивностью определяется основополагающее значение мышления для знания; оно преодолевается Кантовская противоположность между дискурсивностью рассудка и созерцательным, характером чувствительности. В силу своей интуитивности мышление способно породить из себя и начала чувственного познания. Но помимо этого интуитивность обуславливает и диалектическую структуру мышления.

С одной стороны мышление, непосредственно находя в себе самом истину, в своем самосозерцании не выходит из себя и в этом смысле аналитично. Но это самосозерцание не пассивно, оно есть творческий акт самоутверждения или самополагания мышления и потому оно — с другой стороны — синтетично. Синтетичность мышления не противоречит, однако, аналитичности, а наоборот проистекает из нее, как необходимый ее коррелят. Из аналитически-синтетической природы мышления выростает непосредственно вся внутренняя диалектика чистого знания. Все его принципы и категории связаны между собою соотношениями коррелятивности и тождества. Каждая последующая категория возникает из предыдущей как противопоставляющий ей и необходимо дополняющий ее коррелят; но вместе с тем она расширяет и утверждает лишь то, что потенциально, в зародыше уже содержится в предыдущей. В этом смысле оба члена корреляции лишь разные аспекты объединяющего тождества. Так, напр., между собою связаны основные логические принципы — тождества,

противоречия и исключенного третьего. Принцип тождества лежит в основе самополагания мышления. Но определенность этого самополагания возможна лишь при условии противопоставления полагаемому А отличного от него не — А. Это условие устанавливает принцип противоречия. Вместе с тем необходимость корреляции А и не — А, показывает, что первичный акт самополагания мышления охватывает одинаково А и не-А и в полном своем раскрытии означает их систематическое единство (и тождество). Этот третий объединяющий момент и выражает, в толковании автора, принцип исключенного третьего. Все три принципа, являясь категориями качества, очерчивают сферу логики. Им противостоят, как их диалектическое отрицание категории количества, характеризующие область математики. К систематическому единству качество и количество приводятся в категориях отношения, определяющих их собой структуру естествознания. Каждой из этих областей знания, логически развивающихся одна из другой соответственно свое особое систематическое единство и свой особый метод (логике — дедукция, математике — «традукция», естествознанию — индукция).

Отсюда уже явствует, что процессе диалектического развития мышления не ограничивается переходом от одной группы категорий к другим логически с ним связанным, но и ведет от общего к конкретному, т. е. что он характеризуется постепенным усложнением, обогащением и расчленением содержания знания. Математика конкретизирует логику, а математику — естествознание (понимаемое, как описательное естествознание или учение об органической природе). Этим трем ступеням конкретизации научного знания соответствует в интерпретации В. модальные категории: возможности, действительности и необходимости, или в ином аспекте:

начала логичности (аналитичности), «достаточности» (синтетичности) и достаточного основания.»*) Но достаточное основание — по отношению к знанию в его целом — означает не полную предпосылку знания, а идею систематического единства, определяющую, собою как безусловная цель, и самую структуру и диалектическое развитие знания.

Естествознание завершает собою построение мира как объекта познания. Но объект необходимо предполагает познающий его субъект. Поэтому вторая основная проблема философии — это построение мира как субъекта. Решение этой задачи берет на себя этика. Посредствующим звеном между теоретической и практической философией служат психология. Она изучает объект, поскольку он приходится к созданию самого себя, т. е. становится субъектом. Но в логике субъект, как субъект познания, остается лишь одной возможностью, лишь необходимой предпосылкой, которая в пределах логики не находит своего оправдания. Действительно, самотворчество мышления, порождающее мир объекта возможно лишь в том случае, если мышление обладает самолично активностью. Эта активность и есть не что иное как воля. Поэтому субъект познания необходимо укоренен в субъекте действования; а поскольку и этика обосновывает собою логику. Этика строит мир нравственный, мир культуры, который характеризуется противоположностью бытия (природы) и долженствования. Природа, как зло, должна быть преодолена, для того, чтобы мог осуществляться абсолютный идеал добра. Но идеал этот в силу своей абсолютности бесконечен и потому в эмпирии никогда не может быть реализован. В пределах этики

*) На языке формальной логики этим ступеням соответствуют: понятие — суждение и умозаключение.

противоположность природы и долженствования остается поэтому непримиримой. Примирить ее может только та область, в которой абсолютный идеал перестает быть только нормой и становится реальностью. Это — область эстетики. Красота и есть воплощенный в действительности идеал. Субъективно мир красоты выражается как чувствование, объективно — как целесообразность. Моментом целесообразности эстетика связывается с логикой, моментом идеальности — с этикой. Таким образом эстетика завершает собой систему идеализма. В толковании автора, она знаменует собой не только философию искусства, но и философию религии. Эта связь искусства и религии особенно ярко обнаруживается в трагедии, как высшей форме художественного творчества. Разрешение трагического конфликта сводится в конечном итоге к религиозной идее искупления через страдания и смерть. В акте самоотречения человек преодолевает конечность и несовершенство своей природы и, утверждая абсолютность идеи, сам приобретает к ее бесконечности и совершенству. В этом высший смысл не только отдельного человека, но и исторического бытия народов и всего человечества.

Общая философская концепция В. отличается архитектурной стройностью и логической согласованностью всех ее структурных элементов. Диалектическая связь отдельных частей системы проводится с строгой последовательностью. В развитии научного идеализма и агриоризма, выросшего на почве неокантианства Марбургского толка, она занимает новый этап, который характеризуется преодолением узкого методологизма Когена и Наторпа и преобразованием его в идеалистическую метафизику. Нам кажется только, что и на этом этапе остановиться нельзя. Автор совершенно прав, настаивая на неразрывной связи гно-

сеологии и метафизики (оптологии). Но признание этой связи обязывает его выйти за пределы той гносеологической и логической установки, на которую опирается научный идеализм. Принцип тождества бытия и мышления вполне правомерен в пределах логической теории науки; для научного мышления реально только то, что запечатлено в понятиях. Но в метафизической теории оно не может быть принято без предварительного критического анализа, иначе философия рискует впасть опять в тот самый догматический рационализм, в котором автор справедливо упрекает Гегеля. Между тем именно этого критического анализа понятий мышления и бытия и их взаимоотношения мы в системе В. не находим. Вследствие неразличения гносеологической и оптологической проблемы недостаточно выясненным остается и целый ряд других понятий, которыми пользуется автор: таковы, напр., понятия аналитичности, интуиции, истины и др. Общая концепция автора несомненно выиграла бы в определенности и отчетливости, если бы он выложил свое отношение к другим современным философским теориям, стремящимся одинаково к возрождению критической метафизики: в особенности к феноменологической школе и всем близким к ней течениям.

В. Сазаня

Валерия Муравьев.
Овладение временем. Нападение автора. Москва 1924. 120 стр.

Автор задается целью исследовать вопрос о времени не только теоретически, но осветить его и с практической стороны, т. е. выяснить те пути и средства, которые дадут человечеству возможность управлять по своему усмотрению временем. Вопрос этот по мнению автора имеет решающее значение для судьбы человечества и решение его должно составить главную задачу

той грядущей культуры, которая «идет на смену гибнущей европейской культуре». — Власть природы и ее стихий над человеком сказывается прежде всего в том, что он во всем своем бытии подчинен: времени и протекающим в нем физическим, органическим и психическим процессам. Необратимость времени — вот основная причина обреченности человека смерти, его бессилия управлять процессом жизни. Победа над смертью достижима лишь путем овладения временем, т. е. путем преодоления его необратимости.

Если на первый взгляд эта мысль кажется утопической, то только потому, что мы привыкли смотреть на время, как на некоторую абсолютную, первичную сущность, которой подчинено все реальное бытие. Между тем новейшие теоретические исследования (в особенности Эйнштейна, выяснили, что время есть нечто производное, что оно воспринимается нами лишь как движение или изменение вещей и поэтому должно быть рассматриваемо как функция их множественности и распорядка. Власть над временем поэтому сводится в конечном итоге к мощи или способности производить изменения в реальном мире. В сущности вся человеческая культура является такой времяобразующей и времяопределяющей деятельностью; ее цель всегда в том, чтобы либо продлить, увековечить человеческое существование и окружающую его обстановку, либо же воскресить к новой жизни путем воспроизведения того, что умерло и отошло в прошлое. Но до настоящего времени достижения человека в этой области были весьма скромны; объясняется это главным образом двумя причинами, тесно между собой связанными: отчасти тем, что до сих пор культурная деятельность протекала слепо, стихийно, хаотично и не была руководима организующим ее разумным планом; отчасти же потому, что между культурой «символи-

ческой», устанавливающей общие формулы или законы действия (сюда относятся наука, философия, искусство) и культурой реальной (обнимающей политическую, социальную и экономическую жизнь) нет согласованного сотрудничества и потому вырабатываемые символической культурой «проекты» не находят соответствующего осуществления в культуре реальной. Для всестороннего овладения временем необходимо устранить эти коренные недостатки современной культуры и «приступить к такому культурному деланию, в котором бы сочетались и символическая и реальная деятельность как отдельных людей, так и человеческих групп». Эта планомерная организация культуры должна исходить из того положения, что каждый отдельный процесс, каждая отдельная совокупность вещей не есть нечто самодовольное, а зависит от более обширной охватывающей ее совокупности вещей или процессов; что эта последняя в свою очередь входит в состав еще более обширной системы и т. д., и что в последнем счете каждый реальный процесс и каждая совокупность вещей обусловлена мировым процессом в его целом. Обычно человеческое познание природы и воздействия на ее распространяется только на строго ограниченные группы вещей и явлений. Поэтому и власть человека над этими вещами и явлениями может быть только ограниченной; он может им управлять и распорядиться лишь в той мере, в какой они зависят от взаимоотношений образующих данную систему элементов или факторов. Поскольку же они определяются условиями, лежащими вне этой системы, они ускользают от нашей власти. Отсюда ясно, что человек может расширить свою власть над окружающим миром, лишь путем распространения своего знания и своей деятельности на все более обширные системы или группы явлений и вещей. Неограниченную же власть над

природой может обеспечить только деятельность, руководимая познанием мира в его целом. Вот почему постепенное осуществление «космократии» — единственный путь к полному овладению временем, а постольку и к решительной победе над смертью. В грядущей общемировой культуре, призванной реализовать эту цель, прежде всего должны быть так согласованы все ее символические проявления, чтобы образовать единую довлеющую себе систему, которая охватывала бы все стороны мировой жизни и вместе с тем была бы приспособлена к непосредственному практическому применению. А кроме того само человечество в целом должно получить такую организацию, в силу которой вся его деятельность и в социальных и в индивидуальных ее проявлениях будет служить исключительно этой единой определяющей смысл человеческой жизни задаче. На этой будущей организации человеческой культуры автор подробнее останавливается в последних главах своей книги. Из реальных видов человеческой деятельности главенствующее значение в ней должна приобрести как раз та, которая в современной культуре протекает еще большею частью «полубессознательно» и почти не поддается разумному регулированию: это гениетика — т. е. создание жизни либо в виде сотворения новых живых существ, либо в виде воскрешения старых. Такое создание жизни сделается возможным, как только человечество овладеет основными факторами мирового процесса и научится комбинировать их по своему усмотрению. Ибо всякая вещь, не исключая и живого индивиду, представляет собою известную более или менее сложную комбинацию множества элементов. Воскресить вещь (или живого индивиду) поэтому значит не что иное как воспроизвести определяющую ее комбинацию элементов. Если же науке удастся

воспроизводить все дачные в природе органические комбинации, то тем самым ей откроется и путь к нахождению и созданию таких новых комбинаций элементов, которые приведут к усовершенствованию человеческого типа. Словом, евгеника найдет себе применение не только в экономике (как способ улучшения полезных человеку пород животных и растений), но и в исторической жизни самого человечества.

Овладение временем положит таким образом начало новой эре в бытии не только человека, но и всего космоса, эре знаменующей торжество качества над количеством, разумной целесообразности над слепой причинностью. Книга В. Муравьева не может претендовать на серьезное философское и научное значение. Это — рассуждения умного и не лишнего начитанности дилеттанта о возможностях, которые в будущем открываются культуре и творчеству человечества. Дилетантизм сказывается в крайнем упрощении проблемы овладения временем. Автор упускает из виду, что одною возможностью повторения тех или других явлений и процессов вовсе еще не преодолевается необратимость времени. Современная физика отдала себе вполне ясный отчет в том, что обратимость физических и др. и процессов строго говоря, существует лишь in abstracto, — и что каждый процесс, взятый в конкретной своей полноте, т. е. в соотношении ко всем остальным процессам природы, есть нечто единственное и неповторимое. В этом отношении к теории Эйнштейна не меняет ничего по существу; она не касается существа времени, а лишь определяет условия его измерения. Но основной порок рассуждений автора в том, что он глупо же сумняшся применяет механистическую точку зрения к явлениям духовного, нефизического порядка, предполагая, что и индивидуальность человека определяется той или другой комбинацией образующих ее элементов и

потому может быть воспроизведена, поскольку повторимо данное сочетание элементов. Он даже не замечает, насколько чудовищна мысль о воспроизведении какой-либо индивидуальности, на пр. Сократа, в целом множестве экземпляров. Такая «победа над смертью» означала бы не воскрешение, а уничтожение, убийство индивидуальности. Недаром в представлении двойника ощущается всегда нечто дьявольское.

Однако, несмотря на все эти недочеты, книга В. Муравьева читается не без интереса. Автору нельзя отказать в известной тонкости и остроте мысли. Это показывают его рассуждения о диалектической связи единства и множества (целого и частей). Но главное, пожалуй, в том, что книга эта симптоматична для господствующих в России умственных течений и настроений. Она свидетельствует о том, что тот организационный пафос и активизм мысли, которым были заражены идейные руководители революции, продолжает и теперь еще жить в России и захватил даже такие круги мыслящих людей, которые стоят в стороне от узко-партийной революционной борьбы.

В. Селеман

«Путь» орган. русской религиозной мысли № 5 (октябрь-ноябрь 1926 г.) и № 6 (январь 1927 г.).

Последние два номера «Пути» не менее содержательны чем предыдущие; они дают целый ряд интересных статей, затрагивающих наиболее актуальные вопросы современного религиозного сознания. Физиология журнала теперь окончательно определилась. Это орган религиозно мыслящей и религиозно заинтересованной интеллигенции. Представители Православной церкви в нем почти не участвуют; а поскольку участвуют, участие их случайно и для общего облика журнала не-

суущественно. Исключение представляет только один из постоянных сотрудников отец С. Булгаков, но ведь и он всем своим прошлым связан с традициями (и даже антирелигиозными) русской интеллигенции. Правда, о. Булгаков в последних своих произведениях как будто пытается порвать всякую связь с этой традицией и не признает в ней ничего ценного. Особенно ясно это сказывается в его речи на годовичном акте Парижского Богословского Института 7 июня 1926 г. напечатанной в 5-ом номере «Пути» под заглавием: «Благодатные Заветы Преп. Сергия Русскому Богословствованию». Речь эта не только по духу и своему идейному содержанию не выходит за пределы традиционного богословского мышления, но и всем своим стилем, своим витиеватым и несколько папашенным слогом напоминает обычное семинарское красноречие. Нельзя сказать, чтобы речь от этого выиграла, и це совсем понятно, почему о. Булгакову понадобилось произвести такое насилие над собственным стилем. Но это, в конце концов, дело вкуса. Более существенно, однако, другое недомыслие, которое вызывает эту речь, да и некоторые другие писания автора. О. Булгаков повидимому понимает и принимает в точном, буквальном смысле все факты и события, о которых повествует священное предание в Библии и в Житиях Святых. Если это действительно так, то такая точка зрения требует со стороны ее защитника своего обоснования и оправдания почему, в каком смысле и в каких пределах священное предание неприкосновенно для научной критики? Разве признания ее правомерности неизбежно связано с отрицанием религиозного смысла Предания или реальности мистического опыта и чудес? Именно теперь, когда среди интеллигенции вновь оживает религиозное чувство и религиозная мысль, в таких вопросах необходима полная ясность и

определенность. Этого требует религиозная искренность. Иначе безоговорочное и некритическое признание Предания может стать опасным соблазном.

Мало убедительной нам кажется также концепция Троицы, которую автор развивает в этой же статье, исходя из духовного смысла взаимоотношений между первым, вторым и третьим лицом («я», «ты», и «он»). Если первое и второе лицо (я и ты) действительно образуют вместе некоторое высшее единство, составляющее необходимую основу всякой духовной жизни, то третье лицо (он) для структуры этого единства никакого значения не имеет; это не что иное как то же «ты», но взятое в чисто объективной, предметной установке.

Что вопрос об отношении исторической критики к религиозному преданию является актуальным в насущным именно в наше время и именно для Православного богословия, — это доказывает весьма убедительно статья Н. А. Бердяева в 6-ом номере «Пути» «Наука о религии и христианская апологетика». Б. справедливо настаивает на том, что история религии должна быть столь же беспредпосылочной наукой, как и всякая другая наука; ей не могут быть поставлены никакие внешние цели: ни апологетические, ни полемически-обличительные. Для нее и священное предание может быть только явлением историческим не больше. Но вместе с тем задача ее строго определена применяемым ею методом и лежащей в ее основе научно-позитивной установкой. Поэтому вопрос о религиозном смысле изучаемых ею явлений не подлежит ее ведению. Каждый раз, когда она берется за его решение, она выходит за сферу своей компетенции, перестает быть строгой наукой. Вопрос этот может обсуждаться и решаться лишь с точки зрения, имманентной самому религиозному сознанию. Н. Бердяев иллюстрирует эту мысль на

двух проблемах истории религии, представляющих для христианской апологетики особый интерес — это проблема отношения языческих религий к христианству и проблема жизни Иисуса Христа.

Если современная история религии обнаружила, что многим языческим религиям были присущи те же самые представления об искуплении, о страдающем боге, о благодати и др., которые раньше считались исключительным достоянием христианства, то это обстоятельство не может умалять религиозного значения христианства; оно лишь свидетельствует о том, что и языческие религии были «религиями» в настоящем смысле слова, и что им не чужды основы того религиозного откровения, которое во всей полноте своей проявилось в христианстве. Сродство христианства с другими религиями не доказательство его исторической условности, а доказательство его универсальности.

Не иначе обстоит дело и с второй проблемой. В научном исследовании ее, как справедливо отмечает автор, можно установить два противоположных течения, из которых одно привело к отрицанию реальности Христа, т. е. божественной природы, с готовностью признать умаленную реальность человека Иисуса (либеральное, протестантское богословие). Другое, наоборот, привело к отрицанию реальности Иисуса, т. е. человеческой природы, с готовностью признать Христа, как Бога, «никогда на земле ни жившего» (Робертсон, Смит, Дресс, Кушу). Ни то, ни другое направления «загадки Иисуса» решить не может, ибо и то и другое проходит мимо того понятия, которое определяет собой духовный опыт христианства: понятия Богочеловечества. — Смысл этого понятия не доступен эмпирической науке и при помощи тех данных, которые падают в ее распоряжение, обосновать не может. — Этим и указывая-

ми, конечно, не разрешаются все трудности, на которые наталкивается христианская апологетика при анализе проблемы Христа, но общее направление, в котором следует искать решение вопроса, намечено правильно и, во всяком случае, постановка проблемы, отличается той ясностью и определенностью, которая одна только может обеспечить плодотворность как научного, так и религиозно-философского исследования.

Вполне естественно, что редакция «Пути» отозвалась и на самый тревожный для церковной жизни русской эмиграции вопрос — на спор между Православными иерархами и на постановления последнего Карловацкого Собора, приведшие, как и следовало ожидать, к церковному расколу. Вопросу этому посвящена статья самого редактора в 5-м номере «Пути», под заголовком «Церковная смута и свобода совести».

В позиции, занятой архисрейским собором, Б. усматривает опасный уклон в сторону клерикализма, который чужд духу Православия и грозит уничтожить самое ценное, что в нем есть, и что составляет его духовную основу, — свободу совести. Уклон этот особенно опасен тем, что последние мотивы его не религиозно-церковные, а политические, что он вызван монархически-реставрационными устремлениями правой эмиграции, добивающейся восстановления прежнего дореволюционного строя, при котором церковь находилась в полном подчинении у Государства.

Из этого политического ослепления и полного непонимания тех задач, которые современность ставит и политическому церковному строительству, и проистекает враждебное отношение Карловацких епископов к новым творческим движениям в Православии и незаконные их поползновения присвоить себе «исключительные харизматические привилегии в учении и учительстве», поименования про-

тиворечащие началу соборности, которое лежит в основе Православной Церкви. — Но болезнью клерикализма больны не только представители старого отмирающего церковного строя, но и значительная часть русской православной молодежи; захваченная реакцией против религиозного и церковного индифферентизма дореволюционного поколения, молодежь эта испытывает потребность в твердом авторитете и готова приписать высшим представителям церкви чуть ли не папскую непогрешимость. — Но эта «детская болезнь» православного ренессанса должна быть преодолена.

Печальные события на последнем архиерейском соборании должны, по мнению Б., освободить русскую молодежь от иллюзий и соблазнов клерикализма и напомнить ей, что «вне свободы духа невозможно христианское возрождение». — Статья Б. подняла целую бурю в церковно-заинтересованных кругах русской эмиграции; особенно резкий отпор она встретила среди молодежи, участвующей в религиозном движении. Возражения эти вызваны, по видимому, не только резким боевым тоном статьи, в котором могли усмотреть недостаточно почтительное отношение к авторитету церкви и ее представителей, но и некоторым разногласием по существу. Против общих положений статьи Н. Бердяева трудно спорить. И он, конечно, прав, утверждая что принципиально свободе совести в христианстве принадлежит приоритет перед авторитетом. Но если он объясняет готовность молодежи признать внешний авторитет «страхом перед свободой совести, робостью, нежеланием взять на себя бремя свободы, бремя ответственности», то это объяснение наряд ли можно принять без оговорок; во всяком случае оно не вскрывает более глубоких и, как нам кажется, законных мотивов той клерикальной настроенности молодежи, которую осуждает Бердяев.

Ведь свобода совести неразрывно связана со свободой мысли, свободой суждения в вопросах религии. А свобода мысли может быть осуществлена в этой области и может иметь положительную ценность лишь в том случае, если она выростает из подлинного религиозного опыта. Там, где этого опыта нет, свобода мысли неизбежно принимает форму субъективного произвола, предметно необоснованной отсечности.

Поэтому именно уважение к религиозной истине может привести внутренне еще не вполне окрепшего человека к признанию внешнего авторитета представителей церковной иерархии: сознание того, что свобода суждений в религиозных вопросах предполагает известный религиозный, не всякому доступный, «стаж». Конечно, в этом отказе от собственных суждений есть серьезная опасность, но вместе с тем нельзя не признать, что в нем сказывается такая серьезность и зрелость религиозной настроенности, которая до сих пор даже религиозно индифферентной русской интеллигенции была чужда. Вот почему, как нам думается, русская христианская молодежь теперь особенно чувствительна ко всему, что могло бы поколебать столь ценный ее авторитет церковной иерархии.

Лишь попутно затрагивает Церковную Смуту чрезвычайно содержательная и глубокая по своим религиозно-философским мотивам статья Л. Карсавина «Об опасностях и преодолении отвлеченного христианства». Под отвлеченным христианством автор разумеет христианство дуалистическое, которое проводит абсолютную грань между религиозным и нерелигиозным бытием, церковною и нецерковною жизнью, относя к области последней все земное и эмпирическое, а потому и всю человеческую культуру во всем ее конкретном историческом многообразии. С точки зрения отвлеченного христиан-

ства все эмпирическое бытие низводится на степень переходящего средства, лишено всякой самостоятельной ценности. Отвлеченное христианство — при последовательности в своем проведении, — неизбежно ведет к полному отрицанию мира, к отрицанию всякого самостоятельного смысла в исторической жизни и в культурном развитии человечества. По существу все эмпирическое подлежит уничтожению и терпится лишь как уступка человеческой немощи. Этому отвлеченному христианству, наиболее ярко выраженному, по мнению автора, в привилегированном универсализме римского католицизма, он противопоставляет Православие, как конкретную полноту вселенной Церкви Христовой. Православие признает существенную святость всего сотворенного Богом; оно исходит из идеи единства Бога и мира, Бога и человека (Богочеловечество) и кладет в основу христианского мирозерцания не идею спасения от мира, обесценивающую все земное и нецерковное, а идею преобразования и обожения всего мира, всего эмпирического бытия во всем многообразии его культурных, национальных и лично-индивидуальных проявлений. Конкретное христианство, в лице Православия, признает поэтому абсолютную значимость и неуничтожимость, а постольку и идеальную церковность всякого народа и всякой культуры. Церковь должна быть конкретной, т. е. она должна быть и национально-культурным организмом. Она должна очерковить и нецерковную мирскую жизнь во всей ее конкретной полноте; это не значит, что она должна взять в свои руки светскую власть и притязать на непосредственное руководство политической и общественной деятельностью. Это значит лишь, что «религиозно просветляя конкретное бытие, она вызывает его свободное самоочерковление». В этом направлении и шла деятельность Патриарха

Тихона; и в этом смысле, по мнению автора, должно быть истолковано его завещание. Уклонившись от заветов Патриарха, карловачские архиереи обнаружили, что они неправильно понимают сущность Православия: домогаясь автокефалии и связывая Православие с анархической ориентацией, они забыли, что русская заграничная церковь может быть истинно-православной лишь постольку она национальна и сохраняет связь с Россией, и что церкви в мирских делах принадлежат лишь нравственно-религиозное водительство. Однако, и в этих заблуждениях (также как и в живом церковничестве) проявляется правда искаженная, но по существу правильная тенденция: это — убеждение в неразрывной связи бытия Церковного с полнотой национально-культурного бытия. — Поэтому полное отделение Церкви от Государства несовместимо с духом Православия: приветствовать его можно было в России, только с отрицательной стороны: как освобождение церкви от светской власти императоров и обер-прокуроров.

Дополнением к статье Карсавина является статья Н. Клеппина в том же номере Пути, которая подробнее развивает мысль о религиозной ценности национальности и национальной культуры.

В конкретных своих выводах с положениями Л. Карсавина сходятся и статья В. Ильина «о небесной и земной соборности». Исходя из христианского учения о Св. Троице, автор доказывает, что соборность Православной вселенской церкви есть образ той соборности, которая присуща Самому Троичному Богу. Соборностью этой по этому должно определяться и внутреннее строение церкви и отношение ее к светской власти. Нарушение соборности происходит либо вследствие того, что авторитет «первого епископа чрезмерно возрастает, поглощая значение прочих», тогда на лицо папизм,

который в силу внутренней логики переходит в папо-цезаризм-претендующий и на мирскую власть и смелывающий церковные цели со светскими. В этом нарушении несомненно католичество. Но возможно и другое нарушение соборности, когда светская власть узурпирует права епископов и подчиняет церковь государству. Тогда на лицо цезарепапизм, от которого пришлось страдать Византийской и русской Православной церкви. Одним из положительных результатов современной эпохи является то, что она сокрушила наряду с другими кумирами и кумир цезаря и этим проложила путь к правильному пониманию взаимоотношений между властью небесной и властью земной, и тем самым и между Церковью и Государством. Что не только цезарепапизм, но и вообще монархизм не связан с учением христианства, очень убедительно доказывает на основании богатого исторического материала Н. Алексеев в двух своих интересных статьях: «Идея земного Грана в христианском вероучении» и «Христианство и идея монархии». Вывод первой статьи автор формулирует следующим образом: «если признать библейские, пророческие и апокалипсические воззрения основоположной частью христианского вероучения — то придется в большей мере ограничить значимость принципа христианской доляльности и признать, что христианство более совместимо с демократией, чем с монархией». — Во второй статье автор выясняет, что представлении о религиозном значении монархической власти заимствовано христианскими народами у языческих народов древнего Востока и внутренне не связано с христианством. Если же монархизм до сих пор считается политической формой, освященной религиозной традицией, то это объясняется «близостью многих христианских народов, и в частности народа русского, к древнеязыческому миру». — Поэтому

все попытки религиозно обосновать идею монархии, (как это делает Карпов в статье о «монархии») обречены заранее на неудачу. И прав Бердяев, если он в «дневнике философа» решительно осуждает такие попытки, как романтизм, непонимающий духа времени и неспособный уяснить себе подлинный смысл религиозно-общественного опыта последнего десятилетия.

Статья Г. Федотова «об Антихристовом добре», на первый взгляд, не имеет отношения к вопросам, возбужденным церковной смутой; она посвящена критике конценции «Легенды об Антихристе», предлагаемой в «Трех разговорах» В. Соловьева. Но в конечных своих выводах она вплотную подходит к этим вопросам, потому что автор пытается выяснить в какой степени Соловьевское понимание Антихриста соответствует современному религиозному сознанию.

Образ добродетельного Антихриста, как показывает сравнение с текстами Свящ. Писания и Отцов Церкви, не принадлежит к составу церковного эсхатологического предания, которое склюпо его рассматривать как чистое зло или же видеть в его добродетелях простое лицемерие, средство для захвата власти над миром. Но образ этот не только не каноничен он имеет и исторически чисто-условное значение; он вырос из тех представлений европейской цивилизации в ее развитии, которые сложились во второй половине XIX в. «Три разговора» направлены отчасти против внецерковного добра в учении и жизни Л. Толстого, отчасти против идеала социализма, как «позитивистского рая всеобщей сытости», завершающего мирный прогресс европейской цивилизации. Соловьев не предчувствовал надвигающегося кризиса. И потому для двадцатого века, после опыта мировой войны и революции, его образ Антихриста утратил свое ак-

туальное значение. «Враждебная христианству цивилизация становится антигуманистической, бесчеловечной». Идеал позитивной добродетели, говорит автор, в наши дни никого соблазнить не может. Гораздо опаснее другой соблазн, на который указали и отцы церкви. — это соблазн антихристовой святости «соблазн гордыни, ложного смирения, тонкой эротичности ложного аскетизма — церковь без любви, христианство без Христа — вот где предельный обман, предельная мерзость на Святом месте». Именно с этой стороны, по мнению Г. Федотова, в нашу эпоху интеллигентской реакции и возрождения церковного сознания, грозит Православию самая серьезная опасность. Отсюда прорывается нередко встречающаяся в церковных кругах подозрительность к внецерковному добру, отрицающая его нравственную ценность, подозрительность, которая неизбежно искажает отношение Церкви к миру и, в конечном итоге, ведет к полному разрыву между христианством и культурой. Между тем именно примирение православия с культурой, оцерковление самой культуры — составляет самую насущную и, быть может, единственно существующую задачу современного религиозного сознания. — В этом автор несомненно прав. Христианство и культура — центральная проблема современности. И в церковной смуте — если отвлечься от канонического момента, — принципиальная сторона вопроса заключается именно в отношении церковной иерархии к внецерковному миру. Проблема эта имеет решающее значение и для христианского движения среди студенческой молодежи; это подтверждают помещенные в пятом и шестом номера «Пути» отчеты о работе съездов хр. молодежи в Дрездене, на Балканах, в Клермонте и Бервилле. И то, что объединяет сотрудников «Пути» — несмотря на их разномыслие в философ-

ских и догматических вопросах — это стремление преодолеть разрыв между культурой и религией. — Ведь этой цели служит и рассказ А. Ремизова «Рождество». Вылетая в священное предание народно-бытовые черты, заимствованные из современности, Р. не нарушает эпического стиля легенды; напротив, этим художественным приемом он убедительно показывает, что и в двадцатом веке легенда может жить такой же полной и религиозно-значительной жизнью, какой она жила две тысячи лет тому назад. — Перед проблемой «христианство (православие) и культура» отступает на второй план и другая проблема, которая затрагивается в некоторых других статьях 5-го и 6-го номера «Пути». — (Письмо Г. Эренберга о православии и протестантизме и ответ прот. С. Булгакова, статья Г. Кульмана «Протестантизм и православие», «О скале Петровой» — Католлика) — проблема взаимоотношения христианских вероисповеданий и единения Церквей.

Библиографический и информационный отдел в последних номерах «Пути» значительно богаче чем в предыдущих он содержит целый ряд подробных рецензий на самые интересные повинки в области философской и религиозной литературы.

В. Сеземан

Matila C. Ghyka: «Esthétique des proportions dans la nature et dans les arts».

Nouvelle Revue Française. Paris. 1927.

«Эстетика пропорций» Матила Гика не только опыт построения эстетической геометрии, но и сравнительно полная энциклопедия по этому вопросу, тем более ценная, что, наряду с основными положениями трудов эпохи Возрождения, являющихся музейными редкостями, в нее вошли и результаты работ современных исследователей (сейчас, в связи с трудами Т. Кука, Д. Хэмбилда и В.-Ф.

Лунда, замсчаем некоторое возобновление интереса к этой незаслуженно забытой «науке»).

Эпохой расцвета геометрии пропорций была несомненно эпоха Возрождения. Альберта, Леонардо да Винчи, Фра Лука Пагиоли, в Германии Альбрехт Дюрер (позднее Кеплер), специально занимались разработкой связанных с ней вопросов. Основным между дошедшими до нас трудами этой эпохи является трактат Пагиоли «О Божественной Пропорции». Известность Пагиоли в те времена была так велика, это Дюрер, посетивший в 1506 году Венецию, специально поехал в Болонью его навестить и научиться от него самого тайнам его науки.

Основположением теории пропорций — и в этом Гика лишь повторяет Пагиоли — является принцип золотого сечения или, по терминологии итальянского геометра, — отношений «божественной пропорции». Напомним: наименование золотого сечения носит такое деление отрезка прямой на две части, при котором отношение большей части к меньшей равно отношению всего отрезка к большей. Если мы назовем большую и меньшую часть отрезка соответственно a и b , то получим следующее алгебраическое уравнение:

$$\frac{a}{b} = \frac{a+b}{a}$$

Уравнение это выражает наипростейшую из мыслимых пропорций, ибо относится к самой простой из протяженных фигур, к прямой, и представляет единственно возможное ее деление на две неравные части, при котором эти части и сама прямая находились бы в пропорциональном отношении между собой.

Отношение a к b может быть вычислено и представляет собой иррациональное число $\Phi = 1,618033\dots$, весьма важное для исследования сложных фигур. Метод Гика и других новейших исследователей заключается в том, что они пытаются разложить изучаемый предмет на

элементарные геометрические фигуры, осуществляющие в себе принцип золотого сечения (отношения между составными элементами которых выражается через число Фибоначчи). Такими являются, например, некоторые прямоугольники и спирали, а также равносторонний пятиугольник, могущий одновременно служить примером элементарной асимметрической симметрии, построенной на золотом сечении. Пятиугольник, а в плане трех измерений додекаэдр (правильный двенадцатигранный, ограниченный пятиугольниками), всегда привлекали к себе внимание. Еще Платон видел в додекаэдре прообраз мировой гармонии («Тимей»). А сам автор трактата о Божественной Пропорции изображен на дошедшем до нас портрете с высеченным из белого мрамора двенадцатигранным — «благороднейшим из всех правильных тел»...

Неорганический мир не знает ни асимметрической симметрии пятиугольника, ни золотого сечения в чистом виде. Это особенно ясно выражено в строгих кристаллах, где наблюдается тенденция к нормальной симметрии и отношениям, выражающимся через целые числа. Пропорция золотого сечения, повидному, является спутницей жизни, принципом органической

морфология или человеческого творчества. В области анализа наиболее известных архитектурных памятников (Большая Пирамида, Парфенон, готические соборы и др.) раскрывает принципы золотого сечения, как основу их гармонического строения. Огеюда напрашивается вывод, к которому склоняется и Гитка, что теория пропорций была хорошо известна египтянам Египта и Греции, а также составляла часть изустного предания средневековых строительных школ, лишь в эпоху Возрождения обратившись из тайного учения в явное. По его мнению вся вдохновенная Ренессансом классическая архитектура, вплоть до построений Пиранези, зиждется на канонах, базой которых служат божественная пропорция. Лишь полное забвение этого принципа привело «средиземную архитектуру к тому полному упадку и разложению, которыми характеризуется XIX-е столетие». Выводами Матильды Гитки можно не согласиться. Приводимые им доказательства не всегда убедительны. В конечном итоге книга его лирических проблем пераэрирует, во она раздвигает перед тем, кто ее прочел и освоил, часто неожиданные перспективы и мало исследованные глубины. П. Б.

ПО АЗИИ

(Культурно-политический очерк Индии)

Sylvain Lévi, «L'Inde dans le Monde» chez Champion, 1925. Andrzej Gawronsky, «Miedzi Wschodem i Zachodem», 1924, Krakow. Sir M. O'Dwyer, «India as I knew it», Constable, 1926. Independent Labour Party, «India to day», 1925. Manabendra Nath Roy, «What do we want», Target, Genève, 1922. Maurice Pernot, «Sur la route de l'Inde», Hachette, 1927. Madame D. Sylvain-Lévi, «Dans l'Inde» (de Ceylan au Népal), Rieder, 1926.—

— «Мы находимся здесь в силу нашего правящего превосходства, благодаря стечению обстоятельств и по воле Провидения. Это одно и является хартией нашего управления. По-

ступая как можно лучше с населением, мы отвечаем перед своей совестью, не перед ним».—

Джон Лаврэнс
один из Вице-Королей Индии.

— «Мы требуем независимости, т.е. такого образа правления, при котором мы будем в состоянии сами выработать нашу конституцию своими способами, без препятствий со стороны какой бы то ни было чужеземной власти».

г. Дас,
возвед с в а р д ж а, 1924.

— «Певец смолк, по его пальцы продолжали бегать по трепещущим струнам. С закрытыми глазами он прислушивался к своей игре, Последний аккорд и, подобно прощанию, слова — Индия будет жить! — Она живет, ответил я»

Морис Парно.

Беседуя недавно с одним из друзей об общем нам евразийстве мы остановились на недостаточности еще сознательной его особенности, — на привлечении им внимания нашей общественности к вопросам до сих пор оставленным ее безучастной, в Азии. Если вообразить мысленно текущую окружность, как бы охватывающую географически горизонт возможной заинтересованности, исходящей из духовного центра, Москвы, то славянофильство выразится на этой окружности уже некоторым отклонением к юго-востоку, по сравнению с преобладающим почти исключительно западной заинтересованности в пушкинскую, в декабристскую эпоху. Звучат, но очень слабо, отраженно и по дилетантски, некоторые азиатские ноты у Хомякова. Вл. Соловьев ставит позже вопрос о Востоке Керкса или Христа, самая формулировка которого показывает, что Азия ощущается им все же упрощенно. Евразийство с первого же своего выступления круто повернуло направленность нашего внимания на Восток. С нами можно не соглашаться, ожесточенно спорить с нашими положениями, вести атаку и справа,

и слева, по введенные нами в обращение евразийские ценности, — место Азии в сознании России, ощущение органической связи проходящей по истоптанным от нашей извечной среды своего рода канальерной системе часто бессознательного (духовного и материального) обмена с Востоком, — непостижимы эти более неустранимые. Ужас заинтересованности на Восток по воображаемой периферии, расширение горизонта, являются одним из достижений евразийства, под которое мы общими усилиями будем подводить все более широкую фактическую базу, всматриваясь в то, что происходит в Азии.

Есть что-то волнующее нас, несмотря на некоторую ее итальянскую слащавость, в Песне индийского гостя. Переливы панорамное звучит флейты заклипатели змей, Мелодическая недосказанность, замيراющая от бессилия рассказать нам о чем-то непохожем, нездешнем.

Нытаюсь отдать себе отчет в сложном, многогранном поятии, Индия,*) мы певольно вспомни-

*) Несколько цифр. — Индия имеет 4.844.670 кв. км. (61% англ. влад., 39% инд. туз. влад.); 318.942.480 чел. насел. по переписи 1921 г. (около 70 мил. мусульман, 3 с лишним мил. Сикхов, остальн. различные индуистские секты). Средняя плотность на 1 кв. миль 177 ч. 10,1% городского и 89,9% сельского населения. По роду занятий 72,98% землед. и скотов.; 10,49% промышленн.; 1,37% торг. — Средний доход инд. крестьянина около 4,5 пени в день. Смертность — 30,9 на тысячу (в 1882 г. — 24), самая высокая в мире. Средняя продолжительность жизни — 23,5 года (в 1881 г. 30,75 л.) Средний размер земельн. участка 2,2 акра. Две трети населения имеют постоянно только ¼ зер-

ли эту песню, сознали свое бессилие. В данном обзоре мы можем лишь постараться наметить общие контуры, набросать предварительную зарисовку, наметить на неисчерпаемые богатства этого своеобразного культурного мира, пробуждающегося на наших глазах к какой-то новой жизни. В стремлении теперешней Индии (в которой пытаемся рассмотреть черты Индии вчерашней, Индии всегдашней) к самопознанию, в поисках своего пути, мы не можем не быть с нею, не можем не следить сочувственно за ее попытками, за ее борением. Лучшим доказательством действительного интереса считаем желание ближе ознакомиться с нею.

В этом нам помогут специалисты и прежде всего известный французский индианист Сильвен Леви. Года три тому назад Рабиндранат Тагор, идеалом которого является примирение Востока и Запада через гармоническое слияние того, что есть лучшего у обоих, пригласил С. Леви к себе для прочтения лекций на тему о связи Индии с

на необходимого для пищи, т. е. живут в проголодь. —

В текстильн. промышл. — хлоп. бум. — работает 347.380 ч. на 7.927.738 веретенх и 144.794 станках (1923 г.); зараб. ил. 1 шил. 11 п. за 11 час. раб. день; — джут — 399.500 раб., 47.000 станков и 985.000 веретен (1924), недельная зарплата от 3 ш. до 4 ш. 9 п., Рудники — 229.511 раб. (около 80 тыс. женщин), зарпл. 8 п. — 11,5 п. в день). Плагтации — средн. зарпл. в неделю — 3-4 шл. мужч., 1 ш. 6 п. женщ., 1,5-2 ш. ребенок. Дивиденды англ. общ. — Стандарт Ойл 80%; некот. джутовые предприятия дают от 160 до 165%, средн. дивид., за 10 л. — 110%. Хлоп. бум. пром. — средн. див. 120%, а наиболее высочий 365%. Уголь — до 110%. — Всего в Индии около 2 миллионов рабочих, из них 250.000 чел. в синдикатах. —

остальным миром. L'Inde dans le Monde, так возглавил потом С. Л. написанную им по возвращении из Индии книгу, а жена его дает нам живую запись ими в Индии пережитого в параллельной книжке: Dans l'Inde.

С. Л. начинает с утверждения цивилизации как коллективного творчества. Нет обособленности культурного развития у каждого народа. Национальная особенность каждой данной цивилизации выражается в ее способности поглощать приходящее в нее извне. В результате взаимодействия получается как бы осадок коллективных предпочтений, т. е. национальная одаренность рассматривается им как функция чисто-критическая.* На первый взгляд Индия оказывается как-бы вне общего закона взаимодействия. Браминская литературная традиция не знает ничего о внешнем мире. Горы, зыбучие пески, море отрезают Индию от остального света. Каменный строй органически исключает чужеземцев. Индия лишена этнического и языкового единства, но тем не менее отрицает существование индийской цивилизации. От Гималаев до Цейлона, огромное большинство принимает единый трансцендентный закон вечности (самсара) и возмездия за содеянное в одном из последовательных существований (карма).

Небытие личности, призрачная суэта вещей общи всем индийским религиям и философиям, Язык богов, Санскрит, все так же силен своим обаянием. Творения Вишва, Вальмики, Калидаса и по сейчас являются

*) Эта критическая функция, отбрасывание одного, осваивание другого, и есть то «абсолютно новое и специфическое, что мы выражаем, когда говорим об идее или духе данной культуры» (Евразийство, стр. 33).

единогласно признанными образчиками вкуса, слога, языка. Брамин и сегодня какое-то земное божество. Но несмотря на наличность этой общей цивилизации Индия (С. Л. говорит только о прошлом) не создала нации.* Подобно личности и нация имеет свое сердце, свой ум. В них сходятся, преломляются, из них излучаются акты коллективного творчества. У Индии нет «синтетических» имен, культурных центров, подобных Лондону, Парижу, Бенарес, очаг яркой религиозной жизни, не играл никакой политической роли. Ряд других городов блистал скоротечным блеском. Более того, С. Л. касается черты самой прискорбной: громадная масса Индии не знала снайности. У Индии нет истории, у нее отсутствуют национальные герои. Такие великие имена как Самкара (сравниваемого С. Л. одновременно с Франциском Ассизским и Лютером), Калидаса лишены в памяти Индии хронологического приращения. Пробуждением своего сознания Индия обязана Европе: Бюрнуф, Ходгсон — вернули ей Будду; Принсеп, расшифровавший надписи той эпохи, установил историческую роль величайшего из владык Индия, Асока, при котором индийская политика, вдохновляемая единой действительной верой, распространила свое влияние до Эфира и Киренаики; гениальная личность Асвагосха (заруб. Мильтон и Гете, Кант и Вольтер), в начале христианской эры оказавшая решающее влияние на все течения обновившие и преобразовавшие тогдашнюю Индию, еще лет 30 т. наз. не была известна в Индии.

Обособленность Индии кажущаяся, сказано было выше. Начиная с XI в. (вторжение

Махмуда Газневийского) она приходит в прямое соприкосновение с Исламом, через него с Европой. Более седая древность дает указания на связь Индии с остальным миром уже тогда. Наиболее ранний эпиграфический документ о ней нам дан клинописной надписью на границе Армении; далее идут вавилонские и персидские данные, но наиболее ценный материал, дан утверждает С. Л. «лучезарным гением Греции». Индийская хронология имеет отправной точкой отождествление индийского Чандрагита с Сандротосом греческих историков Александрия. Длительное, в течение целого тысячелетия, соприкосновение Индии с Грецией ставит интересную задачу взаимных влияний, оттеняет своеобразие индийской одаренности. В начале нашей эры Китай также входит в сношения с Индией. Обмен религиозный и торговый, длившийся тысячелетие, шел двумя путями: по сухопутью — огибая Памир или переплывая через него и, от одного оазиса к другому, следуя по пескам Китайского Туркестана; по морю — рейсами связывавшими, индийские порты с Китаем.

Остановимся тут, чтобы подчеркнуть связанность евразийского осязания — континента с Индией этими путями караванного обмена идей и вещей, которые утратили позже свое культурное значение, но в потенции продолжают существовать и могут возродиться в наши дни лишь в иной, технически соответствующей времени, форме. Мы имеем здесь в виду железнодорожную политику России в Ср. Азии, историко-культурная сущность которой не должна от нас ускользнуть.

С. Л. метко называет эту область, скажем русско-китайского Туркестана, «зоной неустойчивого равновесия между двумя языками, двумя соперничающими типами общества» (Серпидия, т. е. Китай-Индия, сухопутноевразийского мира, которой соот-

*) Сами интеллигентные индусы отдают себе отчет в этом, как видно из заявления Даса М. Парно: «Индусы еще не образуют нации, но они стремятся стать ею» (М. Парно, стр. 146).

ветствует океанический Индо-Китай). Сравнительно недавние открытия (Турфан, Куча) обнаружили в этой зоне следы культурного влияния Индии. Также и в Инсулиндии открыты индийские культурные тесды, для изучения которых группа молодых ученых-индусов недавно образовала общество «Вольшая Индия» (Greater India). — В XII в., наконец, буддизм проникает в Тибет, откуда его получают Монголы при Хубилае.

Указав участие Индии в обмене, в органической жизни всего человечества, С. Л. обращается к характеристике буддийского «гуманизма». Рассмотрение религии для него является методологическим приемом. В ожидании всеобщей истории человечества, говорит он, удобно опираться на религии универсального типа, около которых можно сосредоточить все изобилие исторического материала. Роль христианства в истории Запада не нуждается в доказательствах. — В пользу монолитного характера религий, — создающих и развивающих цивилизацию если не всеобщую, то международную, — С. Л. приводит географические аргументы: христианство, как государственная религия, не пошло на Востоке дальше Малой Азии; Ислам (однородность блока которого ощущается среди паломников Мекки) никогда не затронул Европы (связь его с Евразией, наоборот, ясна и ей интересно заняться В. Н.); Буддизм на Запад не мог идти до Тигра и Евфрата. — С. Л. считает, что Д. Восток, вне христианства и Ислама обладает своей буддийской цивилизацией, изучение которой могло бы послужить очагом нового гуманизма, азиатского, который явился бы «дополнением» нашего европейского гуманизма. Нельзя не приветствовать этого мнения, поскольку оно открывает брешь в романогерманском шовинизме.

С. Леви набрасывает как-бы схему изучения этого буддийского гуманизма, родившегося в Индии. Хотя буддизм и ушел из Индии десять веков т. н., в отличие от джайнизма, возникшего одновременно и д. с. исповедуемого некоторыми слоями в Индии, — но все же около его изучения группируются все основные вопросы индийской культуры. В связи с первым же собором после Нирваны, (460 или 370 г. г. до Р. X.) давним изданием буддийской библии (Трипитака), возникает вопрос об индийской письменности, алфавите. Древнейшим алфавитом был введенный пистами Дария, когда страна по Индусу являлась ахеменидской сатрапией. Нелья ли, спрашивает себя С. Л. расширить эту связь с Ираном? связать буддизм и джайнизм с зороастризмом? Индийская Веда, иранская Авеста, написаны на почти одинаковых языках, упоминают некоторых общих богов. Зороастризм провозгласил очищенный культ, свободный от кровавых жертв, остающихся еще у других арийцев. Это уважение к жизни, утверждаемое Зороастризмом, получает в буддизме дальнейшее развитие. Провозглашенное им равенство людей (вызвавшее ожесточительную реакцию браминов) исходит из того, что если жизнь сама по себе заслуживает уважения, то ценность этого уважения распространяется на то лицо, которое ею обладает, независимо от его положения в обществе.

При внуке современника Александра, царе Асoka, называемом «Константином буддизма», последний становится государственной религией.

Надписи царя Асoka, по форме отражающие влияние Ахеменидов, по содержанию резко от них отличаются, говоря не о победах, а о лучшем устройении жизни силою добра и примера. Его миссионеры проникают в эллиническую Сирию и дальше. На границе Ирана, Турана и Индии, в Бактрии

(Балх) возникает очаг своеобразной культуры, где переплетаются указанные влияния. Когда на месте Бактрии в начале I в. до Р. X. возникает индоевропейское государство, простиравшееся и на Сев. Индию, то под прикрытием его мощного престижа миссионеры буддизма проникают в Ср. Азию и Китай. С другой стороны утанавливается, благодаря открытию муссонов, обмен между эллинистическим Востоком через порты Перс. Залива и Красного моря и побережьем Индии (Катиявар, Гуджераг; архитектура в вестерах, предвосхищавшая готикку, развивалась не без эллинистического влияния поселившихся там и принявших буддизм греков-купцов). С. Л. думает, что буддизм выработался в стройную систему под влиянием требований греческого разума. При бактрийском дворе буддийское искусство подпадает под влияние греческого и принимает чуждые ему законы. С. Л. упоминает мимоходом, — не придавая им большого значения, вследствие трудности критической проверки из-за недостатка сведений об Иране того времени, через который ведь должны были проходить эти влияния, — известные христианско-буддийскиеближения; Гондофарез, индоскионский царь, один из 3 магов, он же выписал к себе Апостола Фому; отражение буддийских легенд и литературы в Евангелии; Христос — Кришна (в обоих случаях рождение от Девы, если, бегство Св. Семейства, избитие младенцев); буддийское происхождение селты Эссейян; Бхагавадгита, — изложение доктрины Кришны, — и Новый Завет; «бродячий сюжет» — Боддисатва-Иосаф.

Относительно Китая определенно известно, что он получил буддизм в 65 г. нашей эры при помощи одного китайского посланца ко двору Юэчи, в индоскионском государстве. Известны бесчисленные богатства буддийской литературы на китайском языке.

Буддизм распадается на два периода. Первый, т. наз. Малая Колесница, Хинаяна, имеет отшельнический, аскетический характер. Около начала нашей эры резкая перемена; буддизм становится действительным. Доступ к высшему знанию. Буддизм открывается для всех. Оно имеется в каждом, но скрыто под скверной; как зеркало под пылью. Появляется понятие о Боддисатве, святом, действительно совершающемуся в течение бесконечных существований. Мир наполняется бесчисленными Буддами, деятельное сострадание которых постоянно проявляется. Один из них покоится на троне в раю «свет безпредельный» — Амигата, духовным сыном которого является Боддисатва Авалокитесвара, образец действительного милосердия, и наряду с ним Боддисатва Маитрея, «проясненный от Митры», как бы Мессия, первый из Будд имеющий явиться. Все эти идеи буддизма второго периода, т. наз. «большой колесницы», Магаяна, близки иранскому Зороастризму, откуда перешли в юдаизм и христианство. Первая добродетель, которую должен постичь Боддисатва, есть «совершенство мудрости». П р а ж и а трамита, что наводит на сравнение с гностиками. Сторудачение религиозной мысли Ирана и Индии ярко выразилось в учении Мани, сочетавшем Зороастризм, буддизм и христианство. — В упомянутых нами выше о азилах. — Хотан, Куча, Карашир, Турфан, — раскопки показали сильное влияние буддийских миссионеров. Весьма вероятно, что Турки обязаны им же первой обработкой своего языка. — Для евразийского мироздания важно лишь раз опутать как, в путях междуазийского обмена идей, сближаются различные религиозные системы, лежащие в основу культурного развития стран входящих в Евразию или ей сопредельных. Краткая формула евразийства о

потенциальном христианстве восточных религий имеет глубокое, исторически оправдываемое содержание, ускользающее от наших критиков, враждебность которых пугает нас меньше, чем их паразитическое невежество во всем, что касается Азии.

В XI в. Ислам заливал Сев. Индию и буддизм, никогда не бравший меча, исчезает, даже без агонии. Это полное исчезновение буддизма, тогда как не меньше его преследовавшийся браминизм выжил, объясняется тем, что буддизм, став религией обще человеческой, потерял национальный характер, упор на определенную среду. Буддизм зародился как некий монастырский орден, в социальной среде, где верования не отличались от учреждений. В дальнейшем развитии социальные формы его не интересуют, он становится религией в исторически широком смысле слова, оставляя за собой только заботу и наблюдение за отношением верующих к традиционному, святому. Земное же поощрение он охотно предоставляет светской власти. Наоборот браминизм остался исключительно индийской религией. В многоязычной, многорасовой стране он был единственным символом объединения. Угрожаемая Исламом Индия инстинктивно скрылась под защиту браминов.

Каста оказалась сильнее меча.

Нет цивилизации, утверждает совершенно верно С. Л., переходя к рассмотрению браминизма, без некоторого национализма, чувства превосходства и, наряду с ним, пренебрежения к чуждому. По определению С. Леви: цивилизация есть присущее данной человеческой группе в развитии ее исторического бытия коллективное осуществление — путем верований, навыков и учреждений, — счастья в особой форме, которая и считается наиболее подходящей.

Нигде в мире это понятие о счастье, *s u m m i b o l u m* не получило столь специфического выражения, не про-

питало так глубоко всю жизнь, не воспитало столь откровенного презрения к иностранцу, как в Индии.

Основным верованием Индуса является убеждение в перереальности мира окружающих его явлений. Чувства способны лишь ввести в заблуждение и ошибку. Единственная неоспоримая реальность дается внутренним сознанием. Под обманчивыми аспектами Я, индийская интуитивность раскрывает абсолютное. В положительном выражении это есть существо в себе; в отрицательном — небытие. Мир феноменов, лишний и ненавистный, управляется роковым законом: всякий поступок есть нравственное завершение бесконечного ряда предыдущих поступков и точка отправления другого такого же ряда и его преобразующихся последствий. Система поступков, образующих данную преходящую личность преобразуется в другую систему, ее продолжающую и составляющую новую, опять таки преходящую личность. И так без конца, в вечности времен. Рассматриваемая в таком аспекте жизнь есть самое ужасное из наказаний, вечная повторяемость ложных личностей, безудержно обретаемых и утрачиваемых. Высшим благом является Освобождение, возвышенный акт, из которого изъят все причинные силы, и который навсегда, для данной системы (одним из моментов которой есть личность), уничтожает созидательное могущество иллюзии.

Кастовый строй общества есть социальное выражение этой философии. Общество не может изменить цепи поступков, данная в настоящий момент комбинация коих есть личность, оно и закрепляет факт рождения. Освящаемая кастой «нравственная наследственность» непреклонное нашей физиологической. Место каждой касты определяется в иерархии этих замкнутых

группы признаваемым за нею с общего согласия — вернее общей необходимостью — уважением. Вне касты (out caste) человек в Индии ничто, отброс. Внутри касты — свое обычное право, суд, приговоры, женитьба, принятие пищи и т. д. — допустимы только с членами своей касты, иначе одно прикосновение, одна капля воды, оскверняют. Не удивительно, что не только в древней, Ведийской Индии, но и в средние века, индусы назывались одним словом, но и теперь он *м л е х а*, — тот кто бормочет («варвар» греков). Касты четыре, как обычно говорят, а бесконечно много, складывавшихся, распадавшихся, соперничавших в течение тысячелетий. Первые три, брамины, *кшатрии* (воины), *ваисии* (купцы), считаются, благодаря обязательному религиозному их образованию, «дважды родившимися» (*д в и ж а*). Общество, окапчивается кастой *с у д р а*, земледельцы. Вне каст, вне общественного строя — парии. Превосходство браминов есть основная догма. Длительная привилегия создала и фактически средний тип выше общего уровня, особенно по духовному развитию. Род Рабиндранат Тагора, исключенного из касты и борющегося в своем университете с кастовым духом, восходит в очень восточную древность и насчитывает ряд писателей (см. о нем брошюру «A brief account of the Tagore family», by Bungsiddhur, Calcutta, Bose, 1868, В. Н.). Некоторые из его членов отпали в мусульманство, один из предков «осквернился». Первоначальную роль брамины обеспечивали за собой после долгой борьбы с воинами,

Начиная с Веды она отражается в литературе Индии. Будда, рожденный *Кшатрией*, обязан был сражаться, а не проповедывать сострадание, указывать путь. Освобождения, упрекает его тысячу лет спустя один брамин. Каждому своею догма, — *с в а д а р м а*, — таково основное правило индуизма. Со-

циальный строй есть ни что иное как иерархизованная система этих «своих долгов». Во всякой касте каждый исполняет свой долг. Кто притязает на добродетель неприличествующую его касте, нарушает общественный порядок. А так как, общественный порядок есть функция порядка религиозного, то и совершает добавок грех.

Эта исключительность, эта аристократическая концепция, проходит красной нитью через все проявления индийской культуры. Так «индийского языка» нет. Есть общий литературный язык, никогда не бывший живым, но не мертвым. *С а н с к р и т* значит изысканный, но не в смысле академического языка, закрепленного авторитетом соответствующего учреждения. Слово *с а м с к р и т а* связано с идеей религиозной: делающее совершенным — *с а м с к р и т а* — человека, вещь, — действие, — *с а м с к а р а* — можно угодить нашим «тайнствам». Санскрит и есть священный язык, язык молитвы. Как со всем, что свято, с ним трудно обращаться. Он может обратиться против пользующегося им неумело.*) Язык богов на земле, им могут пользоваться брамины, земные боги, и парии. Как тип аристократического, религиозного языка санскрит может быть сравним с знакомым нам в примитивных обществах священным языком, обязательным при определенных церемониях и т. п. Применение санскрита в литературе не лишает его его божественного характера — он дает умственную пищу избранным, которые одни лишь и способны ее оценить.

Аристократическая концепция в области Индийской эстетики, — прекрасное доступно

*) Мы имели случай, в другой связи, отметить эту характерную черту азиатской психики, приписывающей эсotericское значение начертаниям букв, языку. В.Н.

не всем, — связана с перевоплощением. Эстетическая эмоция, способность наслаждаться прекрасным, есть как бы автоматическое вознаграждение за заслуг, приобретенных в предшествовавших бытиях. От предыдущих впечатлений душа сохраняет особую чувствительную отзывчивость на намеки. Настоящее искусство состоит в выборе, в выделении минимума деталей способных вызвать определенное душевное настроение.*) Прямое непосредственное выражение для индийского артиста и эстета есть одна грубая, презренная форма. Подражание природе не имеет с красотой ничего общего. Благородство в одном символе и именно в той мере, в какой из него устранены позитивные элементы, оставлен лишь наименее материальный субстрат. Отсюда преимущество — лирический характер индийского творчества.

Понятно, что литература ищет вдохновения в келье, в феодальном замке, бежит от вулгарного. Постоянного литературного центра Индия не имела, в процессе своих распадений и воссозданий в плане социальном.

Сильвен Леви делает тут интересное обобщение. И религиозно, и политически Индия, по его мнению, есть страна анархии. Довольствуясь крайне строгой на вид, но на деле очень гибкой, иерархией, где консерватизм сочетается прекрасно с новаторством, Индия пользуется соблюдением форм для прикрытия смелых изменений. Принятие обязательности ведийской догмы оставляет свободу исповедания полнейшего атеизма, тем более что канонический текст Вед не был никогда установлен.

В среде индийских богов та же анархия, то же постоянное

разложение и воссоздание, что в среде их священнослужителей. Это не политеизм, не монотеизм. К какой бы категории не принадлежало божество оно является главным для верующего в него. Обычная схема — Брама, Вишну, Шива, (пикэ) — второстепенные боги, еще далее — бесчисленное множество мелких богов, — не верна. С Брамой не считается вовсе ни религия, ни культ; он не имеет ни храма, ни паствы. Шива и Вишну есть вывески, скрывающие множество местных форм, которым поклоняются в отдельности, форм нередко враждебных одна другой. Доктрина воплощений применяемая к Вишну, позволявшая дать место Будде в вишнуизме, пытается внести известный порядок, но, например, Рама и Кришна отличаются между собой настолько же, насколько оба отличны от Будды.

Индийская литература имеет созерцательный и рыцарский характер. Ряд философских систем указывает на созерцательность; идеализм Веданты, для которого существование мыслямо как существо в себе; дуализм материи и духа в Санхия, материальный мир развивающийся путем некой «сикофизической химии»; Вайсешика — мир сведенный к численности и количественно к комбинации атомов, обладающих различными свойствами; Ньяя — установление логического рассуждения. — Наука грамматики достигла в Индии высокого совершенства, неизвестного на Западе вплоть до новейших изысканий; язык рассматривался как феномен внутреннего духовного порядка, имел, как мы видели, религиозное значение.

Вкусы феодального читателя создали в Индии целый мир фантастических эпосов, драма, романов. Эпосы Магабхарата есть как бы энциклопедия рыцарства. К общечеловеческим литературным творениям следует отнести эпосы Рамаяна, драму Сакунтала и поэму Бхагаваджита (эпизод из Магабхараты). Остальное же ее твор-

чество слишком своеобразно чтобы войти в общий оборот.

Набросав рукою мастера эту общую картину цивилизации Индии, С. Леви предостерегает от опрометчивого суждения о ней, как о не сумевшей подняться выше чисто местного взгляда на человека и человечество.

Нужно дать себе отчет в каких условиях она развивалась.

Горсточка Ариев, родственных персам Ирана, предков греков, римлян, кельтов, германцев и славян, проникают за тысячу лет до Р. Х. на берега Индуса, по долине Кабула. Носители учреждений, верований, навыков, выработанных путем долгих усилий в семье арийцев, они попадают здесь в громадную страну с полудиким населением темнокожих Кошарийцев, Дравидян. Вплоть до наших дней вся история Индии обусловлена стремлением сохранить и передать потомкам присвоенную арийцами более разработанную культуру. Арийцы-завоеватели никогда не пытались разрешить трудности путем уничтожения туземцев. Они старались найти методы сотрудничества. Касты, как это явствует из обозначения их санскритским словом *варна*, цвет, есть так, обр. орудие защиты от окружающей среды. До сих пор цветные живут рядом с арийцами. В своей книге Мадам Леви очень живо описывает образ жизни примитивного населения Санталов, живущих около университета Рабиндранат Тагора так, как они жили вероятно три тысячи лет т. н. Арийцы должны были также защищаться и от тяжелых природных условий. Какая масса усилий должна была быть ими затрачена для преодоления всех этих условий и создания богатейшей культуры.*)

*) Все понять, все простить? Даже вне такой позиции, без опасной лишь для избранных умов, кастовой вопрос можно рассматривать не только как явление отрицательное. М. Пар-

Понятно, что вопросы жизни и судьбы получили в Индии столь своеобразное разрешение. Повсюду люди совершали и наблюдали в умеренном климате. Одна лишь индийская цивилизация сложилась между тропиком и экватором, в пресоборении не обузданной природы, которая делает человеческую жизнь одной только грустной случайностью среди бесконечного творческого разнообразия окружающей жизни.

Иначе подходит к пышному индийскому многообразию, так хорошо, между прочим, почувствованному Кейзерлинггом, пр. Гавропский. Его специальный подход имеет для нас особый интерес.

Проф. Гавропский напоминает нам рассказ Кинлингга из «Второй книги Джунглей» о воспрившем все что могла дать ему наука на его родине и в Европе, осмысленном отличиями английскому баронете-индусе, браминсе, который внезапно бросает все это знание, почести, богатство, пропадает без вести и конец дней своих проводит где-то на склонах Гималаев, оставаясь с лесным зверем, да со своими мыслями. Непонятная восточная ду-

но описывает посещение им в Пуне крайне интересного центра индийской культурной работы, организованного подлинным интеллигентским «Орденом», именующимся «The Servants of India», служба родине, отречение от личных интересов. «Орден» развил между пр., успешную деятельность по кооперации. Читается лекции, издается журнал, есть музей, библиотека, где обработкой редких рукописей заняты специалисты, и т. д. И вот в этой обстановке молодой профессор-индус, ученик С. Леви, сказал Парно — «без браминов Индия стала бы английской». Судя по Парно позиция Ганди в этом вопросе также не безусловно отрицательна. —

*) Персидской мистике (не следуют ли тут видеть влияние Индии?) знакомое понятие об «языке настроений» (*збанэ галь*), т. е. об известных положениях как бы говорящих определенным языком. — В. Н.

ша! Доктор обеих философий, индийской и европейской, баронет Соединенного Королевства, и так вдруг — из одной крайности в другую? В Индии таких примеров бывало много. Ученый грамматик и философ VII в., Бхаритхари, с с м ь р а з уходил из мира и вновь в него возвращался, подчиняясь молчным колебаниям колышавшим его душу от одной крайности к другой. Трудно себе представить как это один и тот же человек от проявления самой беспутной чувственности мог переходить к самым напряженным тонам оторванности от всего земного. Нас с детства учили, что метание из одной крайности в другую есть ненормальное, нездоровое явление. Лозунгом культурного творчества должна быть уравновешенность.

Но в Индии было иначе.

В VI в. до Р. X. заканчивается там период старейших Упанишад, т. е. первичных памятников индийской философии, и начинается буддизм. В общих чертах индийское мировоззрение, которое окончательно отделилось полтора столетиями позже Христа, тогда уже сложилось. Все оно, все его действительно пышное развитие есть одно непрерывное колебание меж крайностями. В литературе — гигантские, нигде кроме Индии не виданные эпопеи, а на другой оконечности до тонкости выработанный, крайне сжатый научный стиль, который выражает на нескольких листках то, для чего в Европе нужны томы. В искусстве — скалы превращенные в обитель божью, истуканы в 40-60 футов вышиной. И тут же самая мелочная отделка, любовные детали. Эта фантазия без предела отталкивает европейца, заставляет пожимать плечами. То же и в индийском мировоззрении, будь то метафизика или космогония. Мысль индуса первая сумела вознестись высоко над земными делами и по сей день сохранила эту высоту полета. Среди индийских мыслителей не найти наивных реалистов

и даже современный физик или химик-индус охотно рассматривает свою науку под трансцендентным углом зрения. Даже для простого смертного жизнь не есть нечто tout court, а лишь звено в бесконечной цепи существований. Мир не вращается в тесных границах от шестидневного творения до вечного суда, но переваливается в исполнинских зонах, вне цифр. Вместе с тем индийские ученые умеют быть мелочны, скучны, безнаденны, педантичны. А топтание этого народа, обнимающего безпредельность бытия, в тесной клетке кастовых суеверий?

Все многообразие жизни в Индии подразделено на: фактор материальный — а р г а, чувственный — к а м а и религиозный — д а р м а. И одному из них отдавались возможно полнее, на многие годы. Особенно последнему. Жизнь делится на периоды, а ш ь р а м а: учение, потом семья, общество. Но на склоне жизни, уход от семьи, размышление в одиночестве, или с подобными себе, о вещах предельных. Наконец, ожидание смерти приближающей к Освобождению от непрерывного круговращения бытия. Нирвана, переход из эмпирии в область абсолютной действительности. Конечно не все индусы, жили и живут по этому правилу. Но наряду с массаами, влачащими как везде жалкое существование, мы видим в Индии нескончаемые ряды лиц отдающих со зрелого возраста созерцательности. Идеал жизни колебался между домом и бездомностью. Подобные скачки в Индии никого не удивляли, были делом обычным. История хранит имена королей, жизнь свою кончавших в лесной глуши.

Таковы отличительные черты индийского умственного склада. Если подвергнуть психологическому разбору умственный склад Европы и Индии, то основные элементы их окажутся теми же. Но соединяются они очень разное, напряжение их не равно и взаимоотношение иное. Это разное

и является особенностью духовной культуры. В Индии умственное равновесие т. е. и культурное, получается через колебание меж крайностей. Отсюда особый отпечаток и склада ума и культуры. Первоначальное учение Будды говорит что для достижения Освобождения нужно идти «средним путем» между излишним наслаждением радостями жизни и крайним умерщвлением тела. Эта уравновешенность на наш взгляд уже кажется крайностью. Но буддизм пошел дальше. Идеалом было провозглашено не стремление к личному Освобождению, а к тому, чтобы каждый, без исключения, вся живая тварь, стал со временем Буддой и вел по пути спасения все что еще не освободилось. Как это отлично от склада ума и цивилизации в Европе. *Aurea mediocritas, medio tutissimus ibis.* Греческое искусство, римское право, во всем мера. Эта же мера, в теории допускающая делать любые выводы из всех явлений, на практике признается только такой их уклад, который умел укрепить духовную культуру на наиболее подходящей материальной базе. Да, материально, в смысле большей возможности равномерного использования всех сил цивилизация европейская, конечно, выше; но индийская, до сих пор оказавшаяся слабее в борьбе за существование — духовно несомненно выше.

Тут Гавронский оговаривается. Противопоставляя Индию Европе он разумел западную Европу, греко-римско-христианскую. Россия к ней не принадлежит. Это знают все. Знакомы и главные черты отличающие русский склад ума от зап. европейского. Москва отличается принципаальностью, максимализмом и т. п. Но этот максимализм напоминает часто те черты, которые отмечены выше в Индии. Насколько же эта русская склонность к крайности напоминает индийскую, какова их разница? Есть ли между ними к. н. связь? На все эти вопросы, раз и их по-

ставил, говорит Гавронский, я должен попытаться ответить. Как, наконец, — это склонный к крайностям русский духовный склад относится к своей культуре? Иначе нежели в Индии? Никто до сих пор на такую широкую почву вопроса не ставил. Европейские инданисты о России не имеют понятия, русские мыслители еще меньше знают об Индии; наконец, немногочисленные русские инданисты не смотрели ни на Россию, ни на Индию под таким углом зрения.

Пробуя ответить, Гавронский обращается почти исключительно к духовному русскому творчеству. В политике, напр., явления могущия иметь общий источник (с Азией? В. Н.) уже отмечались. Русская государственность впитала слишком много явно чуждых элементов (татарских, немецких), чтобы ее можно было принимать за чистое выражение русской души.

Максимализм у русских заключается в том, что дойдя до абсурда в своем желании сделать все решительно выводы из данной посылки, они предпочитают утверждать этот абсурд, нежели пойти на компромисс с житейской практикой. Русский максимализм не умеет сохранить равновесия между крайностями, отчето ему и не достает чувствительности. Он видит перед собой только одну крайность. В безудержном разбеге своем, как герой рассказа Андреева, становится перед стеной и бьет ее лбом о нее: нет выхода. Возьмем «Воскресение» Толстого. Посылка: судебная ошибка, может быть даже судебное преступление. Выводы: долгой судей, суд, правосудие. Но если отбросить принцип суда, то что останется? Кажется теперь мы знаем: Чрезвычайна. Трезвый римлянин прекрасен знал, что *summi ius summa iura*, но предпочел, не делая отсюда крайних выводов, создать кодекс, самым фактом своего существования обеспечивающий наибольшему

числу людей наибольшую справедливость. Другая тема: в супружестве что-то не ладно. Вывод: долой брак, долой все соединения — мужчина — женщина, — долой человечество, не сумевшее найти другого способа размножаться. Все это художественно развито, прекрасно, от изложения дышет такой серьезностью взглядов и таким искренним ощущением всего нехорошего в браке, что если крупицу этой серьезности ввести в супружеские отношения, то мир на много бы исправился. Но это было бы сделкой с нравственностью, на что русская душа не пойдет. Лучше с тяжелым сердцем сделать уступку жене и плодить детей, нежели на шаг отступить от принципиальной правильности теории, в искренность которой я, добавляет Гавронский, верю больше чем кто-либо.

Еще один пример. Сильный народ угнетает слабый. Долгой патриотизм, т. е. всякий патриотизм в существе своем есть зло, как огонь, тлеет ли он только или вспыхивает пожаром. Так говорит об огне Толстой в письме Пр. Здеховскому (автору книги о «Русских влияниях на польскую душу», Краков 1920). Европейец же знает, что без огня не было бы цивилизации и он его назовет очень полезным и необходимым*) И вот тут, например, индус стоит на европейской точке зрения. Друг есть

*) Гавронский приводит обцитаты эпитафией своей статьи. Толстой, Письмо к поляку о патриотизме: «Огонь будет все такой же, ягучий и опасный огонь, будет ли он пылать костром или теплиться спичкой». Бокачио, Декамерон: «Chi non sa che l'fuoco e utilissimo, anzi necessario a mortali? direm noi, perciò che egli arde le case e le ville e le città, che sia malvagio? (кто не знает что огонь весьма полезен, необходим смертным: разве потому, что он сожигает дома и города мы скажем, что он вреден?)

друг и все тут, хотя его и можно уловить на недружелюбном попусту; кто перестанет ценить огонь оттого, что он ему сжег дом и имущество? (Х и т о н а д е с с а, 2,233). Потому что индийский ум, с наслаждением колышущийся меж крайностей, в силу этого самого обладает чувством равновесия. У Толстого нет ни на грош чувства действительности, а у Ганди оно имеется в высшей мере. Но понятно, почему Ганди, познакомившись с Толстым по его сочинениям, заявил себя его поклонником. Его привлекает то обилие, что есть у России и Индии. На то же, что у них разное у него закрыты глаза, нет понимания.

Взгляды Толстого воплощенные в действие обозначали бы конец всякой цивилизации, несмотря на всю нравственную серьезность его личности. Ибо серьезность эта граничит с той узостью, которая выражена в девизе: *per eam mundi fiat justitia*. Такая *justitia*, какой ее себе представляет любой N.N., т. е. сегодня, на практике, большевицкая. Между тем пресловутая индийская десимистическая философия всегда и без исключения ставила великую оптимистическую цель: найти и указать путь спасения отпроклятого круговращения страданий. Тогда как плеяда русских литературных талантов XIX в. не указала цели, которую можно достигнуть, для которой стоит жить. Достоевщина, Толстовщина, карамазовщина, передоновщина, анархизм, нигилизм, напонец, большевизм, выбивший из-под ног единственный устой — обломовщину, — вот что тяготело над русской душой*). Гавронский не считает этот максимализм какой-то «монгольской» особенностью привитой России. Он

*) Пишущий эти строки глубоко уважает память недавно скончавшегося глубокого ученого и мыслителя Пр. Гавронского. Его взгляд приведен тут не для полемики. Постановка его в та-

указывает, что неправильно этим термином покрывать стихию финскую и тюрко-татарскую, с собственно же монголами европейская Россия, как народ с народом, соседом не была. Кроме того и финны, и тюрко-татары очень трезвы, умеренны и далеки от максимализма. Так может быть это восточно-европейская особенность, спрашивает себя Гавронский. И в таком случае тут была бы связь с Индией? Может быть. Но доказать это нельзя. Можно лишь констатировать некоторую правдоподобность общего основания, Гавронский делает здесь краткое историко-филологическое отступление, того же порядка как более подробно развитая кн. Н. С. Трубецким мысль о родстве наших языковых данных с Азией. Этот экскурс дает ему основание заключить, что на ночь этого отчасти общего происхождения, хотя о праиндоевропейском языке мы знаем мало, можно было бы найти более близкую связь между индийским и русским складом ума.

Выразившись по Гавронскому лишь начиная с XIX в. русское творчество с несравненным размахом открыло миру именно ту особенность, которая была выше сравнена с отличительной чертой творчества в Индии. Допуская следовательно принципиальную возможность этой близости, Гавронский, однако, на ней не настаивает. Его больше интересует вопрос почему эти особенности, столь схожие, получили столь отличное выражение и принесли разные плоды в обеих странах? Но мнению Гавронского суть вопроса в внешнем выражении духовной сущности данного народа, в соответствии между формой и духом. В Индии цивилизация всегда была в со-

кой плоскости нам представляется новой и нужной, способной выдать с русской стороны такой же серьезный подход. Между русской и польской душой будет искать не одно их отличающее.

гласии (со складом ума. Душа индийская всегда говорила своим языком. Он менялся в течение тысячелетий, но он никогда не был чужим. Индусы творили такую культуру, которая лучше всего отвечала их потребностям. Склонность к крайности нашла в этой культуре нормативное выражение. Наиболее ярким примером служит ставшее в Индии всеобщим убеждение что люди, да не одни они, а все тварное, являются не только близкими или братьями, но попросту проявлением одного и того же метафизического принципа, а значить я = ты, а ты = я, и мы обманываем себя говоря о двух лицах. С другой стороны, тут же, деление на тысячи каст, в которых не только не может быть перехода из одной в другую, но самое прикосновение к члену высшей касты осверняет. Между тем эта антиномия, на наш взгляд ужасная, никого в Индии не поражала. То есть, опять таки: равновесие получалось через колышание меж крайностей. В России было не то. Пр. Гавронский определенно становится на точку зрения тех, кто в деле Петра видит пагубное влияние на будущность России. Та же мысль, что мы видим у Руссо: *Les Russes ne seront jamais civilisés, ils l'ont été trop tôt*. Тот разрыв, о котором евразийцы сказали так много верного. Сравнивая русских с поляками, Гавронский не согласен со своим соотечественником Пр. Брюшпером, автором истории русской литературы, когда тот, провозя параллель, между эпохой Станислава в Польше и Екатерины в России, считает, что у нас были одни шажки, что мы опередили тогда Польшу и тем взяли ускоренный. Вот в этом-то и есть зло. Плюс оказывается на польской стороне. В Польше возрождение пошло из глубины народного духа, а в России по указке, по инициативе извне. «Народ, который мог быть первым в Азии, стал последним в Европе». Те самые духовные особенности, которые в Индии создали громад-

ную культуру, в России проявились стихийно, но только затем, чтобы всюду найти дорогу загражденную рогатками западных норм, принципиально отличных. Отсюда — головой о стену. Отсюда размах, с которым русская мысль бросается на все вопросы и та мука, с которой она бьется в силках действительности. Трагедия осложняется тем обстоятельством, что в сущности и русские не отдают себе сами отчета. Им кажется, что эта именно мука и указывает на какое то бесконечное превосходство русской души над *гнилыми* и *пошлыми* Западом. Они готовы самую бесцельность усилий поставить как идеал и наслаждаться какой то своей неуловимой идейностью. Так даже и делают. На самом же деле это есть результат несоответствия между формой и содержанием.

Пр. Гавронский считает, наконец, что в писателях, народных слогах психические особенности, общие России и Индии, легче находят себе выражение. Чувственность (одна из крайностей) некоторых русских сент найдёт в Индии много схожего. Мистицизм и аскетизм (другая крайность) вызвали в России «искание града», что есть ни что иное как указанный выше уход из мира. На высших ступенях общественности это влечение вылилось в максимализм с худшими результатами. Жизнь и смерть Толстого является лучшим примером того, как «восточная душа бьется в сетях западной цивилизации». Достоевский понял это противоречие, когда у него таким же образом умирает Степан Трофимыч. Но в такой смерти нет того успокоения, которое в ней же находит индийский отшельник, *санньясин*.

В Европе, в Индии мысль тяжело борется, вырабатывая новые формы, но она их вырабатывает подходящими себе, отсюда радость в борьбе. В России она бьется без цели и без надежды,

ибо как подчинить свою сущность столь чуждой и другой форме?

Таким образом, если согласиться во всем с Пр. Гавронским, следовало бы прийти к выводам для нас безотрадным. Даваемая им характеристика, конечно, не нова. Есть и русские мыслители, которые дают себе отчет в известном трагизме русских судеб. Говорить по существу поднимаемых этим вопросов значило бы уклониться далеко от основной темы данного обзора. Единственное, что хочется все же отметить, это отсутствие у Гавронского знакомства с религиозной сущностью русской души. В силу этого пробела его интересно и своеобразно трактуемый набросок страдает односторонностью, заштрихован недостаточно рельефно. Черты русской религиозности, о которых как раз кн. Н. С. Трубецкой говорит именно в связи с индийской религиозной настроенностью (в одном из евразийских сборников), смягчили бы зарисовку нашего духовного типа, сделали бы его более рельефным, и просветленным, вывели бы его из тупика, показали бы что он также знает удовлетворенность, несмотря на всю страстность его исканий. Для русско-го сознания в евразийском его разрезе нет и не может быть стены, тумана, о которую только и остается, что колотить лбом.

В отличие от того, что говорится у Гавронского, психическая жизнь началась для России не в XIX веке, когда она стала очевидной миру благодаря творениям наших литературных гениев. Весь предшествующий период не есть одно рабство, но воспитывание и накопление духовных богатств выразившихся в жизни и подвижничестве русских в миру и в уходе из мира. Гавронский вскользь касается сентантства (тут, между прочим, в отношении радения напрашиваются параллели и с тура-

ским шаманством и с иранским *сама* у суфиев), но оставляет вне поля зрения все старообрядчество, один из любопытнейших и ярких примеров своеобразно-русского сочетания крайностей, а не трагического доведения одной из них до абсурда. Преданность вере до самосожжения, т. е. предельного отрыва от всего плотского и земного, и наряду с этим какой-то американизм, давший цельный тип крепкого, коноводного хозяина, купца и насельника, осуществляющего тот «пракцизм в оторванности», на который намекает П. П. Сувчинский (см. В е р с т ы, № 2), и что он развивает в «Временнике», V.

Наличие такого исконно-русского духовного типа дает нам своеобразную уверенность в конечной устойчивости нашей родной народной массы.

Тут же следует вспомнить и о старчестве. Гавронский сравнивает уход Толстого из мира с индийским отшельничеством и у первого не видит спасительной цели, которая обретается во втором. Думается, что иные результаты дало бы продуманное сравнение какого нибудь обладающего абсолютным религиозным пафосом старца с индийским *санньясином*.

Повторяем все же, что Гавронский талантливо затрагивает глубоко звучащие струны нашего душевного лада.

С. Леви и Гавронский показали нам культурную сущность подлинной Индии, то, что мы позволим себе назвать *душой*. От *души* Индии, от этого единственно верного признака, которым должно руководиться во избежание близоруких суждений, приходится перейти к рассмотрению тех условий, которые поставлена современная Индия, сделать политический обзор. Мы выбрали для этого недавно вышедшую книгу India as I knew it, 1885-1925, by Sir Michael O'Dwyer, принадлежащую перу англичанина, прошед-

шего по всем ступеням административной карьеры в кадрах знаменитой Indian Civil Service, и закончившего ее на посту Геп. Губернатора Пенджаба*) в момент всхлинувших там кровавых событий 1919 года. Эта книга нам показала характерной и интересной по целиности представляемого ею мировоззрения и насыщенности ее фактическим жизненным материалом. Основная мысль автора, являющаяся программой «Старой Гвардии» отходящего в прошлое поколение англо-индийского чиновничества, весьма проста: реформы преждевременны для Индии, которая нуждается еще в подготовке масс прежде чем осуществлять представительный образ правления. Индийские политики, — попугаи — являются сравнительно ничтожной кучкой вредных болтунов. Народ политикой заниматься не желает, английское управление во многом для него благотельно. Все симпатии автора на стороне индийских деревенских масс и воинственной части населения, — орлов, — противопоставляемых попугаам. Уйдя из Индии Англия, как сразу же обострится не только социальная борьба кастового характера, но орлы не захотят подчиняться попугаам и народности Индии вступят в общую свалку. Автор жестоко критикует терепящую английскую политику в Индии и является сторонником крутых мер. Последнее им, впрочем, применено было в жизни во время пенджабских волнений 1919 г. Значительная часть книги посвящена как раз оправданию жестокого подавления восстания и защите действий генерала Дайера, приобретшего столь злобещую известность расстрелами безоружной толпы в Амритсаре. Кто бывал на выступлениях в Париже в 1921 г. братьев Али, руководителей Халифатского Комитета в Ин-

*) Т. е. «Пятиречье», провинция С. В. Индии, по Индусу и Сеттледжу с притоками.

диди, клеймивших антимусульманскую политику Л. Джорджа, помнит игру слов основанную на значении фамилии этого генерала (*байер* значит *красильщик*, намек на кровь пролитую в Амритсаре.). Подробно останавливается автор поэтому на своем пропессе с чаеном Индийского Правительства, Сэром Санкаран Наир, написавшим книгу, осуждавшую пенужную жестокость мер, принятых в Пенджабе. Мы не можем, конечно, останавливаться на всех этих частностих и личных счетах, так как обзриваем положение в Индии с более общей точки зрения. Но книга имеет в этой именно своей специфической части несомненный интерес как документ переходной эпохи переживаемой теперь Индией. Старая точка зрения о благодетельной и попечительной английской власти осуждена. Английское общественное мнение, за ним парламент, ищут новые решения. В этом отношении отчет Independent Labour Party, возглавляемый India to day, является полной противоположностью только что изложенного мнения О'Дуайера, призывав за Индией право на самоуправление (в рамках Империи), т. е. сравнивая ее в правах с остальными доминионами. Если этими двумя крайними точками — английское попечительство над Индией, неспособной управляться, или равноправие с самоуправляющимися частями британской «Лиги Наций» — определяется амплитуда государственной английской мысли, то в брошюре индуса-коммуниста Манабендра Нат Рой «Чего мы желаем», мы имеем дело с требованием полной самостоятельности, формулированным по поверхностному шаблону III Интернационала и производящим тяжелое впечатление примитивностью этой штампованной логики, которая всюду оперирует над каким-то обезкровенным и обездушенным материалом, где живая жизнь выжата в столбы цифр и где мысль загнана в какие-то гео-

метрические построения. Прибегая к другому сравнению, скажем, что во всех этих не трогательных ни ума, ни сердца писаниях, носящих безалаберную и мертвящую печать III Интернационала, даже правильная, человечная, иногда, в основе своей, мысль звучит не убедительно, режет ухо как красивая мелодия, которую играют на заведомо фальшивом, в силу неправильной своей конструкции, инструменте. Фальшь эта ощущается, верим мы, еще лучше в самой Индии, имеющей такое тонкое эстетическое чувство. — Заимствуем однако у Пэрно (с. с. 162-165) некоторые указания на роль большевизма в Индии. Он получил их из уст одного военного. Туземцы, по его словам, отрицают всякую связь с большевизмом, ссылаясь на неприменимость его доктрины. Администрация, наоборот, все зло в Индии приписывает большевизму, отсылая для этой убедительности к процессу в Каунпоре, пролившему яркий свет на связь между большевиками и индийскими террористами. Приводимая Пэрно военная точка зрения нам давно знакома: охрана подступов к Индии, понимаемая весьма распространительно. «Афганистан, Бухара, Персия: все это нас касается непосредственно». Все большевистские консула в Азии — агенты пропаганды. Деньги и оружие доставляются в Индию. Если в Калькутте, Бомбее наблюдение не трудно, на северной и северо-вост. границе оно не возможно. «Это не русские ее переходят, а жители Средней Азии, на службе у Москвы. Они переселяют Афганистан с караванами и проносят к нам когда им заблагорассудится. Иногда для пересылки денег, прокламаций, инструкций прибегают к двум членам одной семьи, живущим по обе стороны границы, частые сношения между которыми не привлекают внимания. Впрочем полиция организована англичанами не хуже чем пропаганда большевиками. «Вряд ли последнее сло-

во останется за ними». — Пэрно проверил эти заявления при пребывании на севере, в Лагоре, Кохате, Пешавере. По его мнению пропаганда большевистских агентов прибегает к аргументам порядка сентиментального и интеллектуального. Указывается на черты общие русской и индийской душе и на неприемлемые обеими некоторыми формами Западной цивилизации. Пэрно подчеркивает: «Эти, весьма реальные черты сходства, не ускользнули от внимания Гр. Райзерлинга, который при виде набожных богомольцев на берегу Ганга думал о паломниках в Св. Сергиевской Лавре и писал: — во многих отношениях русская душа близка в унисон с древней душой Индии; оба народа имеют по существу то же отношение к Богу и Природе».

Кроме этой аргументации употребляются и соображения экономические: и Индии, и Россия являются жертвами капитализма. Тут Пэрно отсылает к сочинениям Трояновского, Востока и Революция, Индия Индусам, Москва, 1918 г.; Павловича и Ванита — Советская Россия и капиталистическая Англия, Факты и впечатления в Индии после войны, Москва 1922. Французский публицист под всей этой аргументацией, играющей на чувствах и человеколюбии, видит «весьма ловкую и методическую политическую и империалистическую работу». На вопросы, обращаемые им к индийским националистам о разнице, которую она проводят между английским и московским игом, те никогда не умели ему дать ответа.

Вероятно, как все восточные люди, они падают, догадывается Пэрно, воспользоваться одними, чтобы прогнать других, а затем торжествовать над обоими.

Посмотрим теперь что можно извлечь из фактического материала у О'Дуайера.

Прежде всего отметим у него тот важный факт, что английская университетская молодежь

все менее стремится служить в Индии. Если в восьмидесятых годах пять, шесть десятков кандидатов готовилось к этой служебной карьере, доступ к которой открывался через довольно строгий конкурс, то в настоящее время в Англии набирается с трудом 10-11 чел., из которых трое англичан, остальные индусы, в числе же этих англичан только два оксфордца. Какой упадок для этого питомника высших чинов англоиндийской администрации. «Стальная рама» (по определению Л. Джорджа) английской администрации в Индии изогнута, избита и вступает опасения в ее прочности. Это дезертирство послужило предметом исследования особой комиссии в 1924 г., указавшей на необходимость срочных мероприятий, если Англия желает сохранить за собой в Индии хотя бы гражданский и полицейский аппарат. Остальные отделы управления — лесное ведомство, общественные работы, медицина, земледелие, образование — обречены на неминуемую «провинциализацию», т. е. перейдут на пополнение их индусами.

Как раз к моменту приезда автора в Индию, там впервые собрался в Бомбее в декабре 1885 Национальный Конгресс, которому суждено было потом сыграть существенную роль в освободительном движении Индии. Собрались меньше 100 делегатов, в том числе только 2 мусульманина. Инициатива созыва принадлежала небольшой, но постепенно растущей группе лиц, получивших английское образование под влиянием «элополучного» Ильберта Билля, предоставлявшего индусам — судьям право судить дела, в которых европейцы являлись ответчиками.

О'Дуайер особенно настаивает на том обстоятельстве, что переходу земель в Пенджабе, за долги мусульман-крестьян к их кредиторам-индусам был положен предел законом 1900 г. при лорде Керзоне (Punjab Alienation of Land Act). Город-

ские, образованные индусы сопротивлялись проведению этого закона и в печати, и в законодательном совете. Этот средний класс индусской буржуазии, который теперь господствует в индийской политике, никогда не мог простить английскому правительству этой меры, помешавшей его усилению и укрепленной затем кооперативным движением крестьянства. У французского наблюдателя Индии, Парно, мы читаем, однако, что, по словам Даса (лидера свараджистов), политические вожди Индии прилагают усилия для улучшения положения крестьян и организации этого класса, являющегося социальной базой страны.

Уменьшение преступности; развитие образования; замечательный план орошения и посещения, который за время О'Дуайэра увеличил в Пенджабе орошаемую площадь с 2 до 12 миллионов акров и утроил земледельческий капитал; разверстка поземельного дохода на справедливом основании — всем этим широкие массы деревенского населения обязаны также Англии. Автор подробно и с большим увлечением описывает работу во время первых лет своей карьеры по землеустройству и разверстке налога. Непосредственное общение с крестьянами, с которыми приходилось изо дня в день иметь дело 6-8 мес. в году оставило у него наилучшие воспоминания. Он отмечает, что чем меньше вносилось юридической строгости, формальности, тем быстрее разрешались иногда сложные споры. Индус-крестьянин теряющийся в обстановке суда и заведомо иногда лгуний, никогда почти не солжет перед односельчанами, на деревенской площади. Путем такого упрощенного детопроизводства автору удалось за свою пятилетнюю кампанию разрешить около 40 тысяч дел (наследство, раздел, залог, межа и т. п.). Что касается налоговой разверстки на общую сумму 100.000 ф. ст., то только 52 рента была обжалована. Разверстка эта

введенная впервые в Индии Акбаром, императором монгольской династии, восходит по мнению автора, до Юлиана Цезаря через Византию, Сасанидскую Персию. До водворения английской власти в Индии положение крестьянства было очень тяжелым, откуда приводимая автором поговорка почти аналогичная нашей — «до Бога высоко». Сравнение освещения земельного вопроса, даваемого О'Дуайэром, с данными доклада Labour Party заставляет думать, однако, что наш автор склонен идеализировать благотворительность английской администрации. Верно, по видимому, что положение крестьянства, лучше в провинциях под английским управлением, чем в туземных владениях. Тут не место останавливаться на подробностях, но доклад устанавливает такие факты, как существование безземельного пролетариата (около 40 миллионов душ), крайнюю задолженность крестьянства (в том же Пенджабе только 17 проц. свободно от долгов и на 25 миллионов населения там 40 тысяч ростовщиков) и все больше дробление хозяйств. Нищета, невежество и растущая смертность — такова печальная общая картина деревни в Индии. Что это не один политический прием подгоняющий факты к заранее поставленному принципу, мы знаем из того, что само английское правительство решило серьезно исследовать вопрос, для чего в пр. году назначена была особая аграрная комиссия, еще не закончившая своих работ.

Интересны данные приводимые автором о панисламском движении и мусульманских заговорах в Индии. Не нужно забывать, что если у нас в России мусульманство является заметной частью населения и играет роль не только в наших пределах но и вне их, то индийское мусульманство обладает весьма крупным удельным ве-

сом в мире ислама. Работа индийской мусульманской мысли не может не интересовать нас.

Под влияние панисламской пропаганды Султана Абдул Хамида подпали в Индии исключительно мусульмане-горожане. Позиция, занятая Англией в итало-турецкой и балканских войнах, вызвала в этих кругах известное озлобление. Англия заняла враждебную Исламу позицию по их мнению. Эти идеи развивались в газете *Заминдар*, издававшейся неким Зафар Али Халом, который в 1912 г. открыл подписку в пользу турецкого красного полумесяца и отвозил сам в Константинополь собранные им суммы. В начале 1914 г. турецкий ген. консул приехал в Лагор с подарком от Султана, ковром в мечеть Иаднахи. В Дели панисламским движением руководили братья Али, один из которых, окончивший курс в Оксфорде, издавал газету *The Comrade* (Hamdard на орду). Когда началась война с Турцией, панисламски настроенные мусульмане не скрывали своих симпатий, но большинство пенджабских мусульман стали на лояльную в отношении англичан точку зрения. Всего в Пенджабе было набрано в войска 180.000 мусульман. — В декабре 1914 г. в г. Рауаль Пинди состоялся Мусульманский Съезд по Образованию. Попытки пропаганды со стороны братьев Али, Абу Калям Азада (бенгальского деятеля) и др., не имели успеха на самом съезде, но по видимому в связи с ним стоит исчезновение в феврале 1915 года пятнадцати мусульман-студентов из Лагора, а также нескольких других из Пешавера и Кохата. В Кабуле они встретились с двумя президентами «Временного Индийского Правительства», Махэндра Пуртабом и Беркетуллой, сотрудничавшими с Германией. Первый из них, богатый помещик, в начале войны выехал в Европу, попал под влияние индийского революционера Хар Дайяля

(о нем ниже), был представлен Вильгельму, от которого и получил миссию в Кабул вместе с Беркетуллой, куда и прибыл в составе целой германотурецкой экспедиции, один из участников и руководителей которой (Нидермайер) написал о своих приключениях весьма увлекательную книжку. — Что касается упомянутых студентов, то некоторые из них умерли в Кабуле, другие были посланы с ответственными поручениями в Ср. Азию, Японию и Персию, а также приняли участие в заговоре, известном под именем «Письмо на Шелке», первые сведения о котором англичане получили в Августе 1916 г. Согласно этому плану, разработанному в Кабуле, Турции, Арабы с Шерифом Мекки, Афганцы и индийские мусульмане имели объединиться против англичан. Атака должна была быть начата пограничными племенами вдоль афганской границы и поддержана общемусульманским восстанием в Индии. Надеялись также, что индусы и Сикхи*) присоединятся к движению. Деятельность заговорщиков развивалась успешно в Индии, Ср. Азии, Геджесе и Месопотамии. Сношения велись через эмиссаров секретным путем. Одно из писем написанных на шелковой подкладке костюма одного из эмиссаров попало в руки англичан. Оно предназначалось одному из влиятельнейших мусульманских ду-

*) Возникновение этой религии, насчитывающей в Индии более 3 миллионов последователей, из них 2 1/2 в Пенджабе, относится к XVI в. и объясняется индуистической реакцией против Ислама. Основатель секты, Навак, умер в 1539 г. Секта имела своеобразную военную организацию, Хаяльса, успешно противостоявшую мусульманским правителям Дели. Она была покорена англичанами в начале XIX в. при Ранжит Синге. «Акали» упоминаемые теперь довольно часто в прессе являются реформаторским течением у Сикхов.

ховных лиц, в нем были сведения о деятельности германотурецкой миссии и «Временного Правительства» — в Кабуле. Предлагался план действий для вербовки сил для Священной Войны. О'Дуайер рассказывает, между прочим что, «Временное Правительство» послало в 1916 г. письмо из Кабула, подписанное Махендра Пэртабом, Ташкентскому Ген. Губернатору и даже Царю (гравированное на золотой пластинке), приглашавшее к вторжению в Индию. Императорское Правительство оставило это предложение без последствий. Большевики, говорит О. Д., не упустили возможности «войти нож в спину» Англии. Напомним здесь читателю, что в № 1 «Верст» нами разобрана была книга английского Ген. Консула в Кашгаре, из которой видно какие меры принимались для охраны Индии от большевизмской пропаганды. Впрочем еще до большевизмской опасности Германское Правительство отравило, при помощи «индийских изменщиков», написанные на безудержном орду (одно из широко распространенных наречий в Индии) роскошно перешлепанные письма, подписанные Имперским Канцлером фон Бетманн Гольвегом, главным индийским принцем, обещаая им золотые горы, если он свергнет английское иго. Документы эти были захвачены англичанами при аресте германской миссии в Сев. Персии.

Столь тревожащее теперь европейскую дипломатию «пробуждение Азии», помимо ряда чисто объективных причин, не есть ли в сильной степени дело рук этой же дипломатии во время войны, когда воюющие стороны соперничали друг с другом в Азии, не жалея никаких чисто-демагогических обещаний, лишь бы склонить на свою сторону азиатов? Некоторые нарекания, а также призывы к общему фронту, равно как и самое желание придавать большевизмскому влиянию в Азии чуть ли не решающее значение могут поэтому вызы-

вать лишь улыбку у тех, кто смотрит на положение вещей по существу. — Возвращаясь к письму на шелке, укажем, что его адресат, влиятельнейший «маульви» (мусульм. дух. лицо) вошел в Мекке в сношении с Турецким Генералом Галиб Пашой, от которого получил воззвание к Священной Войне (Джихад) для индийских мусульман. Воззвание это, под названием *галибнамэ* (т. е. послание Галиба), получило широкое распространение. Наряду с практически осуществимыми частями план заговора впадал и в фантастику, когда, например, главный штаб движения помещался в Медине, а указанный выше «маульви» назначался главнокомандующим и т. д. Благодаря открытию заговора англичане приняли меры, был произведен арест около десятка лиц, известных своими симпатиями к туркам, но главным поводом, давшим им шанс на успех панисламское движение в Индии, был весьма ловкий «ход» английских агентов, вернее главного инициатора «панарабизма» полк. Лауренса, сумевшего вызвать в июне 1916 г. восстание шерифа Мекки против Турции. Но это, как говорит Кивлинг, уже другая история, изучение которой обязательно, однако, если мы хотим понять сегодняшнюю обстановку в Передней Азии. Книга Лауренса, вышедшая сначала по подписке для ограниченного круга лиц, недавно появилась в общедоступном издании.

По мнению О'Дуайера мусульманское движение в Индии, до и во время войны, за исключением Кабула, где был контакт между индусами и мусульманами, есть нечто совершенно отличное от одновременного революционного движения Индусов и Сикхов. Среди сотен лиц, арестованных и осужденных в связи с последним, было не больше одного-двух мусульман. Нет связи также между мусульманами и террористами действующими теперь в Бенгалии. —

Гораздо подробнее, чем на

панисламском движении, О'Д. останавливается на противуанглийских заговорах, исходивших из кругов Индусов и Сикхов. Первой серьезной вспышкой были беспорядки в Пенджабе, вызванные обществом *Ария Самадж* в 1907 г., быстро впрочем прекращенные выссылкой вождей движения, Ладжанат Рай и Аджит Сянг. Это общество, основанное в 80 г. г., поставило себе целью религиозную и социальную реформу, имело хорошо выработанную организацию, свои школы и органы печати. Его вожди отрицали ответственность общества за беспорядки 1907 г., но английские власти не доверяли им. В освещении нашего автора, *Ария Самадж* является националистическим возрождением, отрицающим западное влияние. Его доктрина изложена в книге *Сатиарт Паркаш*, написанной неким Дайя Нандом, который призывает вернуться к ведийскому идеалу и искать светлое будущее в светлом (воображаемом, подчеркивает О'Д.) прошлом Арийства. В этом же сочинении развита аргументация против чужеземного правительства и один из главных органов печати *Ария Самадж* утверждал даже, что этому движению обязана своим происхождением «свараджия» сторонников независимой Индии. Меры, принятые в 1907 г., не прекратили пропаганды. Ладжанат Рай через посредство профессора в Лагорском колледже *Ария Самадж*, Бхай Парма Нанда, бывшего в Европе, получил деньги и книги от негоже Кришна Варма, видного деятеля лондонского *India House* (Управление Верховного комиссара по делам Индии). Бхай Парма Нанд был позже, в 1915 г. осужден на смерть, но помилован, за участие в одном из восстаний. Что касается второго вожака движения, Сикха Аджит Сянга, то в 1909 г. он скрылся из Индии и через Персию пробрался в Парияж, Женеву, откуда, в начале войны, переехал в Рио-Жанейро, где и устано-

вил тесную связь с революционной партией *Гадр*, имевшей свою штаб-квартиру в Сан-Франциско. Эта партия обязана своим возникновением «самой мрачной фигуре революционного движения», Хар Дайялю. Уроженец Дели, Хар Дайяль отличился своими школьным успехами в Дели, где его учителем был Амир Чанд, и Лагоре. В 1905 г., как стипендиат Правительства он отправляется в Оксфорд. Но в 1907 он бросает университет и посвящает «свой бесценный талант» революционной работе. Вернувшись в 1908 г. в Лагор, он, вместе с Ладжанат Райем, организует среди молодежи группу, которой проповедует пассивное сопротивление и бойкот, предвосхищая идею Ганди на десять лет. После новой поездки в Европу (Лондон, Париж, Женева) он в 1910 г. возвращается в Индию. В Женеве он издавал революционный орган *Бенде Матарам*, а в Париже был вместе с Кришна Вармой, бежавшим туда после убийства в Лондоне Сара Керзон Уилли индусом-студентом Дингра. Прибыв в Соединенные Штаты в начале 1911 г., Хар Дайяль поселился в Калифорнии и посвящал себя пропаганде среди индийских эмигрантов, гла. обр. Сикхов, несколько тысяч которых находилось тогда вдоль тихоокеанского побережья, от Ванкувера до С. Франциско. — Х. Дайяль приписывал своему влиянию покушение на В. Короля, Лорда Гардинга. Он призывал к изгнанию Индии от «британского вмпара» и в 1913 г. начал издавать свой орган *Гадр*, содержавший открытые призывы к убийству и восстанию. Его помощниками являлись Рам Чандра и Беркетулла. Последний, уроженец Бопала, был ярким проповедником антианглийского панисламизма. В 1909 г. он был профессором в университете в Токио, где издавал газету *Islamic Fraternity*. В 1911 г. он посетил Каир, Константинополь и Петербург. По возвращении в Токио, тон

его газеты стал настолько антибританским, что Японское Правительство закрыло ее в 1912 г. Лишившись в 1914 г. своей кафедры в Токио, он переехал в Америку, где и примкнул к движению, группировавшемуся около *Гадр*. Этот орган в переводе на различные индийские наречия свободно обращался в Америке и контрабандным путем пропихивал в Индию накануне войны. В 1914 г., в марте, Х. Дайяль был арестован для высылки, как «нежелательный иностранец». Выпущенный на поруки, он вместе с Беркетуллаем скрылся в Швейцарию, оставив Рам Чандру для продолжения издания *Гадр* и пропаганды среди Сикхов. Связь Х. Дайяля с Германией кажется очевидной. На одном митинге 31 дек. 1913 г. он заявил, что Германия готовится к войне с Англией и что нужно быть наготове ехать в Индию, где предстоит революция. На самом деле, замечает наш автор, семь месяцев спустя после начала войны в Индии вспыхнуло серьезное революционное движение Сикхов.

Для нас в данном случае интересно констатировать насколько хорошо были осведомлены в Германии о всех революционных движениях и насколько использование их входило в планы генерального штаба. (См. книгу Бернгарди о будущей войне и Германии, изд. в 1911 г.). Новая тактика гражданской войны, о которой так много говорится теперь при изучении красной армии, быть может не так уж нова и генезис ее может быть прослежен (как генезис и многого другого с коммунизмом связанного?) в военное время. Не следует также думать, что в настоящее время Берлин перестал быть, во многих отношениях, тем центром, деятельностью которого мы, желающие дать себе ясный отчет в факте «пробуждения Азии», могли бы игнорировать.

Итак, к началу войны мы видим двух главных индийских заговорщиков, Хар Дайяля и

Беркетулла в Берлине. Вместе с бенгальцем Чакрабарти и Чаттопадайя и мадрасцем Пилляйи и др. революционерами-индусами они входят в индийскую секцию генерального штаба, а также являются лидерами «Индийского Революционного Общества». Вот в каких чертах обрисовывается деятельность этого общества английским следственным материалом (после восстаний в Индии). «Это общество, целью которого было учреждение республики в Индии, устраивало постоянные заседания, посещавшиеся Турками, Египтянами, немецкими чиновниками и, что заслуживает больше всего быть отмеченным, немецкими экс-профессорами и эмиссионерами, которые в свое время пользовались гостеприимством английского правительства в Индии. Хар Дайяль и Чаттопадайя находились в ежедневных сношениях с Министерством Иностр. Дел. Для осуществления революции в Индии имелось Ориенталистическое Бюро для перевода и распространения зажигательной литературы среди индийских военнопленных в Германии (план одинаков! разве не то же делалось с украинцами? Эту литературу можно изучить в Музее Войны в Венсен). Зажигательные письма, скрепленные Германским Правительством и адресованные индийским принципам, переводились и печатались; устраивались заседания, на которых разговаривались общие цели Германии и Индии и которые председательствовали иногда высокопоставленными немецкими чиновниками. — «Как должны были себя чувствовать в этой атмосфере индийские революционеры с их чрезмерным тщеславием, врожденной способностью к интригам, суевериям» восклицает О'Дуайер.

Как было уже указано выше, Махэндра Пэртаб присоединился к этому обществу и так, обр., в первые годы войны центр индийского антианглийского движения сосредоточивается в Берлине и возглавляется Хар

Дайялем. Он связан со своими отделами в Лагоре, Дели, Калькутте, через сообщников в Пенджабе и Бенгалии, в Канаде и Соед. Штат., через организацию *Гадр*, на Д. Востоке, через Беркетулла и др., в Кабуле, наконец, с М. Пэртабом и Беркетуллаем.

Мы не можем утомлять внимание читателя изложением того, как, в начале войны, английская власть в Индии была серьезно встревожена революционным движением, подготовленным разобранной нами выше организацией, использовавшей в своих видах возвращавшихся в Индию из Америки сотни и тысячи распропагандированных там Сикхов. Движение должно было охватить не только Пенджаб, где оно и имело место, но также и Ирландию, где почти не осталось войск кроме милиции из тех же Сикхов. Главное руководство принадлежало Германскому Ген. Консулу в Шанхае. Оружие доставлялось через Батавию и Сям.

Английские власти справляются с этими революционными вспышками в начале войны. Индия отчасти под влиянием обещаний и в уверенности, что она сражается за улучшение и своего положения, лояльно помогает своей метрополи и людьми и средствами (данные о наборах в Пенджабе см. у О. Д.). Горючий материал не перестает, однако, тлеть и тотчас почти по окончании войны подымается новая волна восстаний. Этим нам и нужно теперь заняться.

Поворотным моментом новейшей истории Индии следует считать заявление в Палате Общин Стате-Секретаря по делам Индии, Эдвина Монтэгу, 20 августа 1917 г.

«Политика правительства Его Величества, всецело принимаемая правительством Индии, стре-

мится привлечь индусов все более и более ко всем отраслям Правления и постепенно развивать автономные учреждения, дабы последовательно учредить ответственное правительство в Индии, рассматриваемой как неотъемлемая часть Британской Империи».

Далее говорится, что английское и индийское правительства, на которых лежит ответственность за благосостояние и развитие народов Индии, явятся судьями в выборе подходящего момента в постепенном осуществлении реформ. Эта часть декларации вызвала ожесточенную критику индийских политиков.

После поездки Монтэгу в Индию в апреле 1918 г. был опубликован рапорт Монтэгу-Челмсфорд, в котором были слиты в одно проекты Ст. Секретаря и Вице-Короля. Авторы этого документа, запоздавшего по мнению Парно на два года, писали, что повод к реформам заключается в ощущаемой ими «верс». Время понечительства в Индии прошло. «Покорная и жалкая удовлетворенность» масс не может быть почвой, на которой вырастет индийская нация. «Сознательно нарушая» эту удовлетворенность мы работаем для блага Индии.

Конституция Индии вошла в силу законом 1919 г. (Акт о Правительстве Индии). В 1920 г. начали впервые действовать новые выборные законодательные советы. Схема управления Индией такова.

Ген. Губ. Индии, имеющий обычно Вице-Королем, назначается Короной по выбору английского правительства. Высшая власть в Индии принадлежит Ген. Губернатору с его Советом. Последний, в числе 6 членов (7 с главнокомандующим) также назначается Короной. Ген. Губернатор с Советом действует по инструкциям Ст. Секр. по делам Индии, члена английского Правительства, ответственного перед английским парламентом.

Высшими законодательными учреждениями в Индии яв-

ляются Государственный Совет и Законодательное Собрание. На 240 миллионов населения выборное право принадлежат 5 миллионам. Гос. Совет, роль которого приближается к роли Сената в двухпалатной системе насчитывает 60 чл., из них около половины по назначению. Законодательное Собрание имеет 140 членов, из которых ¹/₇ по выбору, остальные по назначению. Кроме этих 2 палат имеется еще Палата Принцев с совещательным голосом, собирающаяся раз в год под председательством В. Короля и состоящая из Принцев туземных, самоуправляющихся владений. В ней обсуждаются вопросы сношений этих владений между собой и с территориями, управляемыми английской администрацией. Законодательная власть указанных выше палат ограничена; ¹/₅ бюджета изъяты из их ведения. Отброшенная Закон. Собранием финансовая мера может быть утверждена В. Королем в целях «мира, порядка и хорошего управления». Государственный Совет, где правительство большинство всегда обезличено, имеет право отбросить меры предложенные Закон. Собранием.

Наряду с высшими законодательными учреждениями в каждой провинции (их числом 8 — Бенгалия, Мадрас, Соединенные Пров., Бомбей, Бихар и Орисса Пенджаб, Центр. Провинция и Ассам) местное законодательство осуществляется провинциальными советами, в которых 70 проц. членов по выбору (из них не больше 20 проц. чиновников). Избирательная база и тут очень узка: около 3 проц. населения имеет право голоса. Компетенция законодательных учреждений основана на принципе *диархии*, раздвоенности. Вопросы, касающиеся всей Индии, напр., связи морские и сухопутные, авиация, международные сношения, сношения с туземными владениями, жел. дороги, почта и телеграф, подоходный налог, кадастр и т. д. входят

средственно от правительства Индии, тогда как местные вопросы: провинциальное управление, народное просвещение, поземельный налог, правосудие, (уголовное судопроизводство в руках англичан) и т. д. входят в компетенцию губернаторов с советом, в выше названных «губернаторских» провинциях. Сотрудниками губернатора являются исполнительные советники и министры. Первые назначаются Ст. Секретарем из Лондона и ведут т. наз. «забронированным» (reserved) делами: правосудие, полиция, налоги, финансы, леса (кроме Бомбея) и орошение. Министры являются выбранными по парламентскому принципу среди членов Закон. Совета и занимаются «перенесенными» (transferred) делами: местным управлением, образованием (отчасти), промышленностью, гигиеной, акцизом (кроме Ассам), земледелием, рыбными промыслами и кооперацией. Впрочем даже в отношении «перенесенных» дел парламентский контроль мало действителен, прежде всего потому, что «забронированные» дела имеют преимущество в отношении денежных ресурсов. Затем в обеих категориях дел, безразлично, товарищами министров или советников являются чины английской гражданской службы в Индии, которые пользуются возможностью сноситься с губернатором помимо министров. Наконец, министры не имеют никакой власти в отношении подчиненных им опять таки английских чиновников. Ниже мы вернемся еще к недостаткам диархии тут отметим только еще относительно этой сложной системы управления, что на первой выборной ступени, в общинах, применены вероисповедные курии, обостряющие особенно индусско-мусульманскую рознь, выражающуюся зачастую в кровавых столкновениях. —

Описанная нами в общих чертах реформа не удовлетворила Индии. В 1919 г. вспыхнула беспорядки, о которых подробно

говорятся в сочинении О'Дуайра и которые были вызваны применением по окончании войны исключительных законов, основанных на Акте Защиты Индии, действовавшем во время войны и весьма непопулярном. Передовая часть индийского общества не могла примириться с подобными действиями Вице-Короля, после всех жертв понесенных Индией в деле ведения войны: мобилизация 1.500.000 строевых и нестроевых чинов; 130 миллионов ф. ст. Home Rule League, основанная в 1919 г. А. Безант; несколько недель спустя воззвание 19 членов всеиндийского законодательного совета о немедленных реформах; соглашение в дек. 1916 г. Национал. Конгресса и Мусульманской Лиги об общей программе, включающей и поддержку пропаганды Home Rule'a — все это под влиянием вильсоновских принципов и уверенности в поддержке со стороны значительной части английских политиков способствует росту движения. Кроме того Севрский мир и вся политика Лойд Джорджа в отношении Турции вызвала возмущение весьма активной мусульманской части населения, образовавшей во главе с упоминавшимися уже братьями Али (Шевкет и Мохаммед) Комитет Халифата, поведший энергичную антианглийскую пропаганду в Индии и за ее пределами. В начале сентября 1920 г. в Калькутте на особой сессии Индийского Национального Конгресса была провозглашена политика отказа от сотрудничества (non-cooperation) с англичанами. Путем этого отказа предполагалось заставить Правительство отменить исключительные законы, изменить политику в отношении Турции, и, наконец, ввести действительное самоуправление — *свадэж*. Программа действия обнимала следующие пункты: 1) отказ от всех титулов, знаков отличия и должностей занимаемых по назначению в местных учреждениях; 2) отказ от участия в приемах и «выходах» (*дурбар*

ах) губернатора; 3) удаление детей из правительственных школ и университетов и устройство национальных школ; 4) бойкот английских судов и устройство для решения дел арбитражных комиссий; 5) солдатам, писарям, рабочим — отказ от отправки в Месопотамию; 6) не выставление кандидатур в Советы; воздержание от голосования; 7) бойкот всех иностранных товаров.

Эта программа стала осуществляться с особенным энтузиазмом школьной молодежью. Было открыто много национальных школ. Сотни адвокатов, во главе их Дас и Пандит Мотилаля Неру, отказались от своей практики и занялись организацией арбитража. Наряду с указанным планом началась пропаганда против кастовой нетерпимости и за возрождение кустарного ткачества. Со всем этим движением отказа от сотрудничества, которое должно было протекать в мирных формах, без какого бы то ни было насилия, связано имя Ганди, в глазах своих соотечественников являющегося чем-то больше политического деятеля, почти святым. Движение разрасталось. Членами конгресса записалось от 4 до 5 миллионов; 10 миллионов рупий поступило по подписке в фонд; около миллиона пришло было пущено в ход. — 8 июля 1921 г. в Карачи мусульмане объявляют под запретом военную службу. В этом смысле издается религиозное предписание, *фетва*, выработанное 500 *муллой* (проповедник). Положение обострилось к моменту приезда в Индию наследного принца, высадившегося 17 ноября 1921 г. в Бомбее. В этот день Ганди держал речь перед многотысячной толпой и зажег огромную кучу ввозных тканей и одеяния. Во многих местностях вспыхнули беспорядки, войска стреляли. Ганди объявил трехдневный пост в знак отвращения перед насилием к которому прибегнули его последователи. Правительство объявило незаконными добровольческие организации конгресса питавшие

агитацию. Тогда несколько видных вожаков *свараджия* умышленно вступили в указанные организации, чтобы быть арестованными. Их примеру последовало около 25.000 мужчин и женщин. Конгресс 1921 г. собрался в Ахмед-Абаде в этот критический момент, когда его председатель, Дас, находился в тюрьме. Были предложены крайние меры, гражданское неповиновение, отказ платить налоги. Индийское выборгское воззвание. В этой сгущенной атмосфере следовало ожидать разряда. Он произошел в Чаури Чаури (Соедин. Провинции), где, под водительством лиц не входивших в движение, восставшее население перебило жандармов. Тогда Ганди приказал остановить движение, заявил, что для осуществления программы ему необходима атмосфера покоя и что страна не созрела для гражданского неповиновения. Вскоре (10-3-1922) он был арестован, обвинен в восстании и приговорен к 6 г. тюрьмы. Движение возглавившее им замерло, но оно заслуживает нашего самого внимательного отношения не столько может быть в аспекте протеста Индии против английского владычества, в плоскости чисто политической, сколько как весьма своеобразное явление с оттенком непротивленчества, в котором отразился особый умственный и душевный склад Индии. Недавно в Париже одна женщина-адвокат посвятила свою восторженную лекцию теме о Ганди: «Политика идеализма в XX веке». Образ Магаты должен иметь особое обаяние в глазах Запада, забывшего о возможности святости.

Переходя к судьбам реформы нужно указать, что многие индусы отказались от участия в выборной кампании 1919-1920 г. г., так что в Советы прошли одни лишь умеренные, т. наз. либералы, среди которых было не мало весьма талантливых лич-

ностей, но которые не имели влияния ни среди интеллигенции, ни в массах. Первое трехлетие существования диархии встретило единодушное осуждение этой системы. Как прием воспитания в парламентском методе диархия нарушала прежде всего принцип солидарности министерства, расколотого на двое, причем губернаторы не пытались созывать обе половины для совместного обсуждения. В отношении исполнительных функций система страдала неясностью их разграничения; сплошь и рядом дела пересылались из одного отдела в другой и обратно, «перебрасывание мячей». Английские чиновники зачастую проявляли весьма мало рвения в исполнении приказаний министров-индусов. Назначенная для расследования комиссия выработала рапорт, с двумя мнениями. Большинство находило, что диархия не является окончательным провалом и что до 1929, когда должна собраться предусмотренная законом королевская комиссия, ничего в конституции менять не следует. По мнению же меньшинства, описанному четвертью из наиболее даровитых индусов-либералов, конституция должна быть сохранена, но с оговоркой, что в нее автоматически будут вноситься поправки (ранее 1929) «дабы обеспечить устойчивость правительства и сотрудничество населения». В августе 1925 г. в Симле мнение большинства было принято Законодат. Собранием. Наряду с этими, с одной стороны Анна Безант с несколькими видными индусами либералами выработала свой проект конституции «Билль о республике» (Commonwealth), служащий предметом обсуждения передового английского общественного мнения. Labour Party, в частности, находит, что его недостатком является двухпалатная система; образовательный ценз требуется слишком высокий, университетский, равно как и имущественный. Средний годовой доход в Индии очень далек

от нормы проекта, в 40 ф. стерл. «Конституция, основанная на подобных началах, обозначала бы долгий период классового правительств, за которым последовала бы ожесточенная классовая борьба».

Партии *свараджия* и независимая внесли следующую поправку, принятую Законодат. Собранием 7 сент. 1925 г.: Ген. Губ. должен быть ответствен перед Законод. Собр.; Совет Ст. Секр. по делам Индии уничтожается; Ст. Секр. получает функции Ст. Секр. колониальных и Провинц. Законодат. Собр. уничтожаются; избирательное право должно быть возможно шире; Центр. Законодат. Собрание должно быть ответственно по всем вопросам управления, за исключением военных, иностранных и политических (т. е. сношения с индийскими туземными владениями) и то на ограниченный срок; армия должна быть индизанизована.

Так или иначе, но Национальный Конгресс после ожесточенной борьбы снял запрещение и *свараджия* во главе с Дас'ом и М. Нэру приняла участие в выборной кампании 1923 г. Несмотря на полное поражение либералов, благодаря некоторым особенностям в распределении мест, *свараджия* не получила нигде большинства, кроме Центр. Провинций. Их тактикой было — не принимать никаких мест в министерствах, не работать в комиссиях, голосовать всегда против правительства, особенно в бюджете. Они вступили в блок с новой партией независимых, причем последние оставили, однако, за собой широкую свободу действий. Несколько месяцев спустя после выборов 1923, Ганди был освобожден из тюрьмы из-за состояния здоровья. По совещании с ним Дас и Нэру опубликовали воззвание, в котором принцип их партии определен

как «доверие ко всем формам деятельности, которые способствуют нормальному народному развитию, сопротивление бюрократии виновной в преградах прогрессу нации по пути *свараджия*».

При помощи независимых *свараджия* удалось в Бенгалии фактически уничтожить диархию, но в общем эта коалиция имела результатом ослабление их непримиримости. Так М. Нэру заседал в комиссии по протекционизму в металлургии, а теперь является членом комиссии по индизанизации армии. Со стороны либералов наметилось также стремление к сближению, при условии, что *свараджия* откажется от обструкции, неприятия должностей по назначению от правительства и вычеркнут из своей программы угрозу неплатежа налогов. Не следует забывать, что Национальный Конгресс, в котором в последние годы взяли было верх крайние и непримиримо настроенные элементы, был 35 лет тому назад создан и развивался именно при помощи либералов, которые вышли из него не без борьбы только в момент реформ Монтегю. Иначе говоря, цели у всех партий Индии во многом сходятся, разнятся методы достижения их. Выборная кампания 1926 дала, как известно значительное большинство *свараджия*. В Индии нет партий в зап. европейском смысле, с заостренными программами, борьбой за их существование. Кое-кем высказываются опасения, что партийная борьба, деление могут совпасть с делениями кастовыми и религиозными. На самом деле многие лидеры, министры, являются по существу главарями конфессиональных групп. Было указано выше, что это явление определенно наблюдается в области общинного самоуправления вследствие выборов по вероисповедным культам, начало чему положили требования мусульман, думавших так. обр. освободиться от засилья индусов, ростовщиков и

мелких банкиров в Пенджабе, где основная земледельческая масса зачастую мусульманская. Мы тут видим совпадение религиозных, социально-экономических и политических моментов, один из многих примеров индийской сложности. Со времени своего освобождения в 1924 г. Ганди предлагает все усилия для улаживания мусульmano-индусских отношений. Его теперешняя программа заключается в 3-х пунктах: 1) работать для объединения индусов и мусульман; 2) уничтожить париев; 3) сделать общепотребительными приемы — *чарга* и кустарную ткань *каддар*. По мнению Ганди если в 750.000 деревень Индии во время 4 месяцев вынужденного бездействия крестьянина вновь займется ткачеством, как это было сто лет т. н., то экономический вопрос будет разрешен. Отвлечение в то же время от городских мастерских и от проституции миллионов женщин, прикладывает и правительственной ценностью. Ганди больше по видимому не занимается политикой, предоставляя либералам «добиваться конституционными путями конституционных целей» и дал *свараджия carte blanche*. Что касается его мыслей о *чарга*, то Рабиндранат Тагор, проповедник творческой энергии (*шакти*), основатель международного центра *висва-бхарати* в Сантанипуре около Калькуты, относится к ней скептически. Поэт ставит целью этой своей республики культуру и труда — «вдохнуть дыхание жизни в совершенного человека, одновременно мыслительного и хозяйствующего, удерживаемого социальными благами, но стремящегося к духовной свободе и конечному совершенству».

Действительность еще, конечно, очень далека от этого высшего идеала. Вот что мы читаем о социально-политической подготовке Индии у О'Дуайера.

Идея общественного служения для поднятия уровня сограждан еще чужда индийскому уму, что следует приписать влиянию кастовой системы, в силу которой находящийся вне касты не имеет никакой личной ценности. Реформаторское движение *Ария Самадж*, пустившее глубокие корни среди образованных индусов, сознает этот недостаток социального строя и, по крайней мере декларативно, провозгласило отмену кастового начала, как одного из главных препятствий к политическому развитию, чуждого учению Вед в его начальной чистоте. Начатая в этом направлении деятельность вызвала, однако, ярое сопротивление у ортодоксальных индусов, тогда как мусульмане не допускают возвращения из Ислама принявших его браминство. Отсюда осложнение религиозной борьбы. Если О'Дуайер прав, то и Ганди сам очутился в двусмысленном положении в отношении кастового вопроса. Попытка *свараджия* дать доступ в некоторые святыни представителям низших каст возмутила ортодоксальных индусов, когда же Ганди не достаточно ярко осуждает кастовое начало, то это вызывает нарекания *Ария Самадж* и т. д. — Как на одну из язв Индии, с которой трудно было бороться даже при английском всемогуществе, автор указывает на сильно развитое взяточничество, вошедшее в нравы. Много места посвящено автором описанию роли английской власти в туземных владениях, где ему также пришлось служить (Гейдерабад; Центр. Провинция). Он считает, что после реформы 1920 г., туземные магараджи и т. н. располагают большими чем прежде произволом в отношении их подданных.

Новые министры были главным образом адвокаты или бывшие журналисты, имеющие мало административного опыта и невнимания действительных нужд населения; с незначительной поддержкой вне мелких политиче-

ских групп и неспособные или нежелательные помогать правительству во все более трудной задаче поддержания общественного порядка.

Первой обязательной мерой индийской олигархии (политически активная часть наследия противопоставленная О'Дуайером массе) было принятие протекционного тарифа, который «вытесняет кровь» из бедного индийского потребителя, особенно деревенского населения, 90 проц. населения, в пользу нескольких тысяч фабрикантов и заводчиков. Поза патриота очень выгодна, если она дает возможность бойкотировать английские товары как «атаманский» и продавать свой товар по какой угодно цене. Это может быть и объясняет почему бомбейские фабриканты пожертвовали около 50 лакхов (лак — сто тысяч рупий) на движение Ганди.

«Отвечественное правительство» не имеет никакого смысла в представлении индийских народностей, подходящего выражения нет ни в одном из местных языков, что же касается «самоуправляющихся учреждений», поскольку это вообще было понято массами, означало для них, что Англия устала управлять и устремляется от ответственности. — Реформа должна была быть провозглашена от имени императора. Народ в Индии, как везде на Востоке, не понимает власти безличного «правительства», но признает личность суверена.

«Цивилизаторская» миссия Англия в Индии выразилась в уничтожении обычая сожжения вдов, человеческих жертв, рабства, убийства детей женского пола, повиновения брачного возраста до 12 лет, смачивания кастовой неприимности.

Было непростительной ошибкой наших политиков, говорит О. Д., принять требования маленькой, миллиона в два, лучшей политической мыслимых лиц, повторяющих западные демократические формулы, за

вагляды массы остающихся 318 миллионов. Индийские политики стараются скрыть пропасть, отделяющую их программу от остального социального строя Индии, особенно в отношении жизни и жизни каст, одно прикосновение к членам которых считается оскорблением. Попытки социальных реформаторов, особенно в Южной Индии встречаются с яростным сопротивлением правых индусов, готовых пожертвовать скорее своей жизнью, чем кастовыми привилегиями. Если можно говорить о каком-нибудь улучшении в этом вопросе, то оно объясняется английским влиянием. Прежде всего тут сыграл роль принцип равенства всех людей перед судом; далее личное отношение английских чиновников, видящих человека и в *out-caste'e* (т. е. исключенном из касты), принимающих от него лично прошение, тогда как брамин-писец, этого не делает; миссионерская работа среди этих жертв социального строя также должна быть упомянута.

Жестокая антиномия заключается в том, что брамины и другие образованные классы, наиболее настойчиво требующие «демократических реформ» в то же время наиболее непримиримы в кастовом вопросе. По мнению О'Дуайера насчитывающие в Индии около 120 миллионов инские касты и *out-caste'e* знают, что с исчезновением английской власти их цели были бы более чем когда-либо крепко связаны браминами. Когда на следствии приговоренный к смертной казни в Дели в 1921 г., депутат от этих обездоленных заградил ему путь и умоляла не лишать их покровительства английской власти. Руководители *свараджа* видят (см. у Парно) в этом покровительстве низким кастам лишь прием управления.

Политические группировки в Индии весьма сложны и непримиримы между собой. Согласно одному индийскому органу

печати, цитируемому О'Дуайэром: «...у нас сегодня есть лойялисты, кооператоры (в смысле согласия сотрудничать с англичанами), оппозиционисты, обструкционисты, свардажисты, унионисты не-кооператоры, крайние не-кооператоры и анархисты. Ничто ... не в состоянии заставить их стать на одну общую платформу. Узкий эгоизм скрывается под маской лидерства, патриотизм стал уделом темных личностей и т. д.»

Со времени введения реформ Индия еще более безнадежно распалась по признакам расового, религиозного и политического антагонизмов. По словам самого Даса, анархическое движение серьезнее, чем думает Правительство и если движение *свараджа* потерпело бы неудачу, то с анархией трудно будет справиться. Индусы опасаются засилия мусульман и обратно, если исчезает упротворяющее влияние Англии.

О'Дуайэр считает, что индийское общественное мнение, о котором принято говорить, не существует. Нет даже и мнения Индусов, Мусульман, Сикхов по какому-нибудь вопросу общего политического или социального характера. Разогласие тут поразительное. Так среди Индусов резко разнятся мнения браминов и не-браминов, горожан и селян, грамотных и безграмотных, более или менее ортодоксальных и т. д. Среди самых браминов большая разница между ортодоксальными и не ортодоксальными, получившими западное или индийское образование, склонными к социальным реформам и непримиримыми браминами — земледельцами и браминами (большинство) презирающими земледельцев и всякий физический труд. Все брамины, все Индусы объединяются на одном, на культуре коровы (мы бы прибавили — и на панаевности к англичанам. В.Н.) — Мусульмане также подразделяются по принадлежности к той или иной секте. Сунниты и шииты ненавидят друг-друга,

но обе эти ветви смотрят как на не-мусульман на секты Ахмедийе, на последователей Ага Хана. Когда в Кабуле в 1925 г., по приказанию Эмира был побит камнями один интеллигентный приверженец секты Ахмедийе, то суннитские улемы приветствовали это решение. — Религия является в Индии единственной жизненной силой, свидетельствует О'Дуайэр. Как могут 50-60 индусов-политиков, избранных в законодательное собрание самое большее сотней тысяч избирателей, притязать на представительство от лица 250 миллионов различных рас, каст и верований Индии? Пора снять маску с того, что наши политики называют демократией по введению реформ в Индии.

Так же ошибочно, утверждает О'Дуайэр, думать, что в Индии есть пресса, выражающая общественное мнение. Она представляет разве часть городского (6 проц. всего населения) и незначительную долю грамотного сельского населения. Эта пресса не имеет никакого контакта со всею сельской массой и либо безразлична, либо враждебна ее интересам, которые зачастую противоположны интересам горожан (отчуждение земли за долги; кооперативное кредитное движение; свободная торговля и т. д.). Индийская пресса претендует на отражение всех оттенков политической мысли. Но, за малыми исключениями в крупных центрах, газеты лишены и фактической и политической устойчивости. В этом можно было убедиться, несколько гавиво говорит наш автор, когда вся пресса еди душно протестовала в 1919 г. против применения особого положения (т. н. *Раулетт Акт* 1919 г.), и позже против мер, принятых в Бенгалии. Указывает О'Д. на подкупность индийской прессы. Это вызвало гадобость в законе 1923 г. (*Prince's Protection Act*) имеющего целью ограждать туземных владельцев от пантажа. — Находим мы у нашего автора указания и на антиан-

глийскую пропаганду путем учебников в школах.

Вывод, к которому приходит О'Дуайэр в заключение своей книги: воспроизводит мнение высказанное в 1895 г. сэром О. Колвином, принадлежавшим также к англо-индийской администрации «... Уроки 1857 года (т. наз. *Great Mutiny*) не должны быть забыты. Что бы ни было предпринято в отношении образованного меньшинства, настоящая Индия может быть найдена только в ее лежешественных миллионных массах. Чтобы управлять этой настоящей Индией, нужно иметь ввиду прежде всего авторитет и правосудие; значительная сила необходима в резерве. Это единственный метод, который массы всегда уважали при их собственном управлении и, даже если того пожелает Британское Правительство, оно не охотно согласится на какой-либо *другой*».

Мы видели выше, что реформаторы 1919 года пошли сознательно на пробуждение этого «безучастного довольствия» масс, стремясь создать из них нацию.

Наш подход к индийскому вопросу определяется основным взглядом на примат культуры. Государство есть лишь форма личного бытия культуры (Л. П. Карсавин) и самостоятельной ценности, вне такого понимания, не имеет. С этой точки зрения период царя Асока, когда религия совпадала в пределах почти всей Индии с государственным устройством, но своей целью является в наших глазах самым показательным, самым «индийским» в индийской истории.

В данный же момент Индии боится именно потому, что хотя она представляет собой единую политическую личность, но объединение это произошло в путях ей чуждых и органически с ней не родных: английский язык,

школа, экономическое сцепление, армия — все это воссоздало единство Индии, но не просло в толще ее культурной целины. Чужеродно.

Важно вовсе не то, на что так старательно указывает О'Дуайэр, который из неспособности Индии к представительному образу правления по английскому образцу выводит право Англии, данное ей Провидением, устраивать судьбы страны и оказывать благодеяния населению даже против его желания.

Оставим на мгновение Англию в стороне. Допустим, что ее в Индии нет. Разве это помешало бы проникновению в Индию бродячего грибка западных демократических идей. Видели же мы, что замкнутость индийского культурного мира была кажущейся. А раз это так, то существо болезненности процесса не в Англии, хотя она его одновременно и осознает (навязывая свои методы) и облегчает (удерживая единство Индии). Болезненность процесса в основной антиномии, которую представляет решение национального вопроса в рамках индийской культуры. Вопрос национального самоопределения есть на Западе лишь развитие вопроса свободы личности в плане национальном. Нация вне свободной личности, говорят нам, была бы лишь механической бездушной конструкцией. Между тем в Индии понятие личности, как мы видели из объяснений Леви и Гавронского, совершенно расходится с западноевропейскими представлениями. Личности нет, я равно ты, и оба являются переходными моментами в бесконечной цепи поступков и возмездий. В этой особенностииндийского мировоззрения, а не в касте, лежит на наш взгляд основное препятствие к усвоению Индией демократического образа правления и осознания себя нацией. Поскольку культура Индии определяется «казз»ной особенностью, мы не представляем себе ее демократиче-

своих наций.*) Нам кажется вообще, что Индия может быть захвачена и потрясена в основных своих не той или иной формой правления, а религиозно-правственной проповедью. Один английский автор, изучивший школьное дело в Индии с 1835 по 1920 г. (Mayhew Arthur, The Education of India), говорит в своих выводах, что английский образовательный режим добился сравнительно очень немногого в Индии: на индийскую личность и жизнь действительное влияние может оказать только религиозное образование.

*) У Парро (стр. 173) мы находим иную точку зрения. Для него основная черта индийского мировоззрения (он ссылается на Р. Тагора) та, что миром прогресса служить не наилучшая организация силы, могущества, а наиболее совершенное утверждение любви в людских отношениях. Уроки войны еще пагубнее показали Индии агрессивный, эгоистический характер зап. европейского национализма. Европа еще не доросла до сознания, что ущерб, принесенный одной нацией, является ущербом для всего человечества. Для индусов национализм есть одно из течений в великом единстве. Прогрессом для нации является самопознание, становление самой собой, причем жизнь нации не отделяется никогда от жизни человеческого рода. Лишь только народ обрел свое течение и обезличил его преемство с прошлым, он утверждает свое бытие, прогрессирует и ничто не может удерживать развитие им своей национальности. — Эта теория национальности напоминает взгляды Вл. Соловьева. Есть в ней и точки соприкосновения с евразийством. —

В то же время нельзя закрывать глаза на экономическое развитие Индии и на успех «индизации» в этом направлении, с которым начинает понемногу считаться английский капитал. Нам кажется, что в наше время говорить безоговорочно о полной эксплуатации им Индии было бы не точно. Так, напр., вся почти экономика Бомбея в руках туземцев. (см. Парро, с. 188).

Можно предполагать, что развитие событий в Индии, не без болезненных осложнений вызываемых прививкой ей демократических принципов, пойдет приблизительно по равнодействующей двух стремлений: 1) возможно большего освобождения от английской зависимости; 2) сотрудничества с английским капиталом. По мере все большей индустриализации страны станет увеличиваться в ней и удельный вес, пока еще слабо чувствующийся, организованного пролетариата. Что касается крестьянства, то его организация проходит пока в формах одной только кооперации, могущей явиться, впрочем, переходной ступенью к иным формам общественной активности.

Мы отдаем себе отчет в неполноте рассмотренных нами данных и особенно сожалеем, что нам пока не удалось ознакомиться с мнением самих индусов по их сочинениям. Приведенный нами материал, надеемся, позволит все же читателю несколько разобраться в сложности задач, которые поставлены в разрешении в этом особом и привлекательном мире, где далеко не все нам чуждо. —

В. П. Никитин

20 Апреля 1927 г.

Париж

К ПОЗНАНИЮ РУССКИХ СТЕПЕЙ

(Географический очерк)

Настоящий очерк имеет целью познакомить с новейшими данными по изучению русских степей, преимущественно Центрально-Черноземной Области. Реферирование будет вестись не только и даже не столько с точки зрения специальных ботанико-географических понятий, сколько в повороте общего географического познания России-Евразия.

География России, как система, — вот познавательная мета, предлагаемая русской географической науке, в этапе современного ее развития (см. П. Н. Савицкий, Географические особенности России, часть 1-ая, Растительность и почвы, 1927, сокращенно: Г. О. Р.). География России, построенная, как система, составит, тем самым, систематическую основу краеведения (т. е. изучения всякой «относительно небольшой территории», см. «Известия Центрального Бюро Краеведения», январь 1926 г.); составит эту основу, в обоих возможных понятиях краеведения: одинаково, при понимании его, как всестороннего изучения местного края, без какой либо целевой установки, и при понимании его, как «изучения, которое подчинено жизненно насущным культурным и хозяйственным нуждам... территории... имеет своим отправным пунктом производительные силы края...: каждому систематически - географическому делению отвечает особый состав экономических фактов и хозяйственных возможностей. И если является современным географией России строить, как систему — то не менее «современно» и другое задание: чрез широкое развитие краеведения привлечь рядового («массового») работника-краеведа к ознакомлению с систематическими осно-

вами географической науки. В процессе такого ознакомления многое, что в ином случае осталось бы для изучающего пустым звуком — становится явным и внятнм, облекаясь в наблюдение и факты окружающей обстановки, выстает в ткань изучения родного края... В изучении этом, каждая роща, каждое болото, каждый участок степи повествуют о целом, к которому принадлежат, и конкретное видение приводит к теоретической охвату..

I

В разборе новейших данных относительно растительности русских степей воспользуемся, как отправным пунктом, различием растительности зональной и «экстразональной». Посчитаем «зональной» растительность районных (т. наз. «плакорных») местоположений (преимущественно на водоразделах). В понятии же «экстразональности» (термин предложен И. К. Пачоским) «имеется в виду растительность и отдельные виды, находящиеся вне пределов своего зонального (плакорного) произрастания. Так, растительность южных степей (зональные условия) в области северных степей в плакорных условиях расти не может, но может поселиться на южных склонах («экстразональные условия») (К. Г.). От себя (П. Н. С.) выдвинем нижеследующее положение: в зависимости от того, какого рода растительность приносится экстразональными условиями в состав данной зоны, будем различать «югоносные» и «северопосенные» явления; если экстразональные условия приносят в состав данной зоны, по сравнению с зональной ее растительностью, растительность более

южных зон, будем говорить о «югопоном» явлении; когда экстразональные условия способствуют появлению, в составе данной зоны, растительности более северных зон, — будем считать, что перед нами явление «североносное» *). Болота составляют особую зону на крайнем севере России-Евразии, в тундре и прилегающих частях **); и отсюда, в виде «экстразональных» включений, пропикают на юг. В пределах равнинных частей России-Евразии — распространение болот в направлении юга есть «североносное» явление. — На юге же, в пустыни и южной степи, образуются особые зоны своеобразные растительно-почвенные комплексы, т. наз. «солончаков» и «солонцов»; южнее располагается зона солончаков; несколько севернее сменяется солонцовою зоной ***). Распространение солончаков и солонцов к северу от их зональных пределов можно характеризовать, как «югоносное» явление.

*) Понятия «североносности» и «югоносности» можно применить к явлениям почвенным, поскольку и они подчиняются «закону» зональности и «экстразональности».

***) См.: К. Д. Глинка, «Почвы России и прилегающих стран», Москва-Петроград, 1923, стр. 21. — Почвенному «болотному типу» отвечает болотная растительность. Термин «болото» употребляем для обозначения одновременно и ботанического и почвенного понятия. То же относится к терминам «солонец» и «солончак» (см. ниже).

***) «Солонцы» прежде всего, характеризуются своеобразным строением. В них, на небольшой глубине, всего, напр., в 10-15 см. под мягким верхним слоем присутствует плотный столбчатый слой, который является до известной степени водоупорным... Ближе под столбчатым слоем рассматриваемые почвы являютя засоленными, т. е. содержат в себе заметные

1) Болота среди боров вносят с собой в... Воронежский край много черт и элементов более северной тасяной и... тундровой растительности» (В.Г.) Для болот Воронежской губ. Б. А. Келлер упоминает «пушицу (Eriophorum), растение из семейства осоковых... На дальнем севере в тундре по болотистым местам кисточки пушицы представляют в известное время заметный элемент ландшафта».

2) «На столбчатых солонцах... мы встречаем... в нашем степном (Воронежском, П. Н. С.) крае первые, вышедшие вперед колонии растительности, характерной для более сухих и богатых засоленными почвами полупустынь юго-востока».

3) «В сочетании с солонцами... встречаются... солончаки. Последние, кроме того, нередки в заливных долинах рек в южной и юго-восточной части губернии... (курсив наш, П. Н. С.) солончаки вносят в наш край своеобразную растительность, характерных

количества легко растворимых солей... Благодаря упомянутому водоупорному действию своего столбчатого слоя, солонцы весной после таяния снега, а также летом после больших дождей задерживают в верхней своей части много влаги, но в жаркое летнее время могут сильно высыхать, и тогда растительность испытывает на данных почвах совместное влияние сухости и засоления)... — В солончаках, «снизу из глубины почвы подтекают грунтовые воды и, испаряясь на поверхности, оставляют здесь приносимые с собой соли. В результате, накопление солей происходит особенно интенсивно в самом верхнем почвенном слое. На поверхности почвы присутствуют солевые выцветы или даже целые белые корки солей... большое засоление сочетается здесь с высокой влажностью даже... в сухое и жаркое летнее время.» (Б. А. Келлер).

для засоленных почв пустынь нашего юго-востока...» (В.Г.) *).

Засоленные площади юга аналогичны болотам севера; площади эти, в определенном смысле, можно назвать «болотами юга»... (Г. О. Р., стр. 100-101) **). В этом отношении — засоленные площади юга «симметричны» северным болотам. Солончаки и солонцы, распространяясь с юга, встречаются, на некотором зональном пределе, с болотами,

*) В пределах России-Евразии не только «пустыни... юго-востока», но также некоторые приморские места севера характеризуются присутствием солончаков и приносимой ими своеобразной растительности. Специфическая «прибрежность» упомянуемого явления исключает его из системы зональных делений, присущей континентальным прострствам...

**) Относительно солончаков это очевидно. К. Д. Глинка («Почва»..., 3-е изд. 1925 г.) включает солончаки в состав «болотного типа». Однако, также и солонцы занимают, в области своего распространения, но преимуществу, места такого характера и «экспозиции», которые в более северных зонах заняты болотами. На севере в «западинах» залегают болотца; южнее — к западинам приурочены солонцы. К. Д. Глинка отмечает, что в черноземной зоне солонцы «почти независимо от рельефа, присутствуют там, где на небольшой глубине лежит очень вязкая, водонепроницаемая порода». Для подзолистозоны А. Г. Дюренко («Теоретические основы агрономии на службе практики сельского хозяйства», Москва 1921) считает нормальным заболоченность тех местонахождений, где почва подстилается «валунной моренной глиной, весьма слабо проницаемой для воды». Иными словами, также и в этом случае, в тех условиях, где на севере развивается болото, южнее залегают солонцы...

проникающими с севера... Тот предел, на котором происходит эта «встреча», и будет, по данному признаку, осью той градиозной «симметрии», в качестве которой, по многим признакам, вырисовывается Россия-Евразия, в ее равнинном ботанически-почвенном сложении... Где же происходит эта встреча?... Б. А. Келлер, в реферируемой работе, дает материал для ответа на этот вопрос, применительно к тем долготам (близким к «срединному меридиану Доуральской России»), которых касается его работа.

1) Картину встречи солонцов и болот мы наблюдаем около ст. Хреновое, в южной части Бобровского уезда (на р. Битюге, в нескольких десятках верст от левого берега Дона!) Картину «встречи» дает «знаменитая... непаханная... Хреновская степь...» с имеющимся на ней сочетанием — «почва солонцового, солончакового и болотистого характера» (курсив наш, П. Н. С.) *). К тому

*) Село Хреновое известно тем, что из размытого здесь в 1778 г. гр. А. Г. Орловым-Чесменским, существующего до селе, теперь государственного — конского завода вышла «орловская» порода рысаков. Интересно отметить, что один из центров венгерского коневодства, Hortobagyer Puszta, степь Хортобади, в окрестностях Дебрецена, по своим естественно-историческим условиям, представляет, повидимому, сочетание, несколько аналогичное степным комплексам Хренового. Нельзя ли видеть некоторую хозяйственно-географическую закономерность в приуроченности обоих коневодческих центров к болотисто-солонцово-степным местам?... (знойное солнце Хренового и Хортобади пад стелью, одновременно влажной и сухой!). — Нужно заметить, что степь Хортобади, подобно Хреновской, повидимому, «не годится для распахки». — Степь эта расположена как бы «на

же, по соседству с этой «стешью... с солончаками», находится не менее знаменитый Хреновской бор. *) Здесь находим *торфяники* и затем — «обширную и разнообразную болотную систему». «В озере Моховом коптитированы очень редкие растения... водный папоротник... насекомоядное растение». Здесь же «отитиса много редких... птиц» **).

2) «В Новохоперском уезде... между г. Новохоперском и с. Нинащировкой... по левую сторону р. Хопра есть озера и болота (более крупные и интересные... Ильмень-голова... Ильмень Раевского...), в которых можно ожидать сравнительно значительных торфяных отложений... В типичных случаях на свободную поверхность озера распространяется... пловучий ковер — сеть из переплетающихся корней ряда болотных трав... В цепких сети селится в большом количестве болотный мох... Куски такого ковра, отрываясь, могут образовывать пловучие острова, перегоняемые с одного берега... к другому». И тут же неподаску «в долине р. Хопра в Новохоперском уезде в окрестностях сел Песни и Ильмень... имеются... по сообщению Л. Г. Раменского, особенно крупные площади солончаков с обильным солеросом...

днетарелки», в которую «с краев» скатываются воды прилегающих, обильно орошенных хребтов... — При всем различии оротографических масштабов, можно отметить, что также Хреновое расположено в «плоскости» т. наз. «Тамбовской равнины», взаимосвязанной между Приволжской и Средне-русской возвышенностью

*) Известен, между прочим, как убежище целого ряда птиц в близости не встречающихся представителей животного мира.

**) Десятый градус восточной долготы от Нуллова, принятый нами в качестве «среднего меридиана Доуральной России» (Г. О. Р., 45), проходит через Хреновской бор.

одним из наиболее ярких представителей «мясистых солончак».

Так, среди воронежских черноземов, происходит «встреча» тундры и пустыни: торфяные отложения обычны для тундры (Г. И. Тамфильев, К. Д. Глинка и др.); солерос произрастает в «царстве солончак» по бережьям Каспия, Арала и в других местностях Туркестана «с почвой сильно пропитанной солями» (Кн. В. И. Масальский)... — Также южнее Хренового и Новохоперска могут встречаться болота, в особенности по речным поймам. Однако, нужно заметить, что торфяной мох (*Sphagnum*), присутствие которого вносит особенно явственный «тундровый» элемент, напр., в хреновские болота, находится здесь у южного предела распространения. Сфагновый моховой ковер, который на севере «живет, как говорится, за счет «атмосферного питания...», в Воронежской губ., по наблюдениям Л. Г. Раменского, не может развиваться и нарастать «только за счет... осадков, которые непосредственно самим... ковром получают из атмосферы. Сфагнум живет у нас в таких понижениях, где, благодаря условиям рельефа и присутствию водоупорных глинистых преслоек, собирается порядочный избыток воды... «кочки» сфагнума, существующие именно в таких условиях, у выхода на поверхность почвенных вод, отмечает Н. В. Павлов для южных зауральских, кустанайско-тургайских, степей). — Также севернее линии Хреновое-Новохоперск имеются засоленные участки. В. В. Алексин наблюдал «резко выраженные солонцы в южных частях Усманского, Тамбовского, также в Кирсановском у. и в Борисоглебском (в Тамбовской губ., П. Н. С.) а в Воронежской губ. — они, помимо южных уездов, встречаются в восточной части Воронеж. у. и по всему Бобровскому». Однако, солонцы находят здесь у северной границы рас-

пространения, и далее нескольких десятков (до сотни) верст к северу от линии Хреновое-Новохоперск солонцы не уходят *). В этих условиях, нет больших шансов, чтобы севернее этой линии или южнее ее было много мест, где встреча болота и засоления, «тундры» и «пустыни», была выражена столь же наглядно, как в Хреновом или около Новохоперска... **).

Обстоятельство это не устраняет необходимости ввести упомянутые явления (распространения болот к югу и засоленных площадей к северу от линии Новохоперск-Хреновое) в рамки общей зональной системы.

Посчитаем, что ось симметрии, сопрягающей болота севера с «болотами юга» (солончаками и солончачками), пролегает в рассматриваемых местах приблизительно по линии Хреновое-Новохоперск. В таком случае окажется следующее:

1) болота, распространяясь в порядке «экстразонального» процесса, из «сторонней» (в смысле зональной «симметрической системы») тундровой зоны в направлении «оси симметрии» («осеостремительное явление»), не

*) Относительно распространения солончаков см. вышеприведенное высказывание В. А. Келлера, касающееся Воронежской губ.

**) Примеры встречи болота и засоления в окрестностях Хренового (Воронежский и Бобровский уезды) можно почерпнуть из работы Г. И. Попова: Происхождение и развитие осиповых кустов в пределах Воронежской губ., 1914. Существование солонцов в этих местах тесным образом связано с «осиповыми кустами». Там же, где имеются пониженные места, лишённые стока... замечается заболачивание независимо от окружающего сообщества; в таких случаях мы находим растения болотного или полуболотного характера». Иными словами, солонцы перемежаются здесь с болотами.

только достигают этой оси — но и переходят через нее — к югу; 2) засоленные пространства, проликая, в порядке «осеостремительного явления», из сторонней пустынной зоны в направлении той же оси — также ее достигают и переходят через нее — к северу...

Явления распространения болот к югу от намеченной «оси симметрии» и распространение засоленных пространств к северу от этой оси — можно объединить в понятие «через-осевого» явления...

Окрестности Хренового и Новохоперска содержат замечательные «памятники природы». Здесь перед нами — средоточия разнообразных явлений, узлы сходящихся с разных сторон природных процессов... Районы эти отчасти издавна (из глубины XIX-го века) являлись, отчасти становятся ныне — классическими местами русской ботанической географии. О некоторых других замечательных «памятниках природы» и «классических местах русской ботанической географии» будет речь и в дальнейшем...

II

Какому же зональному рубежу отвечает линия Хреновое-Новохоперск? — Ответ на этот вопрос можно дать — с приближением. Полная точность здесь не достижима, как не достижима и вообще — в установлении зональных совпадений и «соответствий»...

Линия Хреновое-Новохоперск отвечает приблизительно границе между зональным распространением, с одной стороны (по терминологии В. А. Келлера), более северных «дернистых лугов»... и с другой стороны, более южных, «крупнодернистых ковильных» степей. Первые характеризовали подзону мощного чернозема, вторые — подзону чернозема обыкновенного или среднего. Иными словами, упомянутая линия отвечает приблизительно не только указан-

ному ботанико-географическому рубежу, но также границе между названными подзонами черноземной зоны *). — Правда, на карте «растительных зон Европейской России» (1921 г.) границу между «луговой» и «ковыльной» степью (соответствующую указанному ботанико-географическому рубежу) В. В. Алексин намечал значительно севернее; но позже В. В. Алексин отказался, видимо, от намеченного им варианта. Во всяком случае, в работах 1924 и 1925 г.г. (Н. Д. 32-34, Степи, 23, 66-67) — растительность «рооповской» и Хреновской степей, лежащих югу от намеченной в 1921 г. границы, он относит к подзоне северных «дернисто-луговых» степей **). Согласно новейшей (1924 г.) терминологии В. В. Алексина, рассматриваемая граница определяется, как граница между «северными степями» или «красочным *разнотравием*» и «степями южными» или «красочным *ковыльником*». В соответствии с предыдущим, можно сказать, что на среднем меридиане Доруральской России «встреча» «тундры» и «пустыни», площадей заболоченных и засоленных, происходит недалеко от рубежа между названными типами степей или иначе — на границе между подзонами мощного и обыкновенного чернозема. Эта граница, по данному признаку, есть «ось симметрии». В России-Евразии не везде это так; и, напр., в других местах, одинаково запада и востока, «встреча» про-

*) В целях большей точности, нужно отметить, что, согласно данным воронежских исследователей, Хреновое находится на самой границе между названными подзонами. Новохоперск же верст на 40 южнее ее.

**) Алексинский вариант границы 1921 г. был несогласен с предположением о вхождении «луговой степи», как особой зональной единицы, в «периодическую систему зон» (Г. О. Р., 82-83). Теперь эта несогласованность, видимо, отпадает.

исходит несколько севернее (в зональном смысле), — не на границе между названными *полосами степной зоны*, но на рубеже между *зонами степной и лесной*... *). Так, напр., в пределах Нежинского уезда, Черниговской губ., «обширные болотные системы» его северной части сопряжены с солончаками более южных мест; через Нежинский уезд проходит граница между лесом и степью... (чными словами, засоленные площади проникают здесь почти до южной границы *лесной зоны*; на среднем меридиане Доруральской России только на незначительное расстояние они проходят к северу от южной границы *луговой степи*). Недалеко от границы между лесом и степью происходит «встреча» заболоченных и засоленных площадей также и в Западной Сибири: напр. в Барабинской «лесостепи», болота, с одной стороны, солонды и солончаки, с другой, сочетаются в самых разнообразных комбинациях... В пределах Евразии «ось симметрии», по данному признаку, колеблется, видимо, между двумя зональными пределами, совпадающими (приблизительно) с южным и северным рубежами «луговой» степи... (для других признаков рубежи нужно расставить шире; и говорить, напр. о южном и северном пределе *черноземных почв*)...

Крупнодерновинные ковыльные степи Б. А. Келлер описывает в следующих выражениях: «В этих степях... резко господствующее значение имеют ковыли. Они растут дерновинами, представляющими по внешнему виду как будто пучок или султан многочисленных скученных узких щетиных листьев. В... степях, характерных для обыкновенных черноземов, эти дерновины особенно обильны и при большой плотности, напоминают кочки... Ковыльные

*) Этому рубежу отвечает граница между почвами «степного» и «лесного» типа...

степи на обыкновенных черноземах представляют два главных видоизменения: 1) узколистно-перисто-ковыльные, где господствующим растением является *Stipa stenophylla* и 2) тырсовые, в которых господствует *Stipa capillata*... *). К северу... *Stipa stenophylla* — этот столь ярко и мощно выраженный тип дерновинного степного злака — постепенно теряет гармонию с внешней жизненной обстановкой... *Stipa stenophylla* по направлению к северу постепенно заменяется другой формой перистого ковыля *Stipa Ioannis penicillifera* с очень характерными отличиями — у этой последней листья с более широкими пластинками, которые способны разворачиваться и вообще представляют значительно большую испаряющую поверхность». *Stipa Ioannis* — ковыль «кисточконосный»: на кончиках некоторых нижних листьев — кисточка из белых колосков. «Увеличение влажности почвы и ослабленные условия для испарения воды над почвой создают теперь более благоприятную обстановку для двудольных ра-

стений, которые выносят свои ассимилирующие органы в значительной степени выше злакового дерна, образуя над ним сравнительно... густой ярус...» К югу от подзоны крупнодерновинных ковыльных степей Б. А. Келлер предполагает существование таких же *мелкодерновинных степей*. «Узколистый перистый ковыль заменяется ковылем Лессинга (*Stipa Lessingiana*). Последний вид ковыля имеет узкие щетиные листья, которые своих пластинок, сложенных в подобие трубки, не могут распрямить; но дерновины его заметно меньше, чем у *Stipa stenophylla* (и листья короче, П. Н. С.)... Степи со *Stipa Lessingiana* характерны для подзоны южного чернозема. Однако, в Воронежской губ. упомянутая подзона не выражена: на южной окраине... губернии встречаются только переходы к указанному типу чернозема».

Характеристики «крупнодерновинных ковыльных» и «дернисто-луговых» степей, намеченные Б. А. Келлером, являются как бы *тезисом* относительно которого ориентируются описания и классификации других исследователей, работавших в последние годы над изучением русских степей. В частности, В. В. Алексин весьма настойчиво и выразительно оспаривает экологическую (т. е. применительную к условиям «местопроизрастания») характеристику узколистного ковыля, данную Б. А. Келлером. В. В. Алексин отрицает, что ковыль узколистый «по направлению к северу постепенно заменяется» кисточконосным ковылем. (Н. Г., Н. Д. Степи, посюду). В. В. Алексин показывает, что на многих участках северных степей *Stipa stenophylla* произрастает *совместно* со *Stipa Ioannis* (Н. Г.) 102, Н. Д. 28, 33, 35), встречается в одинаковых с этим видом количествах и местами чаще, чем он... (Н. Д. 33). Тем самым отпадает или во всяком случае, видоизменяется экологическая характеристика, даваемая узко-

*) Согласно описанию, данному В. В. Алексиним, ковыль узколистый (*Stipa stenophylla*) характеризуется «пластинкою листьев, в живом состоянии свернутой, узкою, щетиновидною, не разворачивающейся в сырую погоду... листья длинные, часто опускающиеся на землю», ковыль же *волосатик* (*Stipa capillata*) отмечен «пластинкою листьев, в живом состоянии плоскою, по в полдень и в сухую погоду временно свертывающейся... листья на верхней поверхности покрыты волосками (когда пластинка свернута, то весь желобок заполнен волосками)». Этот ковыль некоторые авторы называют также ковылем «волосатидным» или «тырсою» (см. текст). — Дальнейшее изложение подразумевает в читателе знание как латинских, так и русских названий важнейших разновидностей ковыля.

лиственному ковылю Б. А. Келлером... Северные «разнотравные» степи, в равной степени, характеризуются, по В. В. Алехину, присутствием кисточконосного и узколистного ковыля...

«Ветот белые султаны, как степной ковыль»...

В русской науке изучение ковыля стало важным фактором географического познания степи.

III

Ботанико-географические исследования последних десятилетий обнаружены в Центрально-Черноземной Области ряд целительных (пенаханых) степных участков. Изучение этих участков В. В. Алехин полагает в основу изображения «растительного покрова степей Ц. Ч. О.» В частности, он разрабатывает данные по нижеследующим степям:

1) «Ильская степь» под Тамбовом (в 10 верст. к ю.-в. от города) «занимает ок. 100 десятин... располагаясь как в плакорных условиях, так и по склонам с разной экспозицией»...

2) «Лотаревская степь» в б. имении кн. Вяземского в Уманском у. около ст. Хворостинки Грязе-Шарин. ж. д.... «растительна на совершенно ровном месте, представляя целину в 150 дес. прекрасной сохранныости... Располагаясь на плоском водоразделе, степь совершенно лишена балок и склонов, но в связи с присутствием на ней западни то большей, то меньшей глубины, понижений, ложбин и пр., комплексность выражена очень хорошо; *) в том же некоторые западины поросли осиною (осиновые кусты). Местами в этом районе, осиновые кусты «располагаются так часто, что издали сливаются... В один сплошной лес... «осиновые кусты»... то сухие, то содержат в центре непроходимое

*) «Комплексом» в ботанической географии именуется «собрание на небольшом пространстве многих экологически разнородных сообществ».

болото с водной поверхностью...» Описанный ландшафт характерен для тамбовских и воронежских степей «Тамбовской равнины»: В. В. Алехин определяет его, как «степной плакорный комплекс с осиновыми кустами». Западины, поросшие осиною, представляют собой «северное явление»; они приносятся «лес» — в состав степной зоны... Описания, даваемые В. В. Алехиным (Степи, 30-36), не оставляют сомнений, что также растительность прочих «западн... понижений, ложбин и пр.» района Лотаревской степи, хотя бы и не поросших осиною, — znamená собой «северное явление»: приносит в разнотравные степи «северной половины... мощного чернозема» (такова растительность плакорных участков Лотаревской степи) — элементы «более северных, влаголюбивых формаций... В числе другого находим упоминания о ряде западин, в центре которых отмечается «присутствие многих болотных форм», а также «кочковатого болота»... Нужно заметить, что в Лотаревской степи и окружающих местностях — «засоления и солонцы в связи с кустами нигде отмечено не было». Для районов же, лежащих непосредственно к югу от района Лотаревской степи (в пределах южной половины мощного чернозема) солонцы являются «обычным явлением» («комплекс с осиновыми кустами и солонцами»: южная часть Уманского и прилегающие части Воронежского и Бобровского уездов). Во многих случаях также и солонцы приурочены — к западинам... Нельзя резче вскрыть существование переломной оси (некоторой линии, на которой явления, проникающие с севера, встречаются и сменяются процессами, идущими с юга), чем это вскрывается и уясняется при сопоставлении Лотаревской степи с несколькими более южными местами. В Лотаревской степи — западина всегда «северносная»; несколько южнее, наряду с «северносными» западинами, по-

являются западины югоносные, а именно западины с солонцами. Иначе говоря, одна и та же форма рельефа (западина) является «северносной» к северу от зональной оси, к югу же от нее становится «югоносной»... *)

В связи с этим необходимо указать еще на одно поучительное явление, наблюдаемое в этих местах: на переход в известных условиях, югоносного явления в северное, отмечаемый нами (П. Н. С.), в данном случае, для частей симметрии, близких к ее оси. Т. И. Попов нижеследующим образом изображает образование «осиновых кустов» описанного района: «в западинах могут формироваться столбчатые солонцы (явление югоносное! (П. Н. С.), которые, в дальнейшем, вследствие присутствия особого ушотенного горизонта начинают задерживать стекающую влагу; по срабатыванию... промывает почву, разрушая столбчатый солонец... В этот момент создаются условия для поселения ив.» Ивы, «способствуя еще большему выщелачиванию почвы, готовят условия для поселения осины и развития осинового куста. Этот последний имеет выщелоченую, ясно подзолистого характера, почву...» Явление «югоносное» перешло, таким образом, в явление «северное»: по сравнению с растительностью и почвой окружающих «разнотравных» степей, — осиновая заросль и подзолистая почва — это признаки севера...**) С ана-

*) Дело заключается в том, что в области, близкой к оси симметрии, наряду с «северносными» западинами, вперемежку (продвижение севера на юг) появляются «югоносные» западины. Нужно заметить, что также далеко на юге, наряду с «югоносными», все еще встречаются «северносные» западины...

**) С описанным явлением сопоставим указываемые К. Д. Глинкой («Почвы России...», 179) в северо-западной части Кустанайского района (за

логичным процессом Т. И. Попов имеет дело и в том случае, когда при рассмотрении «различного характера растительности... солонцов» — описывает «разные стадии эволюции западин, которые в дальнейшем превращаются в мочажины и болотца». Существуют процессы, противоположного характера, Все так же для частей симметрии, близких к ее оси, можно отметить переход, в известных условиях, северное в югоносное явление... Об этом скажем в дальнейшем... *)

Уралом, в Тургайской области) глубокие западины, занятые «деградировавшимися солонцами...» Здесь, в отличие от плакорных мест, наблюдается сплошной ярко-зеленый травяной покров, образующий дерновый горизонт. Растительность состоит из лугово-степных форм... В этих котловинах встречаются часто в больших количествах кустарник ивы... иногда молодая поросль осины.» Также и тут «югоносное явление» (солонец) переходит, видимо, в явление «северное» и даже, в частности, в осиновый куст. В зональном смысле, кустанайский район расположен, как кажется, южнее воронежско-бобровского района; в последнем «лугово-степные» формы господствуют в плакорных условиях, здесь же они приурочены к «северносной» западине. Интересно, что в широтном смысле, Кустанай (53 гр. с.ш.) расположен севернее Воронежка (52 гр.).

*) Процессам, подобным тому, который описывает Т. И. Попов (см. выше), — отводит видное место в классификации почв известный исследователь К. К. Гедройц. Почвы, по морфологии своей «похожие на подзолистую почву», но образовавшиеся именно в результате деградации солонцов и солонцеватых почв, — он выделяет в особую рубрику «солоней» (Солонение почв, изд. Носовской С. Х. Опытной Станции, 1926). В терминах устанавливаемых нами понятий, каждая

3) «Рооповская степь в бывш. имени бар. Роопа... площадью до ... 300 десятин (недалеко от ст. Рождественская Хава на востоке Воронежского у.); степь находится отчасти в плакорных условиях, отчасти представляет пологий склон к балке (северный). Поверхность совершенно ровная, лишь очень редко падаются понижения, западня почти нет, равным образом и осинных кустов... Водятся сурки, насыпающие холмики (большая редкость в нынешнем состоянии Центральной Черноземной области П. Н. С.).

.....
 Далее, из пределов «Тамбовской равнины» переходим на *средне-русскую возвышенность* (восточный предел которой отмечен обрывом Донского Правобережья).

4) «Пискальская степь» в С. Оскольском уезде...
 «Солодь» есть свидетельство о происшедшем переходе «юго-восточного» в «северноосновное» явление. К. К. Гедройц полагает, что «лесные массивы в черноземной зоне (напр. Шипов лес Воронеж. губ.) обязаны своим существованием именно осолодению солонцеватых почв, подготовившему почву для заселения лесом, совершенно подобно тому, как осолодение солонцевых пятен дало возможность появлению лесных колков, осинных кустов и т. п., только здесь мы имеем дело с явлением, происходившим в гораздо большем масштабе». Если бы предположение К. К. Гедройца подтвердилось, — переход «юго-восточного» в «северноосновное» явление, в этих случаях, был бы несомненен. — К. К. Гедройц дает объяснение возникновению солодей. Солонец или солонцеватая почва отличается, согласно К. К. Гедройцу, «от всех остальных почв присутствием в поглощающем комплексе поглещенного натрия». Поглещенный же натрий «способствует растворяющему и разрушающему действию воды на почвенный поглощающий комплекс».

ском уезде... к юго-западу от С. Оскола... тянется по водоразделу между двумя логами... занимая площадь в... 1100 десятин. Благодаря присутствию мелких логов, отходящих от указанных в степь, мы находим крайне разнообразные по экологии местообитания... (отличный от плакорного комплекса) Тамбовский равнины — «балочный комплекс»!

5) Замечательная «Стрелецкая степь» на юге Курского уезда... занимает около... 1300 десятин... тянется по узкому водоразделу... спускался по склонам в прорезывающие ее лога... по... рельефу представляет... большое разнообразие... плакорные участки и местообитания самой различной экспозиции — склоны южные, северные, восточные, западные со всеми переходами, при этом склоны то более, то менее пологие... — Не менее замечательна «Казацкая степь», тоже на юге Курского уезда... около 1200 десятин... находится в плакорных условиях... С этими степями граничат: Петрин лес, соседний со Стрелецкою степью и «Казацкий» примыкающий к Казацкой степи: «чистые дубовые леса... совершенно без примеси других древесных пород... лишены какого либо подлеска: участки более тенистого леса чередуются с большими полянами, покрытыми сплошным покровом травянистой растительности... Дубовые леса произрастают здесь в зональных или близких к зональным условиям».

6) «Саянская степь» на самом севере Курского уезда... находится на водоразделе (в плакорных условиях) и прорезывается небольшой балкой, начинающейся на степи и здесь распадающейся на три вершины; в общем степной участок представляет как бы кольцо, окружающее эти вершины, поросшие густым дубняком («степной балочный комплекс с дубом»). Степь — площадью 100-120 десятин...»

7) «Орловские степи» открытые в 1923-24 г. г. орловским краем

ведом А. Н. Куренцовым... Ближайшая к Орлу «Лавровская степь» находится от него на расстоянии менее 10 верст; другие степи идут далее на юго-запад, в общем, занимая площадь на водоразделах между рр. Рыбницей, Кнубрю и Окой. Здесь находится пять степей: Лавровская и Фоминская, (вместе около 500 дес.), Бобринская (250-300 дес.), Черкасская (около 900 дес.) и Хомутовская (размеры неизвестны)... на другом берегу Оки находится... небольшой водораздельный островок степи «Стрелецкая степь» в 7 верстах от г. Кромы... Степи не всегда представляют сплошные травянистые пространства, но нередко связаны с дубовыми рощами и кустарником, так, на Лавровской степи встречаются островки дубовых кустарников, а Черкасская степь почти полностью занята лесом; однако, лес не представляет сплошного массива, а разбросан полками, при чем собственно степь то врывается языками в лес, то большими полянами раскинута по лесу, кроме того, небольшие степные пятна рассеяны всюду среди леса». Это сочетание П. П. Семенов именует «чернью с переполыньями»; такой и была по видимому первоначальная растительность рассматриваемой части Черноземной области. Ландшафт Орловских степей интересно сопоставить с ландшафтом «осиновых кустов» степи Лотаревской. На Орловских степях встречаются западины с кочковатыми болотцами, понижения, лога и пр. *)

*) Некоторые небезинтересные для ботанико-географа указания можно извлечь из очерка Я. Д. Садовского, «Как я делил землю» (1923-1924). Дело идет о с. Призначном, Корочанского уезда, расположенном в северной высокой, водораздельной части уезда, (здесь получают начала Семца, Донца и Псел). Когда то первое поселение нашего общества стояло на окраине большого леса, который после был све-

Все перечисленные степи по характеру, их растительности, В. В. Алексин относит к степям «разнотравным». Однако, перечисленные степи представляют ряд вариантов названного типа, дающих возможность расположить эти степи в закономерный ряд, знаменующий переход от более южных (в зональном смысле); к более северным условиям. «... Степное сообщество, как таковое, изменяется в своей общей структуре совершенно постепенно и... медленно, и... лишь выпадение тех или иных элементов, с одной стороны, и появление новых, с другой, даст известные точки опоры для установления необходимых подразделений.» — Представим себе участок, заключающий на своем пространстве, с одной стороны, разного рода понижения (западины, ложбины и т. д.), а также возвышения (холмики), — с другой стороны, склоны разных экспозиций. Такой уча-

ден. Окончательно лес исчез во время постройки ж. д. линии Курск-Харьков. Однако, как видно из описания, в усадьбах по логам сохранялось до 1918 года (к которому относится рассказ) немало столетних дубов и прочего «дрова». «На двух коротких частях... усадьбы стояли старые дубы, сохранившиеся от времен прадедовских. Сестра решила нарезать прямые усадьбы... Хозяин не протестовал... Дубы на отрезанных клатках... они срублены в течение следующей недели». Во многих местах дубы стояли неподалеку от «кошацев», прудов и родников. При дележе усадеб, из-за каждого дерева шла борьба. Некоторые деревья удалось отстоять, и они сохранились. Очерк выясняет контрастирующую с объективной судьбой лесов Центральной Черноземной области, — народную любовь к «древу». На основе этой любви, в определенных условиях, могло бы удасться, пожалуй, выделение заповедных деревьев, — о чем говорит Б. А. Келлер.

сток. дает представление не только о растительности, произрастающей в этих местах в зональных условиях, но также о соотношениях свойственных зональным условиям непосредственно к северу и непосредственно к югу от рассматриваемой полосы. В условиях срединной части степной зоны растительность одних из перечисленных выше форм рельефа дает *отображение* плакорных степей более северных местностей, а растительность других форм рельефа представляет собой *предварение* более южных степей. Безразлично, в каком направлении мы будем мыслить изменение растительности: с севера на юг или с юга на север. Важно только, чтобы изменения, связанные с продвижением на север, — *даже терминологически* мы отличали от изменений, связанных с продвижением на юг. С этой целью мы принимаем намеченную выше терминологию, подчеркивая, что принимаем ее *совершенно условно*. Условность заключается в том, что с научной точки зрения с равным успехом можно было бы говорить о «предварении» (растительностью одних форм рельефа) более северных условий и «отображении» (растительностью других форм) условий более южных. Задача состоит в том, чтоб уговориться об единообразном словоупотреблении...

Идея экстразональности, по слову В. В. Алексина, «имеет огромное значение, т. к. пользуясь ею, мы можем теоретически предсказать, что нужно встретить на водоразделах к северу или к югу от данного места, раз известна растительность последнего в *различных условиях экспозиции*. Для нас это важно потому, что от степей сохранились, как мы знаем, лишь ничтожные участки, разбросанные... к тому же неравномерно... и мы должны восстанавливать, реставрировать растительность там, где ее в настоящее время нет».

Мы видели, что растительность *западин*, в пределах рассматриваемой области, в одних случаях, дает отображение более северных условий (западина с болотцем), в других предваряет растительность более южных мест (западина с солонцем). В этих случаях отображение и предварение являются «дальними», т. к. заболоченные и засоленные пространства получают наибольшее распространение на *дальнем* расстоянии от рассматриваемой области (соответственно на север и на юг)... Однако, можно выделить разряд *более мелких* понижений, которые дают *ближнее отображение северных* условий. — В. В. Алексин устанавливает, что «небольшие возвышения, едва приподнимающиеся холмики, растительность которых несколько отличается от окружающей степи» *связываются с изменением растительности так же, как и южная экспозиция, так же, как положение степи в более южных широтах.* *) Иначе говоря, холмики эти дают *предварение южных* условий и подлежат определению, как *югопоное* явление. — «... Склопы, смотрящие на юг... нагреваются гораздо лучше плакорной степи и лучше дренированы, что создает условия... большей сухости». Здесь «мы имеем как бы отражение более южных степей с их... засушливыми условиями... почвенный покров не редко развит очень слабо в связи с тем, что нагревание... очень сильное, а растительность не образует сплошного покрова...» Южные склоны дают *предварение южных* условий и определимы, как *югопоное* явление. «... В то время, как на южных склонах уже начинает зеленеть, северные — передно покрыты еще сугробами снега... северные склоны нагреваются значительно слабее... в связи с этим обит их большая влажность. Влаж-

*) «... описанные... холмики представляют собою успокоившиеся сурчины...»

ность усиливается еще от того, что они являются более *пологими*, сравнительно с южными склонами... почвенный покров *выражен вполне типично... растительность северных* склонов представляет полную *противоположность южным*... Здесь — господство *влаголюбов*. Северные склоны *несут на себе отображение северных* условий: они представляют *северопоное* явление. «Западные склоны сильно приближаются по своей растительности к южным, а восточные к северным».

Из числа поименованных в предыдущем степей наиболее южное (в зональном смысле) положение занимают, повидимому, степи Лотаревская и Ямская под Старым Осколом. Алексин делает следующее замечание о ковыль-волосатике или «тырсе» (*Stipa capillata*: см. выше*) «Особенно интересным является *тырса*, это типичное ландшафтное растение южных степей, где оно массами встречается в плакорных условиях, у нас же оно появляется лишь тогда, когда замечается некоторый наклон к югу.» Примечание: «Впрочем, на Лотаревской степи... тырса встречается и в плакорных условиях: то же наблюдается и на Ямской степи под С.-Осколом. Однако эта последняя имеет более южное положение». Утверждение, заключающееся в этой фразе, будет правильно, по преимуществу в *широтном* смысле: действительно, С.-Оскольская степь, по широте, приблизительно на один градус южнее степи Лота-

ревской: 51 гр. (с минутами) с.ш. против 52 гр. (с минутами). В *зональном* же смысле обе степи являются, по видимому, в одинаковой степени «южными» (или, наоборот, «северными»): обе относятся к северной половине мощного чернозема. Относительно почв Лотаревской степи, В. В. Алексин, руководствуясь указаниями Г. М. Тумина, непосредственно это утверждает (Степи, 37); утверждение это соответствует также карте «Почвенных областей...» Л. И. Прасолова (1920 г.). К северной половине мощного чернозема относится, согласно той же карте, и местоположение Ст.-Оскольской степи... — Постановление на одну зональную доску местностей, с разницей в широте около градуса, объясняется тем, что в этих местах зональные полосы, в продвижении с востока на запад, несколько *склоняются к югу*: Ст.-Оскольская степь — западнее Лотаревской и обе они — западнее «среднего меридиана Доуральской России», иными словами, обе принадлежат «западной стороне Доуральской России». (Г. О. Р., 45-46). Именно здесь *широтное* (в грубых чертах) пролегание степных рубежей смещается, в продвижении с востока на запад, *направленным к югу*... Понятия «*южности*» и «*северности*», в *зональном* смысле, нужно обязательно отличать от таких же понятий, в смысле *широтном*. Для ботанико-географа существенны, по преимуществу, понятия *зонального* смысла... — К группе Лотаревской и Ст.-Оскольской степи нужно отнести, по видимому, и степь Рооновскую. Согласно имеющимся в нашем распоряжении почвенным картам (Б. Л. Брука, Б. А. Келлера и Л. И. Прасолова), она также помещается «в северной половине мощного чернозема» — а по замечанию В. В. Алексина (Н. Д. 33), *имеет S. capillata в плакорных условиях*. Таким образом, *почвенный* признак согласуется здесь с указанным *ботанико-гео-*

*) Ковыль-волосатик «тырса» одних авторов нужно отличать от *Stipa Tirsia* («тырсы» других авторов) — «наиболее ксерофитного (сухоловобивого) ковыля из всех ковылей южно-русских степей, присущего... местностям полупустынного характера». *S. Tirsia* имеет пластинку листьев сходную с пластинкой листьев *S. Stepanylla* и *S. Lessingiana* (см. выше); притом — «язычек листа длинный».

графическим... — Степи южной части Курского уезда — Стрелецкая и Казацкая — в зональном смысле являются более северными, хотя в широтном смысле они все еще южнее Лотаревской степи. В названных Курских степях (К. Г. 104). *S. capillata* — «как правило... встречается... на южных склонах. Лишь в одном месте Стрелецкой степи было замечено значительное возхождение этого растения на водораздел, почти что на места ровные». — На Лотаревской степи (Н. Д. 28), было отмечено присутствие *Hierochloa odorata* (лядчик), *Poa bulbosa* (мятлик луковичный) и *Triticum cristatum* (житняк). Два первые из названных злаков В. В. Алексин, следуя за А. И. Мальцевым, называет «серофитными» т. е. «сухотлюбивыми» южными злаками. Житняку он посвящает особую характеристику (Степи, 41), — в общем, того же смысла. Все три злака на курских степях отсутствуют (Н. Д. 30) — два первые вовсе, а житняк отсутствует в плакорных условиях, произрастая на южных склонах. Согласно Прасолову, курские степи расположены как раз по середине (в юго-северном сечении) той полосы, где происходит «смена черноземов выщелоченных (т. е. более северной) разности черноземов! П. Н. С.) черноземами тучными (или мощными)». По сравнению с «однородной полосой тучных черноземов», к которой принадлежат Лотаревская и Ст. Оскольская степь, присутствие выщелоченных черноземов указывает, конечно, на большую зональную северность... Интересно, что *Hierochloa odorata* и *Poa bulbosa*, попадающиеся, как сказано, в типичной мощной черноземной Лотаревской степи и не встречающиеся в «выщелоченно-мощных» степях курских, отмечены для Корочанского уезда (А. И. Мальцев). Согласно Прасолову, весь (или почти весь) Корочанский уезд занят той же «однородной полосой туч-

ных черноземов», что и Лотаревская степь. — В рассматриваемых отдельных признаках почвенные и ботанико-географические факторы, являют, как видим, *спрогнозированный параллелизм*.

В. В. Алексин отмечает, что в рассматриваемых курских степях «прибавляются в плакорных условиях некоторые влаголюбивые виды...» Зато *Bromus erectus* (коостер прямой), очень характерный, по заявлению Алексина, для Лотаревской степи, в названных «курсских степях держит себя как то странно: листья его везде попадаются во множестве, цветущих же стеблей местами совершенно не встречается, только там и сям мы находим участки с большим числом цветущих стеблей». В более северной Саянской степи коостер прямой «значительно отстывает на второй план...» На большую зональную «северность» курских степей (в данном случае особенно резко контрастирующую с их большей широтной южностью!) указывает и то, что «осень» здесь наступает *раньше*, чем в Тамбовских степях. «Здесь отсутствуют все те сложноплодные и, в частности, почти все полныи, которые... указывались для Лотаревской степи... вегетационный период или правильной период ... цветения здесь несколько укорочен...» В. В. Алексин отмечает для курских степей выпадение августовской фазы, в которой на Лотаревской степи, «среди цветущих особенно характерны *полныи* — целых четыре вида...» Появление полныей на тамбовских степях В. В. Алексин возводит к «влиянию востока», противопоставляя ему «на курских степях... некоторые растения западного происхождения.» Влияния востока и запада, в пределах русских степей, суть конечно, реальные факты; в связи с фазами паростания одного из этих влияний (восточного — в направлении к востоку и западного — в направлении к западу) и ослабления другого, широтные полосы можно под-

разделить на особые районы, сочетанием своим дающие графику, близкую к графике шахматной доски: «восточная половина области имеет иные комплексы, иные ландшафты, намекая как бы *продольные* полосы, перпендикулярные к поперечным полосам — зонам». Однако, в данном случае остается открытым вопрос: не является ли наличие в Лотаревской степи особой полынной фазы не только и даже не столько признаком «восточности» этой степи, как показателем ее южности? Полыни (*Artemisia artemisiifolia* и *A. latifolia*), в отдельных экземплярах, *не дающих особой фазы*, мы находим и на степях курских. Но экологической же своей природе, полынью, как известно, является в пределах России-Евразии, по преимуществу, признаком южных степей...

Саянская степь «лежит от рассмотренных выше Казацкой и Стрелецкой степей верстах в 50-ти к северу и этого оказывается достаточно, чтобы растительный покров получил значительный сдвиг в сторону влаголюбивых растений. Из злаков наиболее распространенными является *трясулка* (*Briza media*), на Стрелецкой степи характерное растение только северных склонов.» *Linum catharticum* (слабительный лен) характеризуется на Стрелецкой степи *северный склон и западины*, на ровной степи не встречается. «Отображение» оказывается точным. На Саянской степи мы *нередко* встречаем его в плакорных условиях. — В. В. Алексин посвящает несколько строк экологической обрисовке типича (*Festuca solcata* = *F. ovina*) и степной илтерии (*Koeleria gracilis* — *K. cristata*). В северных степях «оба... злака представляются небольшими мелкими дерновинками и почти что не выходят из подседа, так как, очевидно, заглушаются другими... растениями, главным образом, двудольными... На южных же степях растения эти «местами сплошь покрывают степь и при-

дают ей особую физиономию... Однако, по сравнению с типичном «степная келерия является несколько более ксерофитным видом» и на степях Стрелецкой и Казацкой (в Курском у.) «на северных склонах, как кажется, не встречается совершенно, равным образом, как и по степным западинам и понижениям. Но необычайно интересно, что здесь *K. gracilis* замещается сейчас другим видом келерии, именно *K. Delavignei* (луговая келерия). Вообще эти два вида паразитично чутки к условиям влажности; самая небольшая западина на степи, и *K. gracilis* пропадает, а появляется *K. Delavignei*. Последнее растение является прямо таки руководящим для западин (степных) и северных склонов. В зональных условиях на описываемых степях *K. Delavignei* если и встречается, то как очень большая редкость». Также и в этом случае отображение более северных условий растительностью северных склонов и западин оказывается надсяемым. В Саянской степи луговая келерия «встречается... в плакорных условиях в равных количествах со степной келерией... а, м. б., даже более обильно».

Большая зональная «северность» Саянской степи, по сравнению со степями Стрелецкой и Казацкой (Курск. у.), не подлежит сомнению. Существенно указать, что обстоятельству этому, установленному на основании ботанико-географических факторов, — отвечает такое же изменение *почвенной* обстановки. Если степи Стрелецкая и Казацкая располагались *по середине* той полосы, где по Прасолову происходит «смена черноземов выщелоченных черноземами тучными (или мощными)», то Саянская степь находится на *северной окраине* этой полосы, в местах, где полоса эта соприкасается со следующей, отмеченной «чередующим выщелоченных (деградированных) черноземов и серых лесных земель (северных черноземов)». Большей

«северности» ботанико-географической обстановки (по Алексину) отвечает большая «северность» почвенных условий (по Прасолову)...

В одном месте (Н. Д., 30) отличия покровы Курских степей от растительности степи Лотаревской В. В. Алексин называет «мелкими»; и это, конечно, правильно, если иметь в виду тонкость основного типа «разнотравной» степи, который представляют и курские и Лотаревская степь. Нужно, однако, заметить, что «мелкие отличия» эти имеют большое систематическое значение. Приводя указанные выше данные, В. В. Алексин не делает ударения на большей зональной «северности» Стрелецкой и Казанской степи, по сравнению с Лотаревской степью. Впрочем, В. В. Алексину, в чисто терминологическом смысле, было бы нелегко сделать такое ударение, в виду того, что понятий зональной «северности» и «южности» он не знает: в широтном же смысле (как мы указывали неоднократно) Лотаревская степь расположена северней курских!... Мы же, пользуясь этим понятием, — всячески хотим подчеркнуть большую зональную «северность» курских степей... В то же время рассмотренные ботанико-географические явления мы сопоставляем с почвенной обстановкой. Возникает ряд (в последовательности перехода от более южных к более северным условиям): 1) Лотаревская степь, 2) степи Стрелецкая и Казанская, 3) Саянская степь (другие упомянутые степи оставляем в стороне, ввиду их меньшей обследованности). В пределах этого ряда намечается соотношение между вариантами «разнотравных» степей и подзонами черноземной зоны. Даже небольшим отличиям ботанико-географических условий отвечают, как видим, определенные изменения почвенных признаков. Тем самым устанавливается соответствие (по месту) между ботанико-географическими и почвенными

зональными делениями, получает силу теория «синхорезологии зон»...

Как было отмечено выше, в курских степях степная келерия на северных склонах «не встречается совершенно». В этих условиях, основные закономерности юго-северного (в зональном смысле) изменения растительного покрова дают основание для абстрактно-теоретического «предсказания», что в более северных условиях степная келерия должна отсутствовать вовсе. И действительно, на орловских степях, отстоящих от Стрелецкой и Казанской на какие-либо 150, а от Саянской на 100 верст к северу — отсутствие степной келерии в плакорных условиях было констатировано Т. Б. Вернадер (1925 г.). «Наоборот, луговая келерия не только дошла на водораздел (как на севере Курской губ. — на Саянской степи, например), но она уже заняла (среди злаков) чуть ли не первое место». Костер прямой (*Vulpes erectus*), которым изобилует Лотаревская степь и который «держал себя странно» в степях курских — в орловских степях отсутствует вовсе... На Саянской степи В. В. Алексин нашел «несколько экземпляров манжетки (*Alchemilla pastoralis*), растение, которое в степях под Курском встречается только в степных логозах». На орловских степях манжетка — «обычное явление». — В почвенном отношении орловские степи (как то выясняется при сопоставлении с картой Прасолова) принадлежат всецело полосе «чередования выщелоченных... и... северных черноземов» (см. выше), располагаясь скорее на северной окраине этой полосы...

Сопоставляя с ботанико-географическими данными указания Тумина о почвах Курской губ., В. В. Алексин восклицает: «Если почвы Курской губ. действительно таковы, как их указывает Тумин... то расхождение между почвенными и геоботаническими картами может

быть огромно!» (Стени, 100). Приведенное нами сопоставление ботанико-географических данных В. В. Алексина, касающихся Тамбовской, Курской и Орловской губ., — с соответствующими почвенными указаниями Л. И. Прасолова обнаруживает, наоборот, теснейшую увязку между теми и другими. В чем же тут дело? — Согласно карте Г. М. Тумина (1925 г.), «напр., юго-восточ. уезды Курск. губ. (Белг., Н.-Оскольский, Корочанский) по своим почвам (кошмелек мощного и выщелоченного чернозема) лежат в одной полосе с Козловским, Моршанским и др. уездами Тамб. губ., но что общего между растительностью хотя бы Н.-Оскольского уезда и Моршанского?» — Вопрос разъясняется. Цитируемые указания Тумина не согласованы с совокупными имеющимися почвенно-географическими данными. Согласно карте Л. И. Прасолова, Ново-Оскольский уезд с прилегающими местами занят всецело «однородной полосой тучных черноземов». Между тем, нам приходится указывать (Г. О. Р., 78-80), что в рубрику «тучных (мощных) черноземов Л. И. Прасолов включает также и более южную разновидность «обыкновенного» чернозема других исследователей: (напр., К. Д. Глинки, А. М. Паннова и др.). Согласно почвенным картам Воронежской губ. Б. Л. Бруна и Б. А. Келлера (1921 г.), полоса обыкновенного чернозема подходит к границам Ново-Оскольского и Корочанского уездов и вероятно в них проникает (см. указание К. Д. Глинки, «Почвы России»... 146). Таким образом, есть основания думать, что почвенный покров ю.-вост. части Курск. губ. определяется сочетанием мощного и более южного обыкновенного чернозема, в то время, как почвы Козловского и черноземной части Моршанского уезда (уезд этот рассечен падью пологой лесистой песков по Цне) дают комплекс мощного и более северного выщелоченного чернозема... Отмечаемому Алекси-

ным ботаническому отвечает, как видим, почвенное различие!... Можно думать, что источником неясности, поразившей В. В. Алексина, явилось, в данном случае, не реальное обстоятельство признаков, по непочвенно (на этот раз!) указание Г. М. Тумина. Также и в этом случае не заключается ничего, что опровергало бы возможность систематически ставить и удовлетворительно разрешать (в отношении ботанико-географических и почвенных делений (проблему «синхорезологии зон»...*)

Нам остается рассмотреть растительность Ямской степи под Тамбовом, расположенной (в широтном смысле) к северо-востоку от Лотаревской степи. Ямская степь, при сравнении с этой последней, «дает крайне интересные указания. Так, по Смирнову, некоторые формы, характерные для степных западин южнее выходят на водораздел... В общем... мы видим из анализа растительного покрова некоторое

*) В описании растительности Курской губ., даваемом В. В. Алексиним (К. Г.), можно найти указания на теснейшую связь между ботаническим и почвенным фактором в лесных насаждениях Львовского уезда. Дубовые леса приурочены здесь к черноземным почвам, ясневые — к серым лесным. Интересно, что в подзоне ясных лесов «на южных склонах развиваются преимущественно дубовые леса, при чем ясень совершенно отступает на задний план... что же касается склонов северной экспозиции, то здесь мы встречаем леса с преобладанием, гл. обр. березы... очень напоминающие леса более северных губерний, находящихся там уже в зональных условиях (здесь условия экстремальные)». Таким образом, не только в степных, но и в лесных сообществах наблюдается «предварение» южных условий растительностью южных и «отображение» северных условий растительностью северных склонов.

смещение последнего в сторону северных склонов, т. е. большей влажности». Между тем, согласно почвенной карте М. И. Прасолова, Ямская степь точно так же расположена на крайнем северном (в зональном смысле) пределе мощных черноземов, как и степь Лотаревская. При наличии упомянутой выше, наряде случаев проверенной — закономерной и тесной связи ботанико-географических и почвенных признаков можно думать, что в данном случае в карту Прасолова *вкрадась неточность*: или Лотаревская степь лежит в глубине северной половины мощных черноземов, — и граница их, в этих местах, пролегает несколько иначе, чем показано у Прасолова (Ямская же степь, в этом случае, лежит действительно, на крайнем северном их пределе) — или Ямская степь лежит *вне* «однородной полосы» мощных черноземов, несколько к северу от нее...

В. В. Алексин ставит вопрос о причинах сохранности рассмотренных целинных участков. Ведь обычно в Центральной Черноземной области «каждый годный клочок земли используется под сельско-хозяйственные культуры». «Прежде всего, ряд участков — особенно в Тамбовской губ. — принадлежал крупным землевладельцам и служил в качестве сенокосов или выпасов в связи с развитым там коннозаводством; но вместе с тем иногда целины сохранялись, как... «памятники природы» (напр., «Лотаревская степь», в имении кн. Вяземского). Другие участки, как Хреновская степь, принадлежали государству и опять таки использовались в целях коннозаводства (названный Хреновский конский завод). С другой стороны и еще иные причины способствовали сохранности степей, так степи «Стрелецкая», «Казацкая», «Ямская», Курск. губ. и «Ямская» Тамбов. губ. принадлежали обществам пригородных слобод того же имени гг. Курска, С.-Оскола и Тамбова и использовались исключительно, как сенокосные уго-

дия (степи эти были пожалованы за те или иные услуги Екатериной II). Так как главное занятие жителей пригородных слобод или извоз («Ямские» слободы при большинстве городов) или огородничество, то, естественно, степи не распаивались, к тому же ямщики были обеспечены собственным сеном... Сохранность степей дашной категории зависела, быть может, еще и от того, что они располагаются по большей части на далеком расстоянии от города и, следовательно, находятся в крайне неудобном положении для сельскохозяйственной обработки; так, напр., «Стрелецкая» отстоит от Курска в 12-ти верстах, «Казацкая» — в 20-ти, «Ямская» от С.-Оскола — в 15 верстах. Дальность расстояния от поселения предотвратила, повидимому, распашку и Саянской степи находящейся в крестьянском владении. П. Н. С.). Ко всему сказанному нужно добавить, что степи служили для городов единственным источником высокоценного «степного» сена... Как же дело обстоит в данный момент и как мыслится в будущем? Мы полагаем, что, б. м., наиболее крупные участки сохранятся и в дальнейшем, т. к. они сейчас представляют государственный фонд и используются для нужд армии... Но, как бы то ни было, сейчас самое подходящее время для того, чтобы поднять кампанию в пользу создания в области планомерной сети степных заповедников, как станций научно-практической работы и как памятников первобытной природы.

Обращение описанных степей в заповедники облегчается, казалось бы, тем, что многие из них расположены в *окрестностях крупнейших городских средоточий края*: в окрестностях Тамбова (72 тыс. жит. в 1923 г.), Воронежа (95 тыс. жит.), Курска (85 тыс. жит.) и Орла (74 тыс. жит.). Степям этим естественно стать как бы одной из «достопримечательностей» каждого из этих городов...

IV

Критика, обращаемая Алексинем против классификации степей Б. А. Келлера, кроме рассмотренной выше, имеет и еще одну сторону. В противоположность воззрениям Б. А. Келлера, В. В. Алексин, с одной стороны, устанавливает, что северные «разнотравные» степи, в равной степени, характеризуются присутствием мосточноносного и узколистного ковыля; с другой стороны, ставит под сомнение существование, южнее полосы «разнотравья» — степей, где господствующим растением является *S. stenophylla* (ковыль узколистный). Б. А. Келлер, в подтверждение факта существования такой подзоны (в пределах, в частности, Воронежской губ.) ссылается на два участка: 1) На востоке губернии в Новохоперском уезде в б.в. имении Раевских около хутора «Паника»... по наблюдениям Т. И. Попова... на склонах (курсив наш, П. Н. С.) с... глинистыми черноземами встречаются заросли узколистного перистого ковыля, 2) «На западе губернии в Валуйском уезде узколистно-перистокотильные степи сохранились... в виде клочков в бывшем имении графа Паниной (около с. Сейделовки, П. Н. С.)... напр., на пастбище, занимающем не один десяток десятин по отлогим склонам (курсив наш, П. Н. С.) водораздела у балки Грачев Яр. Крупные дерновины узколистного перистого ковыля... то растут на этом пастбище более или менее разбросанно, оставляя как бы лысинки с сильно потравленной растительностью, то сгущаются в более тесные группы, давая редкую теперь картину ковыльной степи. Последняя с некоторого отдаления часто имеет вид словно коцкарника... Отметим, как характерную черточку, что в той же местности... была встречена крупная степная птица — дрофа». Наряду с узколистно-перистокотильными степями, Т. И. Попов отмечает

около хут. «Паника» «значительные участки тырсовых (*S. capillata*, П. Н. С.), степей; последние... приурочены, здесь к открытым возвышенным равнинным местам... Как имение Раевских в Новохоперском уезде, так имение Паниной в Валуйском, согласно большинству ботанико-географических карт, расположены (в зональном смысле) южнее границ распространения «разнотравных» степей. В Каменной степи Бобров. у. (около ст. Таловой), находящейся, согласно тем же ботанико-географическим картам, у самой границы «разнотравной» и ковыльной степи — появляется «в больших количествах, давая особый период, крупнодерновинный злак тырса» (А. И. Малицев). Поведение же в этих местах узколистного ковыля не согласуется, по мнению В. В. Алексина, с предлагаемой Б. А. Келлером схемой: на Каменной степи *S. stenophylla* ... тяготеет к местам *большого* увлажнения, встречаясь... даже по дну мелких овражков и лощин. Таким образом, несмотря на то, что мы находимся буквально в двух шагах от подзоны узколистного ковыля (а по Келлеру даже в пределах этой подзоны) все поведение этого ковыля не дает нам никаких точек опоры». Южные же склоны Каменной степи («хорошо сохранившиеся целинные... склоны» с господством ковыля Лессинга и тырсы (*S. Lessingiana* и *S. capillata*), дают по мнению В. В. Алексина, «одно крайне важное указание, именно, мы наблюдаем массовое развитие ковыля Лессинга... что, по закону эвотропальности, предвещает далее на юге степи господство этого ковыля. И в самом деле, в южных частях Харьковской губ., в Екатеринослав., Таврич. и друг. мы находим именно этого рода степи, или вернее, степи *Stipa Lessingiana* + *S. capillata*. Каменная степь дает таким образом прекрасное предварение степей со *S. Lessingiana*, по не степей крупно-дерновинных Келлера.

Так дело обстоит с крупно-дерновинными степями, которые нам не удастся связать с всем, изложенным выше, обширным материалом по степям области». Последнее суждение В. В. Алексина нам кажется *нелогичным*. Сопоставляя данные А. И. Мальцева о массовом развитии крупнодерновинной тырсы на степи Каменной с указаниями Т. И. Попова о существовании в плакорных условиях «значительных участков тырсовых степей» около хут. «Паника» (см. выше), мы можем считать, что в рассматриваемых частях Воронежской губ. мы уже находимся в подзоне крупнодерновинных тырсовых степей... И сам же В. В. Алексин приводит данные, указывающие, что в местах к северу (в зональном смысле) от этой подзоны мы находим также и ее «предваряние», отвечающее «закону экстранормальности». В. В. Алексин не размещает указываемых им данных в систематический ряд и потому не замечает увязки, сопрягающей разрозненные факты. И Каменная, и «краснянская» степи (хут. «Паника») расположены, согласно данным воронежских исследователей почвоведов, в пределах подзоны обыкновенного чернозема. Ст. Оскольский уезд, соседящий с Воронежской губ. отходит, при «экстранормальности» данных воронежских исследователей (а также согласно Л. И. Прасолову), к более северной подзоне мощного чернозема. В этом уезде самому В. В. Алексину «приходилось наблюдать сплошные заросли тырсы... бл. д. Авершиной по срежнему склону с меловой подпочвой... Сплошные заросли тырсы мы встречали также у д. Баркаловки того же уезда на закругленных вершинах меловых холмов... Упомянутая выше подзона крупнодерновинных степей вполне закономерно «предваряется» этими склонами.

Распространение ковыль-волосатика («тырсы») нельзя отождествлять с распространением ковыля Лессинга. Сплошные заросли тырсы имеются, как ви-

дим, в Ст.-Оскольском уезде. Ковыль же Лессинга появляется впервые в зонально более южной Каменной степи (ковыль этот отмечен также в крайних юго-восточных уездах Курской губ.). Однако, и ковыль-волосатик простирается далеко к югу и, вместе с ковылем Лессинга, составляет растительность более южных степей. Поскольку Каменная степь относится к подзоне крупнодерновинных степей, вполне естественно, что южные ее склоны «предваряют» не эту подзону, но более южную, а именно ту, где ковыль-волосатик сочетается с ковылем Лессинга...

Относительно упоминаемых Б. А. Келлером степей со *S. stenophylla* В. В. Алексин выражается так: «южные... степи со *S. stenophylla* являются для нас экологической загадкой... тем более, что и из других губерний мы пока не имеем соответствующих конкретных описаний, эту подзону подтверждающих». Мы же (П. Н. С.) допускаем возможность разрешения этой «загадки» и имеем авторитетное указание, подтверждающее «эту подзону». Допущение наше мы основываем на данных, главным образом, самого же В. В. Алексина, данных, которым он не придает обобщенного вида и потому натапливается на «загадку», где ее, может быть, и нет... В. В. Алексин весьма убедительно доказывает факт «необычайно широкой экологической амплитуды *S. stenophylla*» (Н. Д. 30). В силу этой «необычайной широты... амплитуды», *S. stenophylla* проникает к северу от подзоны, отмеченной совместным распространением ковыля «тистоконосного» и узколистного (т. е. севернее подзоны «разнотравных» степей. Н. Д. 35-36). Но благодаря этой же «широте... амплитуды» — не может ли ковыль узколистный проникать также и к югу от этой подзоны?... Если в первом случае «местопроизрастания» его приурочены, по преимуществу, к южным склонам, то во втором,

в силу основной закономерности зонального ряда, мы могли бы с некоторым вероятием искать его на северных склонах. И, действительно, описания южных зарослей узколистного ковыля, данные Б. А. Келлером и Т. И. Поповым для имений Паниной и Раевских (Валуевского и Новохопер. уездов), — говорят о распространении этого ковыля именно по склонам. Согласно описанию, склоны эти являются пологими. При наличии той классификации склонов Центральной Черноземной области, которую дает В. В. Алексин (см. выше), можно думать, что склоны эти, по преимуществу, северные — или аналогичные им... *) При пологости склонов, растительность их может быть типична для ландшафта подзоны. Обстоятельство это подтверждается тем, что И. В. Новопокровский (С. К., 4) для степи района Донецкого края указывает, в качестве наиболее характерного, «перистый ковыль узколистный, отличающийся от перисто-ковыля тырсовидного более длинными листьями и едва развитым язычком (незаметным)» т. е. несомненно *S. stenophylla*. Ковылю узколистному он противопоставляет в этих словах *S. Tirsia*. «Степь... Донецкого края» располагается на обыкновенных черноземах, приносимых, в среду окружающих южных, вертикальной зональностью Донецкого края (Т. О. Р., 80). Указание И. В. Новопокровского подтверждает отмеченную Г. А. Келлером предвещательность узколистного ковыля в степях на обыкновенном черноземе. — Таким образом, если основания думать, что упомянутые выше местности Воронежской губ. принадлежат подзоне крупнодерновинных степей с преобладанием в плакорных местах *S. capillata* и характерным развитием *S. stenophylla* на северных и

*) Это предположение следовало бы, конечно, проверить в натуре.

аналогичных им склонах... Такая конкретизация есть, конечно, видоизменение схемы Б. А. Келлера, однако же, вполне учитывающее указываемые им факты. Говорить же в этом случае об «экологической загадке», как нам кажется, нет оснований. Упоминаемые самим же В. В. Алексиним южные склоны, с предвещательностью узколистного ковыля, на зонально более северных курских степях (К. Г. 102) дают вполне закономерное дальнейшее предвещание северных (и аналогичных им) склонов, с зарослями этого же ковыля, в степях более южных... — За известным пределом, при продвижении к югу, ковыль узколистный исчезает из растительности степей. Это наблюдается, по видимому, в местностях, отвечающих южным мелкодерновинным степям Б. А. Келлера. Для «Приазовского» района, «к югу от Донецкого края», И. В. Новопокровский прямыми словами указывает на отсутствие здесь на «ровной степи... ковыля узколистного и Иоанникова» Можно думать, что ковыли эти встречаются в упомянутых степях исключительно в глубочайших западинах, дающих дальнейшее отбрасывание северных степей...

V

Замечательные «северноспные» явления приурочены в Центральной Черноземной области к тем местам, где «на левой своей стороне (считая, конечно, по течению) залитая долина переходит в несколько возвышенную так называемую падающую террасу, занятую песками. Эти пески, отложенные здесь в свое время потоками талых вод ледника и получившие отсюда название флювиогляциальных, обсохнув, испытали на себе влияние разветвления и прижили в верхних своих слоях дюнный характер. Позднее их заняли сочные боры. До сих пор еще большие участки основных боров сохранились в Воронежской губернии около станций Графская и Хреновая,

на песках по левому берегу р. Воронежца и Битюга. Блуждая по этим борам, чувствуешь себя как бы перенесшим из степной области в более северную зону хвойных таежных лесов. Вместе с сосной здесь поселилось и много других сопровождающих ее северных растений. (Б. А. Келлер). Дер. Далее, на нескольких страницах, Б. А. Келлер ведет перечисление этих растений. Нужно заметить, что также и *болота*, проникающие в пределы степной зоны, приурочены обычно к *песчаным надлуговым террасам* — Иными словами, на основании материала по Центральной Черноземной Области мы можем установить существование не только «северноосных» форм рельефа, но также «северноосного» субстрата: «флювиогляциального» песка...

Песчаные террасы по р. Воронежцу и Битюгу в большей степени сохранили свой лесной характер, чем такие же террасы важнейших рек Курской губ. Так, В. В. Алексин (К. Г.) полагает, что сосна была когда-то распространена по песчаным террасам реки Сейма между городами Львовом и Курском. Здесь теперь сосны нет, а только «находятся болотца с растительностью, предполагающей... прежде произрастание сосны». На высокой же песчаной террасе р. Сейма в окрестностях городов Львова и Курска сохранились до последнего времени (а, м. б., отчасти существуют и сейчас). «острова» сосновых насаждений. Так под г. Курском (верстах в 10-12) «сосна встречается... двумя островками (... оба эти острова в настоящее время уже уничтожены, осталось всего несколько деревьев...); один на песчаном выгоне как раз у с. Канарева (левый берег реки Сейма) — деревьев до 50-ти... — другой близ дер. Клюквы (правый берег реки Сейма), среди большого листового леса (дуб, осина, береза) на песчаной почве». Здесь насчитывалось до 100 сосен, самые старые из которых имели около

120-150 лет... Тут же по соседству под самим «Курском» также и болота «приобретают *исключительный интерес* по составу своей растительности, и можно сказать, что здесь мы имеем *один из интереснейших в губернии уголков*. Самое интересное болото находится в нескольких верстах от города... среди песков 2-ой террасы р. Сейма... Болото по своей растительности необычайно разнообразно, распадаясь на многочисленные сообщества, как исключительно травянистые, так кустарниковые и лесные... мы встречаем участки, сплошь одетые *сфагновым* ковром... интересны и прямо-таки неожиданны участки с кочками из *Nardus stricta* (белоеус) и... участки с кочками кукушкина льна (*Polytrichum*), на которых в изобилии растут... растения... северного характера... Описываемое болото подходит очень близко к тому сосновому острову, о котором было сказано выше и с которым оно составляет одно *связное целое*. Северно-боровогой характер болота, непосредственная близость песчаного соснового острова, — все это заставляет признать, что наше болото *раньше было или покрыто, или окружено сосной*. Как бы то ни было, этот уголок борового характера, с одной стороны, и степи Стрелецкая, Казацкая и Саянская — с другой, заставляют признать Курский уезд одним из интереснейших уездов губернии как в фактическом, так и в *теоретическом отношении*».

Совершенно справедливо замечено (П. Н. Сувчинский), что факт *тем значительней*, чем исходно более далекие друг от друга ряды скрещиваются в нем. В этом смысле, сочетание в окрестностях Курска характерных степей с характерною северной болотно-боровогой растительностью представляет собою *замечательное скрещенье*. — Сохранившиеся сборы ревностного исследователя курской флоры К. С. Горникова (учителя в г. Нов.-Осколе в 1860-х годах, К. Г. 123), заставляют пред-

полагать существование также и на крайнем юго-востоке Курской губ., в Н.Оскольском уезде «моховых (сфагновых) болот». В Н.-Оскольский уезд проникает (см. выше) представитель такой относительно южной почвенной подзоны, как обыкновенный чернозем. Если бы подтвердилось существование в Н. Оскольском уезде упомянутых выше сфагновых болот, в них можно было бы видеть такой же *выход сфагновых болот к пределам обыкновенного чернозема*, какой наблюдается, напр., в Хреновском бору (см. выше). Весьма вероятно, что в Ново-Оскольском уезде или где-нибудь по близости от его границ можно наблюдать и аналогичную хреновской «встречу» *болота и засоления*. Ведь Н.Оскольский уезд граничит с южною частью Воронежской губ. А для южной части этой губернии Б. А. Келлером и В. В. Алексиним отмечаются и *солончаки*, и *солонцы*...*)

*) В более северных частях Курской губ., и вообще в курско-орловской части Средне-русской возвышенности, солончаки и солонцы *отсутствуют*. Отсутствуют, тем самым, и приносимое этими образованиями предваренные всяких условий. На срединном меридиане и в западной стороне Доуральской России, по *низменностям* солонцы и солончаки проникают далее на север, чем по возвышенным местам. Это установимо при сопоставлении условий Курско-Орловской возвышенности с условиями как Тамбовской, так и *Днепровской* впадины. К. К. Гелдройц дает этому явлению следующее объяснение (применительно, в частности, к Днепровской впадине. Почва, как среда для сельскохозяйственных растений, Киев 1926): «... устройство поверхности могло быть причиной бокового стока в эту впадину легко-растворимых солей, образующихся в процессе почвообразования в повышенных западных и восточных боках этой впадины; грунтовые воды должны бы-

Северный ягодник, широко распространённый и в тундре — клюква — отмечен В. Н. Сукачевым в болотах «Кружок» и «Молч», около с. Теткина, на границе Путивльского и Рыльского уездов. Согласно карте Л. И. Прасолова, в этих местах на водоразделах наблюдается «чередование выделочных... и... северных черноземов». Укажем от себя (П. Н. С.), что название деревни «Клюква» (под Курском), около которой находится описанный выше боровой сосновый остров, дает основание полагать, что клюква встречалась (или встречается) также и в том болотно-боровом комплексе под Курском, о котором говорит Алексин. В этих местах на водоразделах происходит, по Прасолову, «смена черноземов выделочных черноземами тучными (или мощными)». Но также и там, где водоразделы заняты «однородной полосою тучных черноземов» — «около станции Сомовой (в борах по р. Воронежцу, П. Н. С.) Л. Ф. Рунер в своем списке растений для окрестностей Воронежца указывал даже клюкву, которую, однако, потом ботаники в Воронежской губернии опять не могли найти. Только в 1920 году Т. И. Попов снова разыскал этот северный ягодник в упомянутой выше местности около с. Сомовой в урочище Маклово».

Здесь, от этапа к этапу, возрастает *замечательность* нахождения клюквы, — по мере того, как растет *исходное отстояние тех географически-экологиче-*

ли поэтому здесь засоляться; а так как, вследствие пониженного рельефа, стояние их в этой впадине было сравнительно близкое к поверхности, то капиллярным поднятием могла засоляться в соответствующих местах и почва... впадины».

Эти и аналогичные им соображения можно, вероятно привлечь и для объяснения значительной засоленности *западно-сибирской* равнины.

ческие ряды, которые сопрягаются фактом ее нахождения...

Интересно, что ст. Сомов и г. Курск находятся приблизительно на одной и той же географической широте, а с. Тетяино (в смысле широтном) расположено несколько южнее...

Человеческая культура в ее отношении к внешней природе, — подразумевает, между прочим, *охранение разнообразия форм*. Стремление *уяснить это разнообразие* было тем, которое подвинуло нас воспроизвести описание, данные В. В. Алексеевым, Б. А. Келлером и др. — степям, солончам, солончакам, дубравам, «осиновым кустам», борам и болотам Центральной Черноземной Области... Подлинный культурный расцвет России подразумевает, в одной из своих сторон и подробностей, *восстановление боров на наддуговых террасах, выделение в заказ ряда степных, лесных, и болотных заповедников...* чтобы среди площадей, занятых *интенсивной культурой, жумели обширнолугные дубравы*, высились боры, с таинственной мглой, растылились степи, серебрились перьями ковыля...

«Сосновые леса в Воронежской губернии, кроме песчаных почв, встречались еще на почвах известковых. На правых возвышенных берегах некоторых Воронежских рек, напр., Дона, Оскола, распространены теперь меловые обнажения, которые раньше были, по крайней мере, в значительной степени прирваны почвой и увенчаны темной зеленью сосновых боров. Но последние были вырублены, почва смыта, развились белые обнажения мела с крайне скудной разреженной и низкорослой растительностью...»

Сосна на меду («горные сосняки») известна в Белгородском и Корочанском уездах, Курск. губ. (К. Г. 113). В противоположность тому, что мы видели относительно лесных площадей на наддуговых *песках*, — согласно данным, имеющимся в настоящему времени, на *меловых почвах* Курской губ. в большей степени

сохранились леса, чем на таких же почвах Воронежской губ. *)

Меловой субстрат, в указанном значении, есть определенно «североносный» субстрат.

«Северность» песчаного и мелового субстрата надлежит сопоставить с нижеприведенным обстоятельством:

«Пусть у нас две почвы — одна — глинистая и другая — песчаная. Если влажность у них одинаковая, то все таки корни растений у песчаной почвы будут в состоянии больше отнять влаги, чем у глинистой. Вообще почвы с крупными частицами или ишаче грубозернистые (песчаные, каменные) отдают растениям свою воду полнее, чем тонкозернистые — глинистые. Значит при одинаковой «физической» влажности глинистые почвы для леса «физиологически» будут более сухими, чем песчаные» (Б. А. Келлер).

В Центральной Черноземной области, по зональному расположению своему близкой к зональной оси, — песчаные и меловые почвы дают замечательные примеры *перехода*, в известных условиях, северных в южные явления. — Бор на песках, в этой области, есть явление северное. Однако, «благодаря тому, что рассматриваемые боры находятся в степном крае, в условиях степного климата, —

*) П. П. и В. П. Семеновы («Россия», II) описывают «обширное лесное пространство», лежащее к северо-востоку от течения р. Донца (ниже Белгорода) и «охватывающее ныне водоразделы между речками сев. Донном, Коренью, Корочей и Нежеголью и простирающееся до г. Корочи и границы Ново-Оскольского уезда... Лесная площадь эта занимает не менее 100 тыс. десятин в Белгородском и Корочанском уездах, а леса растут преимущественно на меловой почве».

Повидимому, только незначительная часть этого пространства занята сосной.

там, — где лес разрежен, — на порубках, полянах, по дорогам и т. п., он легко наводняется степными видами, среди которых многие особенно характерны именно для мелового субстрата. А где на месте истребленного соснового бора мы имеем... сыпучие пески, развивается скудная разреженная растительность песчаных степей, и можно встретить виды, которые характерны и широко распространены на открытых песках сухого и знойного юго-востока, в области отдаленных полупустынь» (Б. А. Келлер).

Иначе говоря, *человеческое вмешательство* (вырубка) *переводит здесь северное в южное явление*... То же касается боров на меловой почве.

«По меловым обнажениям проникают и там многие виды, характерные и распространенные дальше к югу или юго-востоку, где почвы вообще носят сильно известный характер... Несомненно, что во многих случаях самые меловые обнажения создались благодаря невольному содействию со стороны человека. Человек вырубал леса. По склонам производилась пастбища скота. В результате смывался водой и сбивался скотом почвенный слой... обнажалась меловая порода». *Северное явление бора переходило в южное явление мелового обнажения*. — «В. И. Талиев в своих работах указывал, что во многих случаях меловые обнажения развивались на месте уничтоженных сосновых лесов, и редкие растения, свойственные этим обнажениям, являются здесь следствием позднейшими пришельцами. Притом в ряде случаев особенно богатые колонии таких редких растений оказываются приуроченными к местам с большим историческим прошлым — древним поселениям, защитным и сторожевым пунктам, отарным пляхам, по которым совершались набеги татар и т. д. Нет ничего невероятного, напр., в том, что крымские татары во время своих набегов на московский край юнам могли занести

некоторые растения крымских гор» (Б. А. Келлер).

Татарские орды выступают здесь в качестве *кораблей степи*. *Через океан* заносит растения именно *корабли* (см. многочисленные примеры непредвиденного переноса растений через океан, приведенные у Б. А. Келлера, В. Г. также у Г. И. Танфильева. Очерк географии и истории главнейших культурных растений, Одесса, 1923, стр. 5). Между тем, напр., «степная часть Крыма, соединяющаяся с материковыми степями солончаковой зоной, является для большинства растительных видов не меньшей преградой, чем вошлы океана» (Е. В. Вульф).

Закончим наш очерк следующими выписками из работы Б. А. Келлера (В. Г.):

«Флора травяных степей на равнинах Европейской России в главной массе своей восточного происхождения. Удивительно, до чего сходны степи, напр., в нашей Воронежской губернии и в Западной Сибири, конечно, при сравнении соответствующих подзон. Упомянутое сходство распространяется не только на видовой состав растительности, но и на самое ее сложение. Напр., в Западной Сибири мы находим тот же тип ковыльных степей с преобладанием узколистного перистого ковыля, либо тырсы... Даже формы более мелкого систематического значения оказываются тождественными в столь отдаленных местах... С Востока переселились не только степные растения, но естественно такие и степные животные. Это великое переселение совершалось в послетретичное время — в ледниковый период или ближе к нему примыкающую послеледниковую эпоху...» «В таежных можовых борах характерный для них сплошной почвенный покров из мхов образован по преимуществу 5 видами последних. Эти мхи встречаются вместе, слившись в тесную группу, на дальних расстояниях, напр., где-нибудь на Оби или на Алтае, с одной стороны, и в окрестно-

стях Казани или на севере Саратовской губернии — с другой. Все эти мхи есть и в наших (Воронежских, П. Н. С.) борах около станции Графской и с. Чертовицкого...

Поскольку дело обстоит указанным образом, наблюдения, касающиеся растительности Ц. Ч. О., имеют значение для познания не только этой области, но и всей России-Евразии, в составе доуральских и зауральских частей, в составе многих степных просторов и многих лесных пространств... *)

И напрасно В. В. Алехин очерчивает «район осинового куста» пределами исключительно средних и южных частей Тамбов. губ., северо-восточных — Воронежской, северо-западных — Саратовской и юго-западных — Пензенской... *Осиновые кусты, под именем «осиновых колок», имеются также в Зауральяе.* (см. напр., А. Н. Седелников. Растительный мир Киргизского края, стр. 101). И многое, что установлено, напр., относительно происхождения осинового куста в Бобровском и Воронежском уездах (Т. И. Попов) — применимо также к условиям Зауралья. Это обстоятельство, в числе других, уясняет и подтверждает единство Евразии, в пределах соответствующих подзон.

VI

Итак, в целях классификации и систематизации «экстразональных» явлений, мы установили в

*) Передовая вышеприведенные слова Б. А. Келлера, мы допускаем, что некоторые положения автора будут опровергнуты (или уже опровергнуты) другими исследователями. Так, мы имели указание, что для Сибири окончательно установлено отсутствие узколиственного ковыля (*S. Stenophylla*). Здесь перед нами — другие виды (В. В. Алехин). Полагаем, что общий смысл утверждений автора все же остается в силе.

предыдущем понятии «северноносных» и «южноносных» явлений. Болотные пространства, проникающие с севера, и засоленные площади, идущие с юга, дали нам примеры одних и других. Те места, где в пределах экстразональных местоположений, процессы заболачивания «встречаются» с процессами засоления — мы обозначили, как ось симметрии... Из числа факторов, способствующих «северности» и «южности», были подвергнуты рассмотрению формы рельефа и почвенные субстраты (песчаный и меловой). Было отмечено, что в частях симметрии, близких к ее оси (только этих частей коснулось обозрение; для других — у нас не было под рукой достаточных материалов) южноносные явления, в соответствующих условиях, переходят в северноносные, и наоборот... Здесь наблюдается сопряженность противоположностей. Экстразональное явление, изменяя свой первоначальный характер, не перерождается в зональное, но переходит в другое экстразональное явление, но только противоположного характера. Этой формулой, в пределах рассмотренного материала, могут быть охвачены равно: переход южноносного солонца в северноносный «осиновый куст»; превращение солонца же — в болотце; переход, при вырубке, северноносного соснового бора на песчаной террасе — в южноносную формацию сыпучих песков; превращение северноносного «горного сосняка» на меловой почве в южноносное сообщество меловых обнажений... —

Что касается форм рельефа, то в обычных условиях, в любой местности «северноносные» формы представляют отображение зональных условий более северных мест, «южноносные» — дают предвещание более южных условий. Таким образом, выделяя растительность разных экспозиций, возможно, по сообществам данной местности «предсказывать» растительность более северных и более южных районов... Следуя

В. В. Алехину, мы совершили мысленно странствие по сохранившимся целинным степям Центральной Черноземной области. И на многочисленных примерах убедились в правильности только что приведенного (выставленного В. В. Алехиным) положения. И даже та «экологическая загадка», которая осталась неразрешенной В. В. Алехиным, показавшаяся нам разрешимой, на путях систематического упорядочения и теоретического осознания фактов, приводимых (или упоминаемых) В. В. Алехиным... Наши выводы, в этом отношении, нуждаются, однако, в проверке на месте...

Хотя в мысленном странствии по разнотравным степям Центральной Черноземной области мы шли вначале, в широтном смысле, на юго-запад, потом на северо-запад и только в конце на север, — в зональном смысле мы продвигались все время на север, в сторону более влажных условий. Нужно всячески подчеркнуть различие между понятиями «севера» и «юга» в смыслах: 1) широтном и 2) зональном. Для ботанико-географа имеет важность, но преимуществу, второе значение. Именно к понятиям «севера» и «юга», в смысле зональном, обращены представления о северноносных и южноносных явлениях, о «предварении» южных и «отображении» северных условий. Вне указанного различия, понятия эти могли бы вносить путаницу. Различение же помогает, напр., более определенно, чем делает В. В. Алехин, оттенить «северность» курских степей, по сравнению с тамбовской «Лотаревской» степью, — хотя широтно курские степи южнее Лотаревской. Вообще, при определении места той или иной формации в зональной системе, различение это может помочь более резко наложить «света и тени», более точно определить место...

Растительность степных участков, произрастающая в зональных условиях, дала возможность установить параллелизм между

рядами ботанических и почвенных изменений. Есть основания думать, что сомнения по этому поводу В. В. Алехина (его предположение о возможности огромного расхождения «между почвенными и геоботаническими картами») едва ли всегды основаны на почвенно-географическом недоразумении.

Приведенные факты во многих случаях показывают теснейшую связь ботанических и почвенных признаков. И тем обособиваются «синхорологическую теорию» т. е. систему взаимности соответствия (по месту) ботанико-географических и почвенных зональных делений. Конечно, и ботанические, и почвенные данные нуждаются в проверке. Обладая по данной местности достоверными указаниями, напр., о растительности, — по ним с большим вероятием можно исправлять данные о почвах; и наоборот, по данным о почве можно судить о достоверности ботанических данных... Прием этот следовало бы сделать постоянно применяемым в русской науке, — конечно, не отрывая его от проверки в натуре, но наоборот — проверкой в натуре обогащая «синхорологическую теорию»...

В совокуности своей, замечания наши, в конкретных положениях, всецело опираются на материал В. В. Алехина, Б. А. Келлера и др., а в идейной части подчеркивают необходимость географии России строить, как систему, схватывающую и проникающую многое разрозненное единым конструктивным принципом...

Петр Н. Савицкий

10-V-1927.

ДОПОЛНЕНИЕ

После окончания статьи автор ее получил возможность ознакомиться с работами И. И. Спрыгина: 1) Материалы к описанию степи около д. Поперечной Пензенского уезда и заповедного участка на ней, Пенза 1923 и 2) О некоторых редких растениях

Пензенской губ., Пенза 1927. Для предмета статьи, в особенности, существенная первая работа. Попереченская степь занимает высокий водораздел (120-140 с.) На ней находятся вершины нескольких балок. Почвенный разрез дает картину черноземной почвы, зонально более северной, чем мощный чернозем К. Д. Глишки (ниже гумусового здесь намечается горизонт, в котором все еще нет карбонатов, а следовательно — нет и «вскипания»: «безгумусовый и бескарбонатный» горизонт накопления; в мощном черноземе такого горизонта не наблюдается) однако, описываемая почва является, по видимому, переходной к этому последнему типу. И. И. Спрыгин характеризует ее в качестве «слабым выщелоченного... мощного чернозема». — На степи имеется западина, с почвой подзолистого типа (оподзоленный слой мощностью около 32 см.). Раньше она была занята осиновым кустом («Аганов куст»), а теперь покрыта травянистой растительностью «северного» типа (ряд влаголюбивых форм, включая болотный мятлик, луговую овсяницу, рачью шейку и пр.). Растительность Попереченской степи интересно сопоставить с растительностью степи Лотаревской, расположенной в районе типичного мощного чернозема. В сравнении с ней, растительность Попереченской степи носит более северный характер (в то же время ряд признаков сближает ее с растительностью степей Курского уезда, расположенных северной подзоны мощного чернозема). Так, *Stipa capillata*, произрастающая в Лотаревской степи в плакорных условиях, в степи Попереченской (как и вообще в Пензенской губ.) встречается только по возвышениям (сурчинам) и склонам южной экспозиции (как то наблюдается также в степях курских). *Астрелиния* (*Hieracium vicosum* и *H. umbellatum*), отмеченные в равнинных местопроизрастаниях Лотаревской степи, найде-

ны в пензенской степи только на южных склонах). Так же обстоит дело с козлобородником, *Tragopogon brevirostris*, и однолетником *Arenaria serpyllifolia*. Наоборот, горичвет (*Adonis vernalis*), весьма характерный для курских степей, а в Лотаревской степи попадающийся «довольно редко», указывается для Попереченской степи с отметкой «обильно»... Между прочим, отмечены И. И. Спрыгиным для этой степи (хотя и в роли одиночных экземпляров) *Solvia pratensis* (шалфей), *Tragopogon pratensis*, *Delphinium rossicum*, не фигурирующие в описании вегетационных фаз Лотаревской степи, но играющие видную роль в степях курских... (можно думать что Попереченская степь, в смысле зональном, как ни как, несколько южнее курских. В смысле широтном отношение носит обратный характер). В. В. Алексин пишет: «крайне странно отсутствие на курских степях... *Alopecurus pratensis* (растет лишь по балкам)». То же явление наблюдается в пензенской степи: *Alopecurus pratensis* (лисохвост), встречающийся в Лотаревской степи, для равнинных мест Попереченской степи не упоминают (по встречен в западине). Чина (*Lathyrus pisiformis*), кровохлебка (*Sanguisorba officinalis*) и молочай (*Euphorbia proserpa*), указанные В. В. Алексиним в подзоне типичного мощного чернозема в составе «северных», сообществ (осиновых кустов и западин), встречены в Попереченской степи в плакорных местопроизрастаниях (отметки «рассеянно» и «одиночно»). Посреди «разнотравья» плакорных местобитаний Попереченской степи, южные склоны дают картину крупноподерновитной ковыльной и ковыльно-кипцовой степи. Здесь преобладает *Stipa stenophylla*. Почва напоминает обыкновенный чернозем (вскипание начинается в нижней части гумусового горизонта). Эти склоны могут считаться «далними предвараем» Келле-

ровских «крупноподерновитных степей со *S. Stenophylla*» (гл. IV).

Ковыль Лессингов, мятлик луговой и жатвяк в Попереченской степи отсутствуют, как то и предполагается для мест, северной подзоны типичного мощного чернозема (гл. III). В совокупности, данные И. И. Спрыгина представляют некоторое дополнительное обнаружение параллелизма богатических

и почвенных явлений («синхронология зон»). В смысле зональным, Попереченская степь, и в ботаническом, и в почвенном отношении, представляет, видимо, промежуточное звено между степями Лотаревской и курскими. В то же время наблюдения И. И. Спрыгина вносят поясняющую черту к разрешению той «экологической загадки», перед которой остановился В. В. Алексин (см. текст)...

Новый труд по географии России

(И. И. Савицкий. «Географические особенности России». Часть I. Растительность и Почвы; 1927. Евразийское Книгоиздательство. Прага).

Русская научная литература в области географии обогатилась новым оригинальным научным трактатом. Евразийским книгоиздательством в текущем году выпущена в свет первая часть труда И. И. Савицкого — «Географические особенности России» с подзаголовком: «Растительность и Почвы». Сам автор понимал свою работу, как введение ко второй, задуманной им части, под заглавием «Хозяйство», в котором явления и районы, установленные автором по признакам растительности и почв, будут сопоставлены и поставлены в связь с такими же явлениями и районами по признакам сельского хозяйства. Уже и сейчас в текущей прессе труд И. И. Савицкого получил, в общем, высокую оценку и у ученых' специалистов-географов,

*) Разделяя основные географические концепции И. И. Савицкого — Редакция дает, однако, место нижеследующему критическому разбору этих концепций, как критике «по существу», и научной. Разбор этот принадлежит перу видному специалисту-географа Н. М. Могилянского.

гео-ботаников и почвоведов. Правда, чтение книги И. И. Савицкого не совсем под силу рядовому читателю — интеллигенту, ибо для ее чтения, понимания и оценки нужна предварительная школа географического мышления.

В настоящей нашей статье мы делаем попытку трактовать глубокие проблемы географического познания нашей родины языком и в терминах, доступных пониманию среднего читателя. Это нам кажется тем более нужным, что имя И. И. Савицкого как основоположника модного сейчас течения мысли-окрещенного наименованием «евразийства», стало достаточно популярным и за пределами группы евразийцев. Мы сразу однако, должны оговорить что не разделяем «утверждений» евразийцев ни в их общем учении, ни в их частных попытках доказать «особенности» России на путях ее культурной эволюции. В органическом мире нет двух индивидуумов совершенно друг другу и первоначальные скотоводы отличают каждую давнюю овцу или корову среди тысяч других голов одной породы. Тем более индивидуальные «особенности» мы найдем в сложных социальных и антропологических комплексах с их индивидуальной эволюцией. И однако же законы онтогенетического и филогенетического развития, также какими раскрывает их нам современная биология, остаются за-

нонами общими и такими же общими останутся и для развития нашей родины законы социального, экономического и исторического развития, далеко еще не раскрытые до конца современной наукой. Существование же «особенности» в столь сложном комплексе, как Россия, особенностей в индивидуальных чертах характера географического, антропологического, этнографического и, в конечном счете, социального не подлежат, конечно, сомнению, иначе Россия не была бы Россией, Германией — Германией, Китаем — Китаем. Раскрыть же эти «особенности» — индивидуальные черты, уловить их и точно характеризовать, наконец, в идеале найти их происхождение, дать рациональное научное объяснение — такова задача научного исследования. И в этом отношении каждый факт, каждая черта, научно освещенные, являются, несомненно, ценным приобретением для науки.

В дальнейшем нашей критике, изложению и рассмотрению подлежит исключительно научная сторона работы П. Н. Савицкого, как ученого географа, а не философа, апологета евразийской теории.

Прежде всего читатель должен освоиться с терминологией автора. Всякий термин является, по существу, условным. Развитая, рациональная научная терминология есть условный научный язык, созданный для избавления от многословия и для удобства, ибо при точности условной терминологии избегается смешение понятий, особенно когда ученые говорят на разных языках. Многие термины, особенно удачные, стали интернациональными, введены в научный язык всего мира. Устанавливая новую терминологию необходимо обнаруживать особую осмотрительность, ибо неудачная терминология ведет к смешению понятий и к путанице,

в которой потом не легко разобратся.

В своей терминологии П. Н. Савицкий исходит из неудовлетворяющего его старого деления основного материка старого света — Евразии Гумбольдта — на Европу и Азию, привякую до сих пор географами всего мира, причем она делит этот материк на три географические отдельности, называя их «географическими мирами»: Европу, Евразию и Азию, причем *схематически* (курсив автора) границами мира евразийского автор считает пределы России. То что лежит к западу от них — есть Европа, то что лежит к югу и юго-востоку — есть Азия. И работа автора посвящена в значительной мере доказательству географической целостности евразийского мира. Понятно, что при такой схеме, обычный русский термин «западная Европа» вовсе упраздняется, ибо то, что так до сих пор называлось в русской терминологии — есть просто «Европа» в терминологии П. Н. Савицкого, «восточная» же Европа нашей старой географии уже вовсе не Европа, а лишь часть Евразии. Понятно поэтому почему автор обозначения: «европейская» и «азиатская» Россия заменяет именами России Доуральской (к западу от Урала) и Зауральской или короче: Доуралья и Зауралья. Кроме того он выделяет Закавказье и Туркестан.

Нет ничего законнее для русского географа, как искание и объяснение в географических ординатах факта создания государственно-этнического монолита — имя, которому Россия. И вот думается, вопреки утверждению П. Н. Савицкого, что одних лишь строго географических фактов и взаимоотношений здесь мало, ибо в его границах «Евразия» все же является комплексом гетерогенным, ибо, если Доуральская русская равнина с западно-сибирской являются продолжением друг друга, причем их целость

не нарушается невысокой складкой Уральского хребта, то нельзя уже того же сказать о Сибири Восточной, географически глубоко отличной по своей физико-географической природе от западно-европейской низины, и в этом смысле река Енисей является настоящей границей, отделяющей друг от друга области по своей географической природе более несходные между собой, чем те, которые лежат по обе стороны Урала. Здесь сыграли свою роль факторы не только географические, но и этнологические, культурные и исторические. Вот почему с нашей точки зрения стремление уложить Россию в molde вновь создаваемой П. Н. Савицким географической отдельности, его «Евразию», нельзя назвать ни вполне удачным, ни достаточно оправданным, тем более, что старый термин Гумбольдтовской «Евразии» получил давно права гражданства в географии и введение новой «Евразии» ведет к смешению понятий и едва ли будет когда либо признано международно. Ведь научная терминология все более становится интернациональной. Подведение географического фундамента под философию евразийства не обошлось таким образом без некоторого насилия над географией.

Еще менее, пожалуй, обоснованным является введение П. Н. Савицким термина — И к у м е н ы .

«Азия, Евразия и Европа, в нашем определении составляют одну «часть света». Этой части света («Евразии») А. Фоп Гумбольдта в русской терминологии приличествует имя Икумены. Это греческое слово, означающее «вселенную», латинский orbis terrarum доньше не имело применения в русской терминологии. Ныне им можно обозначать «вселенную» русской истории, тот материковый массив, на котором развевывалась и развевывается русская история, основной континентальный массив Старого Света». (стр. 8).

Дело в том, что покойным немецким географом, профессором Лейпцигского Университета Фридрихом Ратцелем уже более четверти века тому назад был введен термин «Ойкумена» — понятие антропогеографическое, в буквальном смысле *вселенная*, т. е. обитаемая человеком земля, а не латинский orbis terrarum, из которого исключаются земли необитаемые человеком: некоторые острова, пустыни, высокогорные области и приполярные не заселенные пространства суши.

Термин Ойкумена или обитаемая земля приобрел права гражданства в науке, в частности и русские ученые им пользовались, а потому введение Икумены П. Н. Савицкого для обозначения Евразии А. Гумбольдта, едва ли имеет шансы на упрочение в науке. Да и по существу, многое ли он даст если не считать того, что узурпировав «Евразию» Гумбольдта, П. Н. Савицкий, чтобы не оставить лакуны в географической терминологии, ее место замещает Икуменой?

Вот вкратце существенные, необходимые замечания, без которых трудно обойтись при анализе солидного географического трактата, каким, по существу, является труд П. Н. Савицкого.

Трудами русской школы почвоведения и геоботаники, заложенной гением русской науки, профессором В. В. Докучаевым, его учениками Н. М. Сибирцевым, Г. И. Танерильевским и др. открыт был закон зональности распределения ботанических и почвенных факторов. Этот закон дал возможность уловить определенный конструктивный принцип которому подчиняется на низменных равнинах Евразии (П. Н. Савицкого) распределение указанных выше факторов: это принцип широтно-полюсовой зоны.

Автор и рассматривает огромный ареал трех евразий.

ских низменностей равнин в десятках миллионов квадратных верст, огромную область невозмущаемого разностями рельефа разветвления ботанических и почвенных зон под влиянием «ого-северных» и «центропериферических» правильностей. Под первыми автор разумеет те элементарные правильности, которыми определяется смена одних форм другими под влиянием температурных условий т. е. последовательная смена «южных» форм — формами «северными». Под вторыми — правильности, зависящие от изменчивой влажности, разумея под нею относительную влажность воздуха прежде всего. Эти правильности определяют смену «сухолобивых» форм — формами «влаголюбивыми».

В небольшой главе своего труда автор широко использовал новую русскую географическую литературу последних лет, мало известную в Европе; таковы например труды А. Д. Архангельского, А. А. Каминского, В. В. Алексина, К. Д. Глицки и др., чтобы остановиться лишь на более крупных исследованиях. Это его большая заслуга.

Если оставить в стороне частности (как например зоообразующее влияние Урала), то общая характеристика евразийских равнин-низменностей — сводится к их определению как области выпяченности зонообразующего влияния рельефа на протяжении десятка миллионов кв. верст.

В небольшой географической заметке о книге П. Н. Савицкого мы уже отметили ту похвалу в работе его, которая помогла бы избежать главного упрека его критиков, состоящую в том, что автор намеренно оставил в стороне тектонику и климатологию России — Евразии, в которых, пожалуй наиболее рельефно сказываются основные различия, влияющие на весь комплекс географических явлений между Европой и Евразией, по терминологии П. Н.

Савицкого, или между Западной Европой и Россией. Впрочем автор не мог конечно вовсе избежать трагичности вопросов геоморфологии и климатологии и ему осталось сжать их до крайнего минимума. Мы настойчиво желали бы видеть в работе приведенной автором до конца и эту часть развитую до необходимого минимума.

Впрочем, автор сознательно избирает свой путь в связи с общим по его мнению, уклоном западно европейской науки в область геоморфологии и русской в область геоботаники. Нам думается, что здесь автор не совсем прав, ибо классические работы русских ученых, как работы академиков А. И. Карпинского, Н. П. Андрусова и И. И. Мухометова, имели много содействовали выяснению причин особенностей в географической структуре нашего отечества. И еще более укрепляет его на этом пути представление о русской географической науке, как об особом научном мире.

«Русская географическая наука есть своеобразный мир идей. И в одном из углов этого мира помещается «докучаевская школа» — пишет П. Н. Савицкий. В. В. Докучаев создал научное почвоведение, создал целую школу ученых, которые шли по проложенному им пути и русская наука справедливо гордится им, как создателем науки почвоведения, целой школы, которая плодотворно продолжала работу своего учителя, внесла стройную систему знания в область, где до Докучаева царил полный хаос и мрак, в котором ошущью бродила мысль ученых. И этого достаточно для славы имени В. В. Докучаева. Несколько вытравленная фраза П. Н. Савицкого, выше нами выписанная, может к сожалению, зародить известного рода недоумение. Чем собственно говоря «своеобразие» мира идей В. В. Докучаева? У П. Н. Савицкого

не находим объяснения недоумения. Русский ученый пользовался научным методом исследования, также как и его старший современник Д. И. Менделеев и гений их сказались лишь в том, что они оба сумели, вопреки мертвую природу и материю, найти законы управляющие их бытием. Никакое «своеобразие» в порядке и форме мышления не отличало наших великих ученых, принадлежащих к одной великой мировой семье научных работников. Это же вытекает из всего сказанного П. Н. Савицким о В. В. Докучаеве в указанной главе и фраза, сказанная очевидно в порыве ораторского вдохновения, осталась неоправданной.

Ядро книги П. Н. Савицкого составляет шесть глав его уместающихся на ста страницах. Главу пятую, под заглавием «Периодическая система зон» необходимо читать, рассматривая одновременно данную автором таблицу, а потому мы можем говорить здесь лишь о результатах кропотливых сопоставлений по признакам метеорологического характера (по признаку средне-годовой относительной влажности и по признаку «наименьшей месячной») отдельных станций, характеризованных в таблице, причем они распадаются на четыре группы, занимающие каждая территорию, протянувшуюся «поперек, с запада на восток» и при том «более или менее параллельно широте», т. е. образуют подобие широтно-полосовых зон. Линии, соединяющие на карте пункты с одинаковой влажностью в час дня, которые автор называет «изолиниями Каминского», в честь исследователя, который настаивал на значении этого признака и собрал по этому вопросу большие материалы. Наимеченные в предыдущем изложении автора правильности резюмируются так: годовая изолиния Каминского 79 1/2 проц.

отделяет тундру от леса, годовая 67 1/2 проц. лес от степи, и, наконец, годовая 55 1/2 проц. — степь от пустыни. Словом в географическом мире России Евразии есть область, где в непрерывной последовательности и постепенности переходов, залегая с юга на север все четыре названные зоны: пустыня, степь, лес и тундра, причем каждая из означенных зон залегает сплошной полосой.

«Пролегание ботанико-географических зон в рассматриваемой нами области можно упоробить расположению полос горизонтально подразделенного четырехугольного флага: как на флаге чередуются цвета, здесь чередуются зоны», — делает отличное сравнение П. Н. Савицкий. И он дает название *долготного ядра континента* той области, где с юга на север простерлись одна за другою, широтными сплошными поясами названные четыре зоны. Восточным пределом этой области является приблизительно 55° восточной долготы от Пулково (меридиан Бийска), а именно та линия, на которой выклинивается в сторону востока степная зона, как непрерывная полоса. Западный предел этой области совпадает приблизительно с 15° восточной долготы от Пулково (меридиан Царева) далее которого не распространяется к западу, в качестве сплошной полосы, зона пустынь.

К западу и востоку от Урала сложение четырехзонально. Область трехзонального сложения (за выпадением зоны пустынь) П. Н. Савицкий именует долготною осью Доуральной России. Десятый же градус восточной долготы от Пулково, проходящий приблизительно через Архангельск, Владимирскую губ., Козлов и Новочеркасск, он называет *средним меридианом Доуральной России*. Тундровая зона, как зона горизонтальная, выклинивается приблизительно на меридиане Пулково, а прибли-

зительно около 5° западной широты от Пулкова, не доходя до гор. Львова, выклинивается и зона степная, тянущаяся сплошной полосой от предгорий Алтая. «Здесь то по долготе выклинивания тундры, как зоны «горизонтальной» (норвежские напр. «тундры» приурочены к возвышенностям — там «тундры» — вертикальная зона,) на долготу выклинивания степи как сплошной полосы пролегал границы Евразии, как особого географического мира. К западу лежат Европа». Здесь мы имеем решение научной проблемы определения границы восточной и западной Европы, границы физико-географической, конечно, а не политической.

Одним из важнейших ботанико-географических отличий Западной Европы или просто Европы, по терминологии П. Н. Савицкого, как показывает автор заключается в том, что здесь область северных лесов непосредственно смыкается с областью южных лесов, тогда как мир «евразийский» неизменно отличается отсутствием этой смычки; здесь южные леса отделены от лесов северных сплошной и непреодолимой для древесной растительности безлесной пустыней, степной областью.

Физико-географический монолит России-Евразии является, однако нарушенным фактом, который упоминается и П. Н. Савицким, что на Дальнем Востоке — «восточном краю Икумены» (на остр. Сахалине, Приморской и Амурской областях) «южные» леса снова смыкаются с «северными».

В общем «флагоподобному широтно-полосовому зональному сложению евразийских низменностей — равнин противостоит мозаичное, дробное зональное сложение Европы».

Седьмая глава труда П. Н. Савицкого посвящена вопросам синхорологии зон. Глава эта

наибольшая по объему труднее других поддается краткому, конспективному обзору.

Дело в том, что понятие «ботанической зоны», являясь само по себе понятием несколько признаковым, может однако рассматриваться как понятие «однопризнаковое», если признак ботанический трактовать, как некоторое единство, по отношению к понятию зон почвенных, сельско-хозяйственного быта, «агрономических возможностей» и т. д. (Автор дает характеристику этого рода зон в дальнейших частях своей работы.) Автор и пытается установить соотношение между пролеганиями делений разного рода, установить каким зональным делениям одного рода соответствуют определенные зональные деления другого рода, вскрыть явления «однотипности» или «сопричастности» зон. Автор считает одной из важнейших задач синтетического рас- планирования — установление «синхорологии» зон.

Главу эту необходимо читать, имея перед глазами составленную П. Н. Савицким карту, где сопоставлены данные геоботанических работ академика С. Карпинского, Г. Танфильева, Н. Буша, и В. Алексина. Необходимо отметить широкое, критическое использование значительной по объему и содержанию литературы предмета, причем автор настойчиво проводит линию своего «евразийского» мировоззрения, оставаясь однако на почве географических фактов и категорий. Работа кропотливая, требующая самого усидчивого труда и внимательного анализа, проделана П. Н. Савицким с образцовой старательностью и напряженным вниманием к мельчайшим деталям. Дальнейшее продолжение работ в этом направлении должны будут постоянно обращаться к труду П. Н. Савицкого.

Раскрывающаяся картина зональных делений дает автору основание говорить о совокуп-

ности рассматриваемых явлений как о «периодической системе зон» России-Евразии.

Укажем еще, что проблему синхорологии зон автор ставит как изучение систематическое, что отличает его постановку этой проблемы от других авторов, которые занимались фактически вопросами синхорологии, не выделяя этих вопросов в особую группу. «Проблема синхорологии есть проблема особая» — пишет П. Н. Савицкий: «ее нужно принять во внимание между прочим и для того, чтобы выработать рациональную систему ботанических и почвенных терминов».

Автором дана весьма наглядная таблица одностности (или синхорологии) ботанических и почвенных зональных явлений.

В главе восьмой автор подвигает систематическому обзору «явления симметрии». Примером «симметрических» явлений может служить безлесие пустыни-степи и тундры — один из основных вопросов русской геоботаники. Мы не можем войти здесь в существо вопроса. Ботанико-географические «симметрии» возможно установить по ряду признаков. Таково, например, сопоставление лесостепи и лесотундры, часто повторяемое в ботанико-географической литературе. Также и почвенные явления по некоторым признакам охвачены порядком симметрии. И автор отмечает, прежде всего, сходение крайних звеньев цепи. Болотная зона «симметрична» зоне солончаков: солончаки — болота юга. Здесь дело идет о перенасыщенности влагой поверхностных горизонтов болот и солончаков. Симметрия замечается и в распределении гумуса в почвах.

Также симметричны изменения почвенной окраски. Автор вопросу об окраске почв уделяет много внимания и рассмат-

ривает его в «обще-евразийском масштабе». В результате при схематическом изображении на карте «перед нами развертывается разнообразно-окрашенный семиполосный флаг. Снизу вверх белая, бурая, коричневая, черная, коричневая, белая, черная полосы — семиполосный флаг почвы «иной России-Евразии». И, согласно с общей своей концепцией России-Евразии, автор говорит: «Каков бы ни был генезис намечаемых симметрий и циклов — *порядок симметрических циклических изменений и образ «замкнутого круга» онтологически отличительных для России, входят определяющей чертой не только в ее ботаническую и почвенную, но также экономическую, историческую и пр. характеристики: Россия-Евразия по многим признакам есть «замкнутый круг», «завершенный материк и «мир в себе»* (курсив везде автора). Здесь гео-ботанические факты целиком привлечены для формулировки обще-евразийской концепции автора, выраженной в его ранней статье «Континент — Океан» в сборнике «Исход к Востоку» 1921 г.

Последние главы посвящены «ботанико-почвенным отличиям зауральской России» и «явлениям» «однотипности» в вертикальной зональности. Как ни важны сами по себе заданные здесь вопросы и детали, мы не последуем далее за талантливым автором-географом в его кропотливых изысканиях, так как и без того заметка наша уже сильно разрослась.

Необходимо подвести некоторые итоги: если бы читателю показались некоторой мелочностью наши замечания сделанные особенно в начале этой статьи, то объясняется это исключительно общим отношением автора этой статьи к работе П. Н. Савицкого, как к серьезному, оригинальному, научному труду,

к которому предъявляешь самые строгие требования. А труд П. Н. Савицкого есть значительный вклад в сокровищницу русской науки. Мы полагаем, что некоторые из определений автора имеют все шансы остаться в научной литературе как установленные приобретения и как установленные понятия. Таково например определение границы между Европой и Евразией или границы между Западной и Восточной Европой, понимаемой в физико-географическом смысле. Таково далее понятие о «долготной оси зауральской России».

Как ученый географ П. Н. Савицкий оперирует научными понятиями, определениями и научным методом, в результате получается ценный новый материал к познанию неслыханной нашей родины. Переходя далее

к вопросам связи природы страны с ее хозяйством, автор берет за проблемы антропогеографии в новом понимании этой новой отрасли географической науки, и мы в праве ожидать от этого внимательного и талантливого преподавателя новой работы большого интереса и значения. Но заранее приходится учитывать и то, что автор — основоположник евразийства, и в будущем не откажется от *своей* концепции России-Евразии и нам, конечно, придется считаться и с его новой терминологией и с его «своеобразным» евразийским уклоном и мышлением. Но в результате его работы — углубляется познание нашей родины — России. Это уже большая заслуга.

Н. Могилянский

ДЯГИЛЕВ И ЕГО РАБОТА

Мы обманываем самих себя, когда постоянны; мы верней верного, когда изменяем. Верность бесцельна, если не окрашена изменой.

Это лишний раз подтверждено жизнью и деятельностью Сергея Павловича Дягилева.

Созданный им балет есть вместилище им пройденных или проходимых увлечений; здесь, как и в самом человеке, столкнулись и, тем не менее, ужились противоположные и даже враждебные друг другу элементы. В его работе — непрерывная смена кажется единственным принципом: приятие, затем отбрасывание временно-нужных ингредиентов, каждодневная переоценка ценностей. Это не снобизм и не прихоть; здесь нет и речи о парении над искусством, а истинное претворение и отражение его в едва ли не единственном верном зеркале.

«Ты единственный человек, умеющий мой товар лицом показать» писал однажды Чайковский Николаю Рубинштейну. С подобными словами мог бы обратиться к Дягилеву каждый из «показанных» им музыкантов и художников.

Приступая к обзору работы С. П. я испытываю странное чувство неловкости перед казалась бы несуществующей, но весьма осязаемой цензурой; — цензура эта заключается в своеобразном своде понятий, выработанных в недавние дни теми китами, на которых стоит Париж. Разделяя творчество современников на «des choses bien» и «des choses mal» они объяснений, по большей части не дают, но возражений не допускают. Тем труднее искренность. Люди непрестанно искренние — величайшая загадка; мудрая простота Дягилева в его подчеркнутой замкнутости. Ина-

От Редакции: Статья ввиду ее позднего поступления не могла быть помещена в соответствующем разделе.

че нельзя человеку, вся жизнь которого в тайных поисках неоткрытых Америк.

Париж летом 1924 и встреча с Дягилевым были началом моей музыкальной жизни — знаю, я не один, способный на такое признание; и поэтому да не покажется неблагодарностью мое удивление неизменной ориентации С. П. на Париж. Париж, где что не улица, то законодательство, что не угол, то Моисей.

Призыв к порядку, о котором когда-то твердил Кокто, ничего не упорядочил; все осталось по-прежнему, с той разницей, что ни законы, ни законодатели никому уже больше не нужны.

Дягилев, в начале своей работы, насаждал т. н. русское искусство: это было в пору «Игоря», «Шехеразады», «Клеопатры». Очевидность этих вещей — та самая очевидность, которая теперь кажется почти грубостью — прорезала глаза у незрячих и заставляла их сложить руки в молитвенном трансе. Русский балет! Как многочисленны люди, которые и в 1928 хотели бы видеть только дюжину разнокалиберных Шехеразад.

Тем не менее огромность совершенного в те дни несомненна; вывези Дягилев стереотипные заветы Петина, к которым порой прибегает теперь, Европа осталась бы равнодушной. Яркость, подчеркнутость, «крупчатость» Корсакова, Бородина и их сценических толкователей — Бенуа, Бакста и Фокина — были одной из немногих шапок, которыми хотя на время закидали мы Запад.

Пробив окно в Европу, Дягилев от блестящей реконструкции перешел к настоящему и могучему строительству. Главным его сотрудником в этот своего рода «золотой» век балета был, конечно, Стравинский. Я не пишу музыкального этюда, иначе самое упоминание этого имени заставило бы меня пространно изложить свой взгляд на взаимоотношение этапов его гигантской деятельности. Пока ограничусь тем, что скажу — в балете Дягилева поворот от основного задания определился лишь с «Весной Священной» (1913); и «Жар-Птица» и «Петрушка» были неслыханно-ослепительным завершением поры «внешнего» руссизма, которая ведет свой род от Балакирева и Корсакова, а не Глинки и Чайковского.

Итак первый период балета (1909-1913) означен довлением личной силы Дягилева, сумевшего (за исключением двух выше-названных вещей Стравинского) поразить и потрясти Европу ей уже сравнительно знакомым материалом («Шехеразада», «Игорь»). Десятилетие 1913-1923 — отмечено таким же довлением личности

Стравинского: стихийная мощь «Весны», через «Лисичку» (шедевр, до сих пор неоцененный) приведшая к титаническому самоутверждению «Свадебки» — свела чары зрелища «театрального» к предельному минимуму. Кто, в самом деле, помнит ничтожную работу Рериха для «Весны» или несравненно высшую по качеству, но ассимилированную соседством Стравинского, постановку «Свадебки» Гончаровой?

Не так в балетах того же времени, заказанных другим композиторам; выбор последних был, по большей части, неудачен (Штейнберг, Шмит, Штраус, Рейнальдо Тан) или за исключением превосходной «Треуголки» де Файя, представлял из себя гл. образом, музыкальное восстановление — Гимароза, Скарлатти, Россини — и давал большой простор хореографической и живописной выдумке.*)

Эта эпоха ознаменована рассветом Мясина (в работе Нижинского, мне кажется, играло крупную роль его личное обаяние как танцовщика) и художников Матисса, Дерэна и Пикассо. Сверхнациональное значение Стравинского указало на необязательность русских работников; отсюда, отчасти, пошла та «интернационализация» балета, которая вывела одних на свежий воздух и нестерпимо колет глаза другим.

Вначале сотрудничество «иностранцев» казалось эфемерным: ни большой Дебюсси, ни маленький Равель не оставили значительного следа на деятельности Дягилева. Постановка «парада» Сати, значение которого сильно преувеличено, была триумфом Пикассо и откровением для молодых французских музыкантов, только что познавших прелести Music Hall'a и подстрекаемых нравоучениями Кокто.

Мы должны быть, тем не менее, благодарны Сати и Кокто, т. н. лукавые их семена дали, вопреки ожиданиям, благодатные входы. Циническая, но острая и жизнерадостная резкость Орика («Les Facheux», «Les Matelots», гораздо тусклее в «La Pastorale») и приятная свежесть Пуленка («Les Biches») были еще одним ударом сгнившему пост-импрессионизму (ублюдки Дебюсси) в гораздо большей степени, нежели намеренно простецкое кувырканье Сати. Успех молодых французов породил (чего следовало ожидать) новую и серьезную опасность: он открыл дорогу фаль-

*) Сюда не следует причислять сотворчество Перголезе и Стравинского в «Пудльчинелле»; успешность реставрации не мешала здесь проявлению характерных черт реставратора.

шивой легкости, бесцельному и, в сущности, сухому и разсудочному легкомыслию. Страсть к искусству «беселому и приятному» показала после сокрушающей хватки Стравинского, упадком и разложением. Запоздалая молодость обернулась преждевременной старостью.

Беда в том, что под этим мировоззрением не оказалось фундамента; мелодического дарования Пуленка не хватило для вещей иного калибра, а едкость и неуклюжее остроумие Орика вскоре выродилось в потуги на несвойственную ему «белизну» («Pastorale»). Я искренно надеюсь, что обоим возможен поворот отсюда, но куда? Ни Пуленк, ни Орик этого пока не решили.

Привлекательная ловкость их сотрудников (Laurencin, Fripa) пленяла публику, зараженную особым послевоенным снобизмом: снобизм этот породил готовый рецепт парижского успеха, что облегчило работу ряда молодых композиторов (Ламберт, Согэ, отчасти Риети, Лорд Бернерс).

Я не отрицаю достоинств двух последних; их техническое мастерство, находчивость и, в особенности, театральное чутье неоспоримы. И все-же, эта музыка, жонглирующая общепризнанными ценностями, музыка «себе на уме» — весела ненастоящим весельем, горит поддельным огнем. Это становится ясным при слушании, например, невозможно монотонной, в своей тупой смешливости, партитуры «Ромео» Ламберта, наиболее слабого балета этого направления.

Однообразие музыкальных приемов (постоянная «четырёхдольность» Риети) в последнее время возведено в настоящий культ, но ни на какое «возрождение» не указывает.

Хореография Нижинского (особенно в «Ромео») сознательно отразила в своей рассчитанной беспомощности — и небрежности всю шаткость — а, временами, и прелесть — поставленных его вещей. Несмотря на сказанное, в пройденной «веселой» полосе есть истинный и большой смысл; этот смысл в уравнивании составных частей балета, как театрального зрелища.

Незначительность, иной раз просто незаметность, музыкального остова (Согэ), при наличии «театральных» способностей у композитора, раскрывает, как это ни странно широкие горизонты хореографу. Вот в чем непреодолимая слабость балета: взгляните на сравнительную скудость выдумки в движениях, соответствующих гениальнейшим моментам «Свадебки»! И рядом как убедительны и ярки головоломные измышления Балангивадзе,

вызванные элементарными тактами Согэ. Вывод, казалось бы, один; и акробатизм Балангивадзе, — и хореографический контрапункт Мясина («Salade») — замкнуты в самих себя, независимы от музыки. Хорошо, все-таки, помнить, что замечательны те вещи, где музыка перетягивает, а не дополняет остальное.

Это напоминание кажется особенно своевременным в примере последнего (в прошлом сезоне) творения Дягилева, сдвинувшего всю жизнь балета с того, что грозило стать мертвой точкой. Я говорю о «Стальном Скоке» Прокофьева*).

Не боимся сказать, что со времени «Свадебки» не было ничего равного этой вещи по силе и по чисто-качественной значительности. На первом же представлении стало ясно — отсюда возвращаться к МУЗЫЧКЕ («musiquette») немислимо.

Много говорилось о бес'сознательности, бесплодности (я не привожу более сильных выражений) музыки Прокофьева; пусть так — именно эта органическая непосредственность, отсутствие всякой ДИДАКТИКИ и предвзятости есть залог громадной потенции его дарования. Динамический размах, порой неистовый разбег, при редком богатстве мелодики (а не мелизмов) — не привлекательнее-ли это того пизетического педантизма, что под различными масками просачивается в современную музыку?

Леонид Мясин в «Стальном Скоке» нашел, наконец, применение своей последней, слегка назойливой («семафорной») манере и в финале, дал ряд незабываемых построений, что вкупе с удачной работой Якулова, лишь подчеркнуло эпическую мощь прокофьевской музыкальной речи.

Сергей Павлович Дягилев — самый «весенний» человек на земле; от весны и измены и уклонения. Но эта последняя весна — настоящая.

Закончим этот обзор надеждой на дальнейшие сюрпризы такого-же рода и порадуемся выглянувшему (пора!) из-за тюка модных товаров лицу России.

Владимир Дукельский

— 1927 . Лондон

* Шут мною намеренно здесь опущен. Я знаком лишь с музыкой этого балета, и отсутствие его в Дягилевском репертуаре создает невозможность всякого отзыва с моей стороны.

МАТЕРИАЛЫ

КАПИТАЛИСТИЧЕСКИЙ СТРОЙ В ИЗОБРАЖЕНИИ Н. Ф. ФЕДОРОВА*)

Кроме социалистических учений и научного марксизма мы не найдем в учениях XIX века скольконибудь решительной критики современного капиталистического строя. Философы и моралисты в этой области оказываются весьма слабыми. Главную роль в их аргументации играют развиваемые ими этические построения и от морали идущая критика. Если же взять критику, исходящую от мыслителей, стоящих на религиозной почве, то их взоры обычно оказываются обращенными назад и весь их критический пафос направлен, преимущественно, к восстановлению исторически отживших хозяйственных форм. Причина этого явления лежит с несомненностью в том, что авторы всех подобных построений ничего не видят впереди. Будущее не освещено для них таким идеалом, который мог быть действительно воплощен в жизнь, преобразуя и освящая действительность. Будущее для них в лучшем случае темно и неизвестно, а в худшем безотраднo.

Несомненно, что учения Н. Ф. Федорова не могут быть относимы к числу таких безнадежных попыток. Его критика противопоставляет современности действенный и подлежащий осуществ-

От Редакции: Настоящая статья является перепечатной брошюры Н. А. Сетницкого «Капиталистический строй в изображении Н. Ф. Федорова. Харбин 1926 г.

*) Настоящая статья представляет главу из подготовляемой к печати работы «Эксплоатация или Регуляция?»

Н. Ф. Федоров, мало известный русский мыслитель (1828-1903), при жизни почти не публиковал своих произведений. Значительная часть написанного им было напечатано после его смерти Н. П. Петерсоном и В. А. Кожевниковым, под заглавием — «Философия Общего Дела. Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова». — Первый том издан в г. Верном в 1906 г., «не для продажи» том второй — в Москве в 1913 г. Третий том готовится к печати.

Идеи Н. Ф. Федорова до сего времени известны сравнительно весьма ограниченному кругу лиц. Несмотря на исключительный интерес всех развиваемых им построений, одних (правых) отпугивает его идейный радикализм, равного которому нет ни у одного из мыслителей современности, а других (левых) — религиозный преобра-

лению идеал, идеал настолько высокий, что все положительные достижения нашего времени оказываются для него лишь жалкой ступенью к возможному будущему, а все отрицательные черты нашего строя становятся невыносимым, неприемлемым и совершенно неизвинительным злом.

Построения этого мыслителя до сего времени изучались только религиозными философами, но и они должны были отметить в его мышлении ту мощную струю активного преобразовательного отношения его к миру, которое возможно только там, где есть налицо конкретный проект будущего и где идеал мыслится не как что-то отдаленно неопределенное и по самой природе вещей недостижимое, а как план преобразования мира трудовым напряжением осуществляемый.*)

Отсутствие систематического изложения делает очень трудной задачу выделения из произведений Н. Ф. Федорова тех или иных конкретных проблем. Будучи многообразно связаны с основными его идеями, отдельные соображения, утверждения и критические замечания разбросаны в разных частях его книг. В частности, что касается его положительных взглядов на хозяйство и хозяйственный строй, то они развиваются преимущественно в статье «В чем наша задача?» (Философия Общего Дела т. I, стр. 248-352), где трактуется вопрос о разделении на «бедных и

звательный пафос. В том же направлении действует и его язык. Н. Ф. Федоров является одним из наиболее трудно читаемых авторов. Для того, чтобы составить себе о нем некоторое представление достаточно привести следующую строку из книги Н. А. Бердяева: «Смысл Творчества»: «Есть в России гениальный и дерзновенный мыслитель Н. Ф. Федоров, автор «Философии Общего Дела» (стр. 342).

Подобного рода оценки можно услышать не только из уст наших современников. Не менее высоко Н. Ф. Федорова ценили лично знавшие его Л. Н. Толстой и В. С. Соловьев. Нам известны исследования (находящиеся в рукописях), где доказывается, что Ф. М. Достоевский писал «Братьев Карамазовых» под непосредственным впечатлением письма, в котором излагалось учение Н. Ф. Федорова. В книге А. К. Горюстаева «Тяга земная», частично напечатанной в вышедшем в свет в 1914 г. сборнике «Вселенское дело», доказываются, что В. С. Соловьев в течение ряда лет был связан весьма крепкими узами с Н. Ф. Федоровым и считал себя его единомышленником.

*) В той же выше цит. работе Н. А. Бердяева мы находим следующие слова: «Огромно значение Федорова и его требования имманентной активности человека» (стр. 343), и несколько далее: «Радикальное и революционное сознание активного характера философии можно найти у Н. Ф. Федорова. Для активной философии мир есть проект. Для Федорова философия не есть пассивное отражение мира, а есть один из путей активного его преобразования. Созерцательная метафизика ему совершенно чужда».

богатых» и рассматриваются два вопроса: «продовольственный» и «санитарный». Имеются они в статье «Супраморализм» в поставленном здесь первом «пасхальном вопросе» (Там же т. I, стр. 402). Критические взгляды Н. Ф. Федорова на современный хозяйственный строй и интересующая нас критика капиталистического хозяйства наиболее полно изложены в статье «Выставка 1889 года» (там же т. I, стр. 493) и в посвященной вопросу о разоружении статье: «Задача Конференции Мира» (Там же, т. II стр. 323).

Первый возникающий перед нами вопрос сводится к тому, каким образом обе эти частные темы связаны с критикой капиталистического строя. В отношении первой ответить относительно нетрудно и нужное разъяснение дает сам автор, в подробном подзаголовке этой статьи*) указывающий на то, что Всемирную выставку 1889 года «можно признать последнюю, или — точнее — полным выражением «господства третьего сословия, городского по преимуществу, апогеем, кульминационным пунктом господства этого сословия» (там же т. I., стр. 492).

Что касается второй темы, то ее связь с критикой капиталистического строя требует некоторых пояснений. Н. Ф. Федоров с созывом Конференции Мира и с фактом инициативы, проявленной в этом деле русским императором, связывал ряд надежд на выполнение дела, которое он считал задачей своей жизни. Его не удовлетворяла постановка, которую придавала этому вопросу печать. В созываемой циркуляром 12 августа 1898 года конференции он видел нечто большее, чем попытку договориться о частичном разоружении. Он подчеркивал, что речь идет не о разоружении, а о конференции Мира и, благодаря ударению на слове «мир», ему представлялось необходимым поставить все вопросы на совершенно новую почву. В частности, по его мысли, работы подобной конференции не должны ограничиваться только юридической

*) Н. Ф. Федоров обычно своим статьям давал длинные заглавия, которые должны были по его мысли охватывать в сжатом виде, все содержание произведения. Рассматриваемая статья носит следующий заголовок: «Выставка 1889 года — или пагубное изображение культуры, цивилизации и эксплуатации — юбилей столетнего господства среднего класса буржуазии или городского сословия; в чем должна быть выставка последнего года XIX века или первого года XX, — точнее же выставка на рубеже этих двух веков; что XIX век завещает XX-му? (К проекту юбилейной столетней выставки)».

Статья эта, сколько можно судить по переписке Н. Ф. Федорова, составила из ряда статей под разными заглавиями, предназначавшихся для публикации в разное время. Заключена она была по видимому в 1899 году.

стороной дела, взаимными обязательствами по вопросу о военных и морских контингентах и т. п. Для успешности выполнения своего дела конференция Мира «стоящая на высоте своего призвания» должна была поставить перед человечеством новые задачи, осуществление которых займет все свободные силы, в настоящее время направленные на взаимную борьбу и раздор. По его словам: «конференция должна воинскую повинность, т. е. повинность взаимного истребления» превратить в повинность объединения людей, обращенную на преобразование мира, на борьбу «против слепой силы природы, которая является основной, коренной причиной раздора, частным случаем которой и является война». (Там же т. II стр. 324). Эта задача примирения есть основное дело XX века. «Девятнадцатый же век смотрит на это дело чисто по ребячьи, думая, что можно уничтожить войну, не устранив причин вражды, причин в высшей степени законных». Постановка этих вопросов привела нашего автора к анализу природы современного милитаризма, который противопоставляется им старому священному милитаризму, защищающему прах отцов, обороняющему кремль (кладбища, гробницы предков) и оставляющему на произвол судьбы посадки, в то время, когда «новый милитаризм защищает именно города с их богатствами, фабриками, торговыми складами, магазинами и оставляет без защиты кремль» (там же, т. II стр. 331). Таким образом новый милитаризм есть создание нового индустриализма, а этот вывод заставляет Н. Ф. Федорова спросить: «Что же такое промышленность?» На это он и отвечает в рассматриваемой статье, частично повторяя в ней соображения, высказанные им более подробно в первой работе, посвященной выставке 1889 года.

Выставка 1889 г. по мысли Н. Ф. Федорова, является особенно примечательным фактом потому, что в ней полностью отразилось столетнее господство буржуазии. Первый вопрос, который он ставит по поводу ее, формулируется так: чем же должна быть выставка подводная итоги XIX веку? Ответ на него необходимо получить хотя бы уже потому, что к началу XX века «XIX век, отрекся от веры в небесное царство, от Града Божия, от казалия, можно сказать, от надежды и на земное счастье, от веры в царство земное, в град человеческий (пессимизм)». А такое двойное отречение, двойной отказ от всех чаяний, выдвигавшихся на заре естествознания на историческую арену нового класса буржуазии, позволяет говорить, что выставка,

подводящая итоги XIX-му веку «должна быть критикою, а не панегириком его». Это отречение и отказ должны быть поняты и должно быть выяснено то начало, которое заменило и веру в Град Божий, и надежду на осуществление земного царства. По словам Н. Ф. Федорова все последующие выставки будут выражать уже вырождение и вымирание буржуазии, «а потому выставке 1889 года, которая есть лишь непосредственное и бессознательное выражение духа времени, — т. е. господствующего класса, — нужно обратиться из временного в постоянный памятник буржуазной эпохи, в музей, как сознательное воспроизведение отходящего времени, — такое воспроизведение, из которого можно было бы понять, кому и чему служило третье сословие».

Это предложение превратить периодическую выставку в музей, по которому можно было бы судить в будущем о буржуазной эпохе, обуславливает две стороны дальнейшего изложения. Вся рассматриваемая нами статья, таким образом, разделяется на две части: с одной стороны на определение и характеристику того импульса, на котором держится буржуазный строй и с другой — на проект выставки-музея, которая должна составить постоянный памятник буржуазной эпохи.

Что касается первой задачи, то «запад слишком хитер», чтобы откровенно сказать о том, во имя чего и для чего он существует. Раскрытие и прямая формулировка принципа современной хозяйственной деятельности не в интересах строя, все основания которого держатся на взаимных внутренних противоречиях и противоборствах. Строй, который утверждает о себе, что он существует, ради материального и нравственного (!) благополучия большинства («большинство» прибавлено для того, чтобы придать некоторое нравственное значение промышленности, не сказано «всех» — из боязни впасть в утопию), не может, сам явно выразить и указать, то начало, которому он служит и тот идеал, которым он живет и движется. Естественно поэтому, что такого рода разоблачение оказалось возможным для более простой и менее промышленной страны, где промышленность есть лишь результат поздней сравнительно прививки. По словам Н. Ф. Федорова сделано это было русскими:

«Наша местная всероссийская мануфактурно-художественная выставка 1862 года была близка к истине, она почти открыла кому служило и служит то общество, выражением, которого была всемирная выставка 1889 года, она открыла это, поставив при

самом входе на выставку изображение женщины, (или лучше — дамы, барыни, гетеры, — будет ли это наследница Евы, Елены, Пандоры, Европы, Аспазии...) в наряде, поднесенном ей промышленностью всей России из материй признанных вероятно; наилучшими из всех, представленных на выставку, — изображение женщины, созерцающей себя в зеркале и, кажется, сознающей свое центральное положение в мире (конечно, европейском только) сознающей себя причиной цивилизации и культуры».

Таким образом, обнаруживается то, что лежит в основе современного строя и становится ясным, что «вся культура есть культ того идола, который поставлен был при входе». Такая характеристика, данная Н. Ф. Федоровым вопросу об основе нашей современной хозяйственной жизни, рассматривающего ее, как продукт гипертрофированного, вследствие не надлежащего направления всей жизни, и доведенного до высокого напряжения полового влечения, выдвигает вопрос о роли и значении этой потребности хозяйственной жизни и в экономическом строительстве. Из двух двигателей человеческой жизни, которыми являются, по словам Шиллера, голод и любовь, наш автор подчеркивает, что любовь и любовь половая (похоть), является тем фактором, который приводит к построению современного общества и создаваемого им строя. Таким образом, говоря о построении музея, долженствующего быть памятником протекшего столетия, музея столетнего господства буржуазии, он говорит о том, что в основу его должна быть положена книга или литература возможно полно выражающая существо этой эпохи, связанной с культом женщины. Такою книгой является энциклопедия, «которая прежде чем, «сделаться книгой», была остроумным, банкетным разговором, была «проектом промышленного государства, т. е. земного счастья, проектом царства женщин, и создавалась под влиянием женщин».

Но, если такова основа, таков проект, то самый музей третьего сословия должен быть возможно полным изображением и истолкованием этого царства женщин, их господства, «господства не тяжелого, но губительного». При этом самое изображение должно быть наглядным, ибо будущие поколения, которые должны будут знакомиться с подобным музеем окажутся не в силах понять многое, что им будет показано и представлено. Поэтому такой музей нельзя строить в форме склада и магазина, как сейчас постро-

ются выставки. Он должен быть построен так, чтобы все предметы, которые будут там выставлены, были показаны исполняющими свое назначение; они должны быть представлены «влияющими на человека, подчиняющими его себе, держащими его в вечном детстве, несовершеннолетия, расслабляющими его тело, уродующими его душу».

Такое расположение должно выдвинуть в центр рассмотрения изображение того явления в жизни буржуазии, в котором наиболее отчетливо обнаруживается и раскрывается все то, для чего весь этот строй существует, цель и конец всего хозяйственно-производственного процесса, цель и конец, которые одновременно являются началом, побуждающим к деятельности, началом, приводящим в движение всю сложную машину современного капиталистического строя. Таким моментом является для буржуазного общества бал, собрание (ассамблея) лиц, принадлежащих к правящему классу или связанных с ним.

«А с а м б л е я — б а л, как введение, приготовление к брачному пиру, — со всею их обстановкою, есть произведение промышленности, ее цвет, корни которого кроются в глубоких рудниках и шахтах — это всемирная промышленность в ее потреблении». Этот потребительный момент тем более характерен, что в нем проявляется и осуществляется основное искусство созданное эпохой. «Это высшее, основное европейское искусство есть искусство одеваться — искусство половой борьбы, полового подбора, которое и создало промышленное государство».

В противоположность Греции, где центром жизни, ее вершиною и целью было: «искусство эллинское, парнасское, или олимпийское, гимнастическое (безодежное, нагое)», для буржуазной Европы искусство одеваться и тем самым скрывать и укрывать особенности и дефекты своего тела является завершением и смыслом всего производственного процесса, при чем этот процесс не только захватывает все существо, но и переносится на вещи. «Греки дорожили красотой тела, а европейцы дорожат красотой одежды; наши выставки заменили греческие игры, но только ассамблеи и балы служат поприщем для высшего проявления искусства одеваться».

При этом одеванье в буржуазном обществе распространяется на все: одеваются не только люди, но и предметы: книги (в роскошные переплеты), мебель (обойное дело), посуда (раскраска)

и так далее. И в этом виде и с этим качеством одетости, по мысли Н. Ф. Федорова, все соответственные предметы должны быть представлены в действии и потреблении, составляя отделы музея. На ассамблею — бал не ходят, а ездят, и собрание экипажей, столь же прекрасных, как игрушки, у помещения, где происходит бал, должно составить экипажный отдел выставки. Остальные отделы должны быть построены по тому же принципу.

Таким должен быть изображен центр выставки-музея, — бал-ассамблея, являющаяся поприщем полового подбора, где совершенствуется и достигает своих пределов умение одеваться, соответствующее оперению в царстве животных и где женщина, пользуясь всеми «произведениями фабрик и заводов для соблазна мужчин, заставляет и сих последних пользоваться произведениями тех же фабрик и заводов, чтобы, в свою очередь путем соперничества друг с другом, действовать на нее, на женщину».

Все это, конечно, ведет к торжеству женщины и поражению мужчины и, в качестве своего следствия, влечет за собой изнеживание и вымирание. Усматривая высшее счастье в сближении полов, буржуазный строй совершенно отделяет его от рождения, т. е. признает брак союзом для наслаждения, наслаждения, боящегося смерти и уверяющего ради самоуспокоения, что смерти нет. Таким образом «ассамблеи — костюмами, своею женеподобною наружностью, романтической литературой, эротической поэзией, танцами, з н а н и е м и в с е м и и с к у с с т в а м и, прилагаемыми к ассамблейному делу — возбуждают половые страсти, приводят к преждевременной зрелости, к истощению».

Но, если таков центр и вершина, завершительно-потребительный момент буржуазного общества, то какова же его основа, база и окружение? На это Н. Ф. Федоров отвечает, помещая под ассамблеей изображение фабрики и завода, что даст по его мысли изображение «всей индустрии в ее производстве и добывании». Таким образом, нижний этаж выставочного здания, поставленный под ассамблею, занимает четвертое сословие, пролетариат, и тем самым ассамблея, являющаяся пиром третьего сословия, оказывается пиром над вулканом. «В таком положении четвертого и третьего сословий выражается взаимное их отношение» и нижний этаж — надземная фабрика и подземная шахта грозят лирующей верхушке постоянными беспокойствами, стачками и восстаниями. «Этих изображений, замечает Н. Ф. Федоров, и

нет, обыкновенно на выставках, хотя копи составляют основу, корень, глубочайший фундамент промышленных государств, — но основу вулканическую, а потому изображение этой основы, в связи со всем остальным, дало бы надлежащее представление о всей непрочности современных государств».

Но фабрикой и заводом не ограничивается характеристика буржуазного строя. По словам Н. Ф. Федорова, «фабрики, подчиняясь женщинам, имеют и у себя рабов». Это — науки и искусства, науки в лице их представителей и учреждений, которые обслуживают производство со всех сторон. Нет отрасли знания, которая не была бы привлечена к выполнению этого рода работы. На первом месте по степени своей полезности ставятся общества естествознания, но «фабрика заставляет даже археологов извлекать из старых рукописей и памятников орнаменты, которые и употребляются так же, как орудия полового подбора».

Но все это подчиненные и второстепенные с точки зрения господствующего строя учреждения. В царстве женщин академии и университеты равно, как и другие учреждения, связанные с наукой, не могут быть поставлены на одном уровне, с ассамблеей или в одном ряду с фабрикой. Им место на заднем дворе, ниже первой и сзади последней. Любопытно отметить ту градацию, которую стремится установить рассматриваемый нами автор в среде наук и искусств, представленных на подобного рода выставке-музее:

«Самую нижнюю и заднюю часть займут чистые, т. е. не прикладные науки; ближе к фабрике станут прикладные науки; а самое высшее место на заднем дворе наук и искусств должно быть отведено опере и балету... Самое последнее место (в этом царстве) занимают музеи, которым... остается быть лишь собранием ветоши».

Указывая на то, что этот род деятельности собирание и хранение ветоши представляется анахронизмом нашему веку, где живое дело и высшее искусство сводится к тому, чтобы одеваться в тряпки, Н. Ф. Федоров замечает — «как не сказать нынешнему поколению: не гордись, тряпка, — завтра будешь ветошкой». Действительно, и деятели революции 1789 года уже поглашены кладбищем, а весь период с 1789 по 1889 год уже стал достоянием истории и сдан в архив, а изучение и сохранение памяти о нем стало делом музея. Эта гибель и смерть заставляет его поставить вопрос о роли погребального искусства в буржуазном строе.

Место ему он отводит при самом выходе с выставки. «Если женщине дано место при входе на выставку, то почему бы обществу похоронных процессий, не отвести место при выходе, и притом тотчас за медицинским и хирургическим отделами, указывающими на вечность болезни и смерти, что по учению прогресса считается явлением естественным, неизбежным, нормальным?»

В этом современном искусстве достигает крайних пределов стремление всего строя к фальсификации и извращению естества. Оно пытается, «самой смерти придать образ жизни, обманывая не только обоняние, но пытается обмануть и зрение, подкрашиванием и подбеливанием мертвеца, стараясь представить его не только живым, но и цветущим.»

Но, если такова организация современного общества на его вершине, в его командующем слое, то каково же место, занимаемое в нем другими общественными группами? Таких групп, существующих наряду с третьим сословием, Н. Ф. Федоров насчитывает две: это — четвертое сословие, пролетариат, фабрично-заводские, промышленные рабочие, и жители села — крестьянство — пятое сословие, если не считать промежуточного ученого сословия — интеллигенции.

Четвертое сословие в выставочном здании занимает нижний этаж, находится под ассамблеею и является взрывчатой вулканической силой, лежащей в подпочве всего торгово-промышленного строя. Но определения взаимоотношения путем такого расположения помещений между четвертым и третьим сословием недостаточно для того, чтобы судить о характере самого четвертого сословия. В капиталистическом строе оно тянется за третьим, поэтому то при этом порядке оказывается, что «ассамблея для третьего сословия то же, что для четвертого трактир и дом проституции».

Этой формулой определяет Н. Ф. Федоров взаимоотношение между обоими названными общественными группами. В ней с одной стороны указывается то конечное место, где находят себе лучшие устремления четвертого сословия, а с другой — подчеркивается, что это является не чем-либо внешним, а органически присущим буржуазному порядку, где социальные верхи подают пример низам и увлекая, побуждают их к подражанию себе в самом основном и главном стремлении. Но четвертое сословие всецело зависит от наличия фабричного производства, а рост последнего, открытие каждой новой фабрики, что, конечно,

одобряется обществом в целом, влечет за собой автоматический рост пьянства, и разврата, что доказывается статистикой. Конечно, такое расширение производства одобряется и правительством, ограждающим интересы правящего сословия, причем это правительство, учитывая все результаты этого расширения, не преминет обычно: «усилить полицию, увеличить мирный состав войск, не оставит без увеличения и судебные трибуналы», и, с помощью статистики, точно определит необходимую степень увеличения всего этого.

При таком положении естественным становится то распределение мест в нижнем этаже выставочного здания (под ассамблеей), которое рисует Н. Ф. Федоров. Центральное место здесь будет принадлежать фабрике и заводу с их придатками: трактиром и публичным домом. Фасад этого помещения должен быть представлен магазином, где товар выставляется, показывается лицом, а фабрика с ее дополнениями должна представлять изнанку, тыльную сторону этой постройки.

При этом среди построек, характеризующих третье и четвертое сословия в том же здании или среди той же группы зданий помешаются университет и концентрируются ученые, художественные и учебные заведения. Все учреждения эти должны быть сосредоточены на задворках центральных сооружений капиталистического строя. Их положением должно быть обозначено место в этом строе «ученого сословия», т. е. интеллигенции, той группы, которая оказывается занимающей какое-то промежуточное место между обоими основными группами: торгово-промышленным классом и фабричным пролетариатом. Ниже мы приводим в выдержке исчерпывающую характеристику этого слоя, от которой трудно что либо убавить.

«Ученое сословие, — деля барыши с третьим сословием, т. е. участвуя в обращении принадлежащих к четвертому сословию фабричных рабочих, — в машины, в клапаны, — так сказать, обезглавливая их на все шесть дней недели, — показывает вид, будто принимает горячее участие в рабочих и в сельской день занимает их популярными чтениями, т. е. как бы возвращает им на этот день голову, которая для рабочих, таким образом, то же, что шляпа, которую надевают по праздникам. Участвуя в действительном порабощении, в действительном обезглавливании людей четвертого сословия, ученые дают им мнимое поддельное популярное просвещение, вместо действительного

участия в познании, и, вместе с тем освобождают от предрасудков, т. е. от религии, заменяя авторитет духовенства своим собственным. Те же ученые, которые не успели еще войти в долю с третьим сословием, те стараются вооружить «четвертое сословие против третьего».

Роль ученого сословия в капиталистическом строе, с точки зрения Н. Ф. Федорова, тем возмутительнее, что оно есть та сила, единственная сила, которая могла бы при правильном понимании своего значения направить общественную жизнь по другому руслу. Занявшись исследованием коренных причин, ведущих мир к розни и гнету, оно могло бы разрешить все мучащие человечество вопросы, тогда как в настоящее время члены этого сословия, в руках которого находится все разумение, не только не выполняют своего долга, «но в угоду женской прихоти, создав и поддерживая мануфактуру, этот корень неродственности, изобретают все новые и новые средства ее, т. е. изобретают орудия истребления для защиты порожденной женской прихотью мануфактуры». (Фил. Общ. Дела т. I, стр. 6).

Все разделение общества на противоборствующие классы, согласно мысли Н. Ф. Федорова, являются не чем иным, как результатом разделения его на людей мысли и людей дела, на ученых и неученых. «Это разделение составляет самое великое бедствие, несравненно большее, чем распадение на богатых и бедных», причем разрешение вопроса об этом втором распадении всецело зависит от разрешения первого. А устранение его зависит не от распространения популярного образования, а только от участия в знании и участия всеобщего. Доколе не будет участия в знании всех, — до тех пор «чистая наука останется равнодушною к борьбе, к истреблению, а прикладная не перестанет помогать ему, помогать и прямо — изобретением орудий истребления, и косвенно, придавая соблазнительную наружность вещам, предметам потребления».

Возвращаясь к выставке и заканчивая описание центрального здания проектируемой выставки, где объединены ассамблея — фабрика со своими придатками и учреждениями, связанными с наукой и искусством, мы услышим, что «описанная группа зданий будет служить выражением «политико-экономической мудрости посада, эксплуатирующего село». Против этих зданий, как отражение их в другой сфере отношений, должны быть воздвигнуты иные постройки,

являющиеся необходимым дополнением к первой группе. Сюда должны быть вынесены, казармы, полицейские части, будки, суд, тюрьмы и т. под. здания, являющиеся «выражением политико-юридической мудрости посада». Здесь будут, таким образом, представлены все учреждения, помогающие «торгово-промышленному классу совокупно с рабочим классом в эксплуатации села или пятого сословия, потому что город относится к селу, как хищник, или как плотоядное к травоядному».

Таков современный город, как нечто целое, где сосредоточена вся жизнь правящего класса и обслуживающих его групп населения. Характеристика его должна быть дополнена описанием тех взаимоотношений, которые развиваются в городской среде не только между отдельными группами, но и между всем городом и отдельным лицом. Душу этого города составляет: «прогресс промышленно-торговый, постоянно усиливающий внутреннюю борьбу» и «прогресс полицейско-судебных учреждений, обязанных сдерживать борьбу», предупреждать столкновения путем постоянного наблюдения, путем наказания тех, «которые выходят за пределы личной свободы, допускаемой законом».

Таким образом, надзор, кара, страх наказаний, пресечений и предупреждений и, как символ всего этого, острог и тюрьма «где собраны всевозможные орудия наказаний» — такими чертами должна быть представлена внутренность современного города. Извне же такой город будет изображен крепостью «представляющей все усовершенствования в наступательных и оборонительных орудиях войны — это прогресс военный». Но этот военный прогресс является только внешним и искаженным. Индустриализм внутри и милитаризм вне не обеспечивают прочности промышленно-торгового государства, которому грозят не только внутренние взрывы. «Милитаризм на подкладке индустриализма оказывается бессильным для защиты: оружие улучшается, а войско ухудшается... население становится интернациональным, земля для такого населения не прах предков, а богатство, только не ему, большинству, принадлежащее». Это положение чревато всяческими поражениями и верная действительности выставка должна показать, как оружие, приготовленное промышленной страной для своей защиты, обращается против нее же и «оказывается приготовленным на свое поражение и погибель». Такое соотношение между внутренностью и внешностью ведет к тому, что

выставка с одной стороны «показывает богатство, как приманку, а с другой стороны показывает оружие, которым это богатство будет отнято». Так Н. Ф. Федоров оценивает выставку 1867 года, где Франция показывала свои богатства, даже стремясь показать их больше, чем их было. Это была одна из приманок, возбуждавших аппетит Германии «и особенно Пруссии, которая в 1866 г. показала свою силу».

Выставка 1889 года должна таким же образом показать, что пять миллионов контрибуции для Франции ничего не значат и она может уплатить какую угодно новую контрибуцию. Но такое демонстрирование своих богатств, и связанные с ним провоцируемые войны, ведет не только в внешним международным столкновениям. «Аппетит к богатствам», таким образом, побужден не только в Германии, но и в самой Франции. «Четвертое сословие самой Франции увидало богатства третьего сословия и быть может в конференции по рабочему вопросу, «собранный императором Вильгельмом, можно видеть начало союза между Германией и четвертым сословием самой Франции».

Таков строй, представленный выставкой 1889 года, заключающий в себе отрицание цели и смысла жизни, нарушение и отрицание всех 10 заповедей, а первой и пятой в особенности, строй, который в качестве единой религии признает мамонизм («религия американцев — этих истинных представителей нашего века»), где Вандербильты и Ротшильды единственные святые. В этом строе мы наблюдаем три вида прогресса: военного, юридического и индустриально-экономического, причем последний, влекущий за собой внутреннюю войну, являясь, т. е., гражданским милитаризмом, представляет зло еще больше чем, милитаризм международный. Но результат этого тройного милитаризма в том, что он превращает человечество в то состояние, когда каждый каждому волк. «Самое же величайшее проклятие, зло это наше постоянное сторожевое положение, страх или опасение покушений на плоды наших личных трудов, на наши личные права, — этот наш внутренний душевный милитаризм, это первая заповедь лацизма, светского катехизиса, на котором только и может держаться социализм. Этот внутренний милитаризм вызывает также необходимость и постоянного высшего надзора».

Таким образом, все построения Н. Ф. Федорова заостряются в трех положениях, которые связаны со всей системой его уче-

ний. Современные разделения в среде человечества он сводит не к экономическому, а к интеллектуальному фактору. Классовое, сословное и всякое другое расслоение не есть перичное и самостоятельное явление, а лишь результат предшествующего ему разделения человечества на людей мысли и дела. Расчленение, родственной первоначально среды на группы, занятые исключительно проективно-организационной и символической деятельностью с одной стороны, а с другой — оставление за большинством только исполнительно трудовых деятельностей и напряжений влечет за собой все дальнейшие общественные дробления, наслаивающиеся на это основное.

Нашей современностью выдвинут на очередь вопрос социальный, вопрос о бедности и богатстве, но это вопрос второстепенный, симптом некоторого более глубокого разделения, а потому лечение его не ведет к цели и вне излечения человечества от основных противоречий невозможно достичь сколько-нибудь удовлетворительного разрешения социального вопроса. Современный город, современное государство и общество являются крайним, и, если не последним осуществлением, то ближайшим этапом к такому осуществлению этого последнего разделения. Построенное по образу организма капиталистическое общество, хищнически-паразитарное по своей природе, замкнуто в круге безвыходных противоречий, угрожающих ему и извне и изнутри. Гнет и рознь, характерные черты его, с течением времени, не только не смягчаются, но принимают все новые и новые формы. Конечное завершительное устремление всего этого строя есть смерть и сам он представляется самому себе на своей социальной вершине и в качестве осуществляемого идеала: брачным торжеством и пиршеством, праздником непрерывным и вечным, постоянной ярмаркой и развлечением, но в то же время извне все это является пиром смерти, непрекращаемой борьбой и схваткой противоборствующих, неразумно-влекущихся к столкновению слепых стихий, укорененных в среде самого человечества.

Строй этот в двух направлениях несет и осуществляет собой смерть. Своей жестокой эксплуатацией природы он истощает ее относительно небольшие ресурсы, приводит к расстройству организм и без того падающего мира, добавляя к стихийным противоборствам слепой и умершвляющей природы, не получающей от человека руководства, еще и внутри человеческую борьбу и разлад. При этом смерть от истощения природы и самоубийствен-

ная борьба в человечестве — таковы итоги этого строя, который, если не сам доведет мир до подобного конца, то только потому, что ему самому предстоит пасть раньше в силу борьбы внешней и внутренней, борьбы безнадежной для него уже потому, что, будучи паразитарно-хищническим по своей природе, он должен будет отступить перед строем определенно и принципиально хищническим.

Наконец, жизненным импульсом, вызывающим к существованию весь этот строй, движущим его и характеризующим его в основных устремлениях, является не какая-либо сознательная задача, поставленная человечеству кем-либо или осознанная им самим, а стихийное стремление к наслаждению, выражающемуся в элементарном половом удовлетворении. Женщина и провоцируемая ею раздраженная половая сила мужской половины человечества является тем импульсом, который создает этот строй, изнеживающий и развращающий человечество, ведущий его к вырождению и вымиранию. Новая заповедь прелюбодеяния (проституция), заповедь полового удовлетворения, как основного метода обеспечивающего жизнь и здоровье молодого поколения, ведет к заповеди нерождения и Франция на себе показывает результаты проведения в жизнь этого закона. Рознь, смерть и похоть таковы — основа, венец и путь, которыми движется, держится и завершается современный капиталистический строй.

Вся система учений Н. Ф. Федорова исходит из стремления к пересозданию этого строя, к восстановлению в человечестве родства и единства, осуществляемого по образу совершеннейшего соединения, в котором нет ни розни, ни гнета. Не касаясь тех частных вопросов, которые он поднимает в своих статьях, посвященных выставке 1889 года, — чем заменить эту выставку, — а именно, вопроса о музее, как противоположном выставке учреждении, осуществляющем в себе восстановление и сохранение, воскрешение прошлого, не останавливаясь на вопросе о том, каково значение французской выставки для России, нам надлежит указать лишь, по возможности кратко, какие принципы конкретно противопоставляет рассматриваемый нами автор тем началам, на которых зиждется современный ему и нам строй.

По основной мысли Н. Ф. Федорова, разделение человечества не может быть преодолено вне упразднения деления человечества на ученых и неученых, вне уничтожения коренного распада: сознанья и дела, мысли и труда. Это положение связано не с обыч-

ным представлением о всеобщем образовании или обучении и о приобщении всего человечества к грамотности или к популярному знанию. Об'единение такое может быть достигнуто не путем принижения и приспособления знания или более широкого его распространения, а исключительно путем поднятия всего человечества на вершины исследования и науки. «Все должны быть познающими и всё предметом познания» — таков выдвигаемый Н. Ф. Федоровым лозунг. Об'единение человечества в труде познания и исследования мыслится им не в форме выработки и воспитания кадра специалистов, бедующих человечество к тем или иным, хотя бы и высоким целям, а сначала в форме всеобщей трудовой повинности исследования и изучения, а затем управления и преобразования стихийных сил, бушующих во внешнем природном мире, в современной социальной среде и в слепом неуправляемом разумом организме самого человека. Всеобщий труд познания, непрерывный, преобразовательный, воссоздающий труд противопоставляется здесь «шестнадцати часовой праздности социалистов» и не только шестнадцати-часовой, а «двадцати-трех часовой, если будут осуществлены все социалистические планы в этой области». Труд познания противопоставляется им бессознательное использование дарового и выдвигается лозунг, согласно которому в жизни человечества ничего не должно быть дарового, а все должно быть трудовым, благоприобретенным. Это «ничего» понимается Н. Ф. Федоровым в самом широком смысле этого слова: не должно быть ни одного процесса и акта ни в самом человеке, ни в обществе, ни во внешней природе, которые осуществлялись бы вне познания и сознания человека. По самой природе своей человек есть осуществитель разума и регулятор стихийных сил в мире.

Борьбе в современном строе и, как конечному завершению ее, смерти, Н. Ф. Федоров противопоставляет жизнь и ее осуществление. Вопросу социальному «о бедности и богатстве» противопоставляется вопрос естественный: «вопрос жизни и смерти». С разрешением этого первичного вопроса, вторичный и производный разрешится автоматически, ибо он есть лишь симптом, второстепенное явление, лежащее на периферии и зависящее от более глубоких и подпочвенных причин. Естественным и существенным является найти и дать ответ на вопрос: почему живущее умирает? С разрешением его решится и все остальное. Ре-

шение же это может быть осуществлено только на почве соединения ученого сословия, современных людей мысли, с пятым сословием (крестьянством) сословием непосредственного производства, с той социальной группой, которая в наибольшей степени заинтересована в решении вопроса о жизни. Союз интеллигенции и крестьянства, союз не словесный, а деловой и трудовой, направленный на познание и управление умерщвляющих сил природы, от которых непосредственно зависит жизнь земледельца, этот союз представляется Н. Ф. Федорову во много раз естественнее, чем союз ученых с буржуазией или с пролетариатом, которые самой стеной города отгорожены от внешней природы и тем поставлены в условия, делающие их неспособными понять все значение и всю глубину вопроса о жизни и смерти. Для города смерть представляется случайным явлением, изредка среди торговой сутолоки привлекающим его внимание и самые мертвецы его, выгнанные за пределы, на окраины не напоминают горожанину о той связи, которая существует между смертью и всякого рода стихийным внеразумным процессом.

Поэтому то легче в среде селян выяснить, понять и поставить вопрос о жизни и смерти, легче можно заменить строительство соблазнительных «мануфактурных игрушек», познанием слепой умерщвляющей силы природы и управлением ее, при том таким управлением, при котором обеспечивалась бы самая жизнь, заменяя на этом пути городскую паразитарно-хищническую утилизацию и эксплуатацию природы регуляцией всех естественных природных процессов сознательными, протекающими под контролем человеческого разума действиями и мировыми, хоровыми, согласованными, постройительно-творческими деятельностями.

Господство женщины, вожделеющей на гипертрофированном половом влечении горожанина, освобожденного от познавательного преобразовательного труда, и в свою очередь создающее современный строй и влекущее эффеминацию человечества, таким образом, должно направиться в другую сторону. Опознанная и регулируемая половая сила человечества вместо стихийного рассеивания и связанного с ним истощения и вымирания должна превращаться в высшие энергии человека, направленные на познание мира, управление ими и воссоздание всего утраченного. При этом женщина, нынешний центр устремления городского человечества, должна стать тем, что она есть по самому существу: «дочерью человеческою», заботящейся и поддерживающей жизнь

отцов, укрепляющей, восстанавливающей изначальное родство человечества и вдохновляющей живущие поколения в общем деле всего человечества, в деле имманентного восстановления его целостности, нарушенной слепыми силами природы.

Существенно то, что все эти построения Н. Ф. Федорова не являются продуктом какой-либо мистической или метафизической системы, отвлеченным и отрешенным построением, не имеющим жизненных корней и не представляются туманным идеалом, который будет выполняться и осуществляться далекими будущими поколениями. Все это — практические построения, которые он стремится связать с каждым встречающимся на его пути жизненным событием. Лучшей характеристикой отношения его ко всем вопросам, связанным с представлением о недостижимых идеалах являются сказанные им слова относительно мировоззрения и мирозерцания, необходимость и наличность которых считалась в его время (конец XIX века) необходимым признаком каждого культурного человека. «Мир дан не на погляденье и не на созерцанье», говорил он, проповедуя общее дело объединенного человечества и отвергая толстовское «неделание». Он строил практическую систему, а не высказывал только свои теоретические взгляды, созерцания и постиженья.

До сего времени, если не считать ближайших его последователей: В. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона, о Н. Ф. Федорове и его учении писали преимущественно философы и богословы, поэтому останавливавшиеся преимущественно на богословских и философских сторонах его построений, но и они признают, как это было упомянуто выше в лице Н. А. Бердяева,* что «для Федорова философия не есть пассивное отражение мира, а есть один из путей активного его преобразования. Созерцательная метафизика ему совершенно чужда».

Н. А. Сетницкий

* Ср. выше цитированное соч. «Смысл Творчества» стр. 336.

ИЗ ПЕРЕПИСКИ Н. Ф. ФЕДОРОВА С В. А. КОЖЕВНИКОВЫМ

О Туркестане

Печатаемые три письма Н. Ф. Федорова о Туркестане относятся к числу материалов, подготовлявшихся к печати покойными ныне В. А. Кожевниковым и Н. П. Петерсоном в качестве третьего тома «Философии Общего Дела». Этот третий том, где должна была быть собрана переписка Николая Федоровича и разные материалы, не попавшие в первые два тома, был почти подготовлен к печати в 1916 году, но в это время не мог быть напечатан в связи с падением валюты и денежными затруднениями занятого этим делом В. А. Кожевникова. Последовавшая за этим смерть обоих редакторов «Философии Общего Дела» (Кожевников — в 1917 г. 3 июля, а Петерсон — в 1919 г., 4 марта н. ст.), задержала публикацию литературного наследства Н. Ф. Федорова и только теперь начинают просачиваться в печать отдельные обрывки из того, что должно было увидеть свет еще десять лет тому назад...

Публикуемые письма относятся к 1899 году, когда Николай Федорович, по настоянию своих друзей, делал ряд попыток продвинуть в умы современников свои идеи в периодической прессе и совместно с Петерсоном и Кожевниковым готовил к печати одновременно несколько статей, а также работал над систематизацией материалов, впоследствии вошедших в I-й том «Философии Общего Дела». Эта работа проводилась им совместно с Н. П. Петерсоном, у которого Н. Ф. Федоров проводил обыкновенно летние вакационные месяцы и с которым работал все свободное время, причем Петерсон выполнял весьма часто работу секретаря Николая Федоровича. В этом 1899 году Н. П. Петерсон был переведен по своей службе в качестве члена Окружного Суда в г. Асхабад, куда в конце лета приехал к нему Николай Федорович. Печатаемые письма представляют интерес не только, как впечатления весьма вдумчивого наблюдателя, попавшего в новую для него страну. Они своим содержанием входят, как составная часть, в исторические концепции Н. Ф. Федорова и с этой именно точки зрения должны оцениваться. Построения Николая Федоровича в этой области еще не имеют своего исследователя и еще не

привлекли к себе достаточно серьезного внимания. В то же время проблема Востока и Запада и отношения к ним России, концепция задач и целей России, выполняемых ею в процессе ее истории, поставлены Николаем Федоровичем Федоровым с необычайной отчетливостью и если в свое время они не привлекли достаточного внимания, то сейчас можно думать, что это время настало и всякий, кто пробует теперь писать по этому вопросу, должен считаться с точками зрения, выдвинутыми автором «Философии Общего Дела».

«S»

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Александрович.

Посылая Вам «Введение», я полагал, что Вы присоедините его к оставленной у Вас статье «О всемирной выставке». Напечатанное отдельно, Введение представлялось бы нелепой выходкой. Статья же «О всемирной выставке», к коей можно бы присоединить заметку «О местных школах», была бы не только уместна, но даже и необходима после вставки в статью о храмах обыденных нескольких слов о школах-храмах, если, конечно, смысл этих последних показан. Школы-храмы, создаваемые сынами человеческими, означают примирение знания с верою или верностью и любовью к Богу отцов, т. е., если вера есть осуществление чаемого, то знание будет средством, неопровержения сомнений как теперь, а средством осуществления самым делом чаемого. Предмет же чаемого указан в Символе Веры.

Школы-выставки, как создаваемые сынами, забывшими отцов, должны указать и показать, что нет иного блага, кроме производимого фабрикою. Эти то блага будут показаны в школах, выставках для образования отождествляемого с расширением потребностей, признаваемых в школах-храмах соблазнами. И на местной выставке при школе можно поставить, с соответствующею обстановкою, манекен девицы на самом видном месте, одетой в те материи (гниль), которые вырабатывались фабрикантами для соблазна крестьянских баб, словом, разодетой в пух и прах. Фабриканты, конечно, весьма охотно снабдят образцами на платья кукол для школ выставок. Когда проект повсеместного устройства таких школ, которым нужно представить на Парижскую выставку будет осуществлен, тогда уже нельзя будет сказать (Вестн. Европы №2 стр. 735-я): «Крестьянские потребности крайне ограничены, обстановка жалка. Духовный мир узок и беден», как говорит это бесстыдный Головачев, хорошо зная, что этот духовный мир и совсем исчезнет (как его уже нет и у Головачева, если не считать

уничтожение всего вне фабричного за широту воззрений). Духовный мир, конечно, исчезнет, когда эти дети, согласно с Головачевым, будут думать, что умеренность есть добродетель баранов, а забудут, что неумеренность есть добродетель свиней. Школы Выставки именно назначены для сманивания населения в города, на фабрики. В видах пояснения выставки нужно осмеять привязанность к праху отцов. Сказать что-нибудь вроде «глупой луны на глупом небосклоне», тем, которые еще видят в небе Бога и души отцов.

Ваше обещание приехать весною очень меня обрадовало, но до весны так долго...

Янчуку не отдавать, а только показать или дать только для прочтения. Редакция Туркестанских Ведомостей не высылала ни одного экземпляра, хотя послано на 50 коп.

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Александрович. Я очень опасаясь, что ничего не сумею сказать для Вас любопытного о Туркестане, об этой в высшей степени, впрочем, замечательной стране, замечательной своей пустынностью, требующей наибольшей (наверху, карандашем: «высшей») деятельности от человека. — Красноводск служит достойным входом в безводный Туркестан. Этот красивый водородный город не имеет, оказывается, своей воды, а пользуется привозною, цена которой, как я слышал, доходит иногда до 50-и копеек и даже, будто бы, до рубля за ведро. Есть в Красноводске «опреснитель» но вода этого опреснителя имеет, говорят, очень неприятный вкус. Туркестан, после всего, что я видел, читал и слышал об нем, представляется мне в виде высокой паримиды, сложенной из черепов и поставленной под безоблачным небом среди безводной песчаной пустыни. Такое изображение символа смерти, умерщвления и безжизненной пустыни могло бы служить даже гербом Туркестана. В этом гербе была бы вся и география и история Турана,*) указывающая не на прошедшее только, но и на будущее, т. е. на то, что должно бы быть, ибо нигде так не очевидна необходимость обращения орудий истребления от бездождия и безводия, как в этой центральной на всем земном шаре пустыне. В Закаспийской области, равняющейся по величине Франции, более $\frac{1}{3}$ занимает необработанная земля (пустыня) и лишь $\frac{1}{3}$ обработанной, причем еще вместе с горами, почти лишенными всякой растительности. Чтобы обратить внимание людей науки на эту пустыню, которая, как говорят, более и более разрастается и грозит поглотить всю Россию, была составлена Записка, в которой указывалось на необходимость сделать Туркестан, а именно Самарканд, местом будущего С'езда Естествоиспытателей и врачей, а также

*) Построенные нами в Туркестане скудельные (т. е. из глины) города, очевидно не долговечны, что-то вроде миража (марева) в пустыне. Н. Ф. Ф.

и археологического С'езда. Самарканд же лежит у подножья Памира,**) столько же важного в естественном, как и в историко-археологическом отношении.

Записка эта была представлена Вице-Президенту Археологического Кружка в Ташкенте, Николаю Петровичу Остроумову, и принята им, повидимому, очень благосклонно, хотя в этой записке то, что многие считают фантастичным не отсутствует. В столице Тимура пробыл только день, потому буду говорить не о том, что видел, а о том, что по краткости времени не мог видеть и что Вы рассмотрите поподробнее, если будете в Туркестане. В 10-ти верстах на юг от Самарканда находятся развалины Кяф и р-Коль, последней крепости христиан в Туркестане, — тут то бы и следовало быть русскому Самарканду. Недалеко от этих развалин находится пещера — Кяф и р-моль (могила неверных), т. е. христиан. Это та пещера, в которой исполнители воли Тимура задушили дымом последние остатки несториан — читателей пророка Ионы и ап. Фомы. Несториане в настоящее время присоединяются к православию, потому, кажется, следовало бы у этой пещеры поставить Новопечерский монастырь-памятник и сделать его лаврою всего Туркестана, назначить день памяти этих мучеников, сделать его местным или даже всероссийским праздником. В русском Самарканде, за именем пругих святых, чтут мифическую могилу Даньяра, т. е. пророка Даниила. — По восточному обычаю, заменяющему там поклон, прижимаю руку к сердцу, находя, что таким знаком лучше можно выразить приязнь, благодарность, с коими и остаюсь Н. Федоров.

8 сентября 1899. Прилагаю 1-ый лист к статье «О храмах обыденных».

15 сентября 1899 г.

Дорогой и глубокоуважаемый Владимир Александрович. Спешу дать ответ на ваш вопрос о выписках из статьи о храмах обыденных. Чем более будет этих выписок сделано Вами, тем лучше. Если вся эта статья вошла в Ваше сочинение, то было бы очень хорошо, и, конечно в дословных выражениях, если эти выражения точны, и в измененных, если они не очень точны и ясны в статье о храмах обыденных. Прилагаю при сем три листа продолжения статьи «О храмах обыденных» и два письма, которые вошли в статью, а в Вашем экземпляре их нет. Эти письма на белом не переписаны, потому, что спешили отправкою, согласно Вашему желанию. Можно сказать кое-что и о храмах туркестанских. Создание каменных храмов в Туркестане так же требовало соединения множества человеческих сил, как у нас строение дере-

**) Запрос же о Памире был сделан к X-му археологическому С'езду, на то и было указано в записке. Н. Ф. Ф.

вянных храмов в один день. Обыденный храм — торжество над временем. Каменный храм Туркестана, воздвигнутый в лишенной камня местности торжество над пространством и тем большее, чем дальше место застройки от места добывания камня. Добровольное у нас, здесь заменялось принудительным. Легенда приписывает построение огромных мечетей-памятников эмирам султанам, употребляющим свои громадные полчища на эти постройки, расставляя их от мест каменоломен до места сооружения этих храмов.

* * *

В № 33 газеты «Неделя» напечатано письмо из Рима под заглавием: «Уничтожение града». Листок с этой статейкой прислал Е. Л. Марков из Воронежа в Асхабад Ник. Пав. Петерсону с надписью над заметкой о граде «Прямо таки Ваши чаяния». По поводу письма из Рима составлена была небольшая записка и препровождена к Евгению Львовичу*) с просьбою переслать ее, если он найдет это возможным, в редакцию «Неделя», коей он кажется состоит сотрудником. — Записка начинается словами, взятыми из лекции Наццари, отставного офицера, читанной им пред многочисленной публикою. «Если бы», сказал бывший офицер — «пушки были направлены вместо груди людей на тучи, несущие разорение бедным крестьянам, то это было более достойно человеческого а***)». Сказав верно, высказав истину, как говорится в записке, он не остался верен этой мысли, а тотчас же изменил. Вместо того, чтобы говорить об обращении орудий истребления, огненного боя, в руках войск находящегося, в орудия спасения, хотя бы от града лишь, он заговорил о другой артиллерии, заводимой сельскими хозяевами. «Неделя», говоря о лекции Наццари думает, ознакомить Россию с совершенно в ней будто-бы неизвестным вопросом. Записка же, приводя выписки из газет и журналов, доказывает, что не только этот вопрос известен, но даже имеет с одной стороны ожесточенных противников (архиеп. Амвросий***), а с другой возведен даже в теорию в общий вопрос об отношении разумных существ к слепой безчувственной природе не как двух сил от века существующих (как Ормузд и Ариман, белбог и чернбог), а как временное лишь

*) Е. Л. Марков, воронежский помещик отец известного г. Маркова II-го. S.

***) Лекция читана в Фраскати. Любопытно бы знать, что скажет либеральный Папа по поводу пушек, направленных на тучи. Найдет ли он, подобно Амвросию Харьковскому, в пушечной салютации небу оскорбление Божеству. Н. Ф. Ф.

****) Высказавшийся в проповеди о противоградовой пальбе в тучи, как об действии нечестивом. Н. Ф. Ф.

раздвоение силы, которая делается тем более слепая, чем больше воздействует разумная. Россия, как продолжательница Ирана, делаясь орудием Безусловного Существа, т. е. делаясь христианскою, объединив всех, устраняет обусловленное бездействием разумной силы зло, т. е. смерть и восстанавливает благо, т. е. жизнь. Впрочем, в самой записке не говорится ни об Иране и Туране, ни об Ормузде и Аримане, а говорится о высшей нравственности, в которой добро не обуславливается существованием зла и не обречена она как нынешняя мораль, делать добро, не искореняя никогда зла. В «Записке» это изложено полное, а потому и яснее. Приготовлено письмо к Вам, в котором излагается программа наиболее плодотворного путешествия по Туркестану и будет вскоре послано к Вам... Пожелав всякого блага, остаюсь преданный Вам Н. Федоров. 15 сентября 1899 г.

*У подошвы Параномиза, на рубеже Ирана и Турана.
19 сентября 1899 г.*

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Александрович. До сих пор все путешественники, приезжавшие сюда, были или специалисты, или же люди, мало понимавшие всемирно историческое значение той страны, куда приезжали. Чувству их ничего не говорили, ничего священного не представляли ни Памир, ни Иран, ни Туран; они, эти путешественники, ничем, можно сказать, не отличаются от живущих здесь русских приказчиков, чиновников, офицеров, людей, конечно, очень либеральных, но совершенно чуждых истории страны, имеющей мировое значение, и потому их несколько не поражает в стране Заратуштры, Джемшиды, Афросиабов, Гистаслов, Искандер-Душаха, Тимура, — название улиц именами Пушкина, Белинского, Добролюбова, Салтыкова-Щедрина, этих карликов перед такими исполинами. — Новая, секулярная Русь не может понять величия Ирана и Турана, она не чувствует пульса исторической жизни, который бьется в этой стране. Равным по значению этому пункту можно признать только лишь Китайское побережье Великого океана, где Россия, сойдясь с Китаем, встретила соединенными силами Запада, встретила с передовым его (Запада) отрядом (Англией) еще ранее на Памире, также Русско-Китайском. В этих двух пунктах, можно сказать, наиболее бьется в настоящее время пульс истории, здесь решаются коренные, основные вопросы жизни рода человеческого, кроющиеся под политическими. Еще вопрос, который из этих пунктов важнее, еще вопрос — китайское ли дело служить диверсиею, отвлекающею от индийского или индийское отвлекает от дела китайского. Во всяком случае нельзя же не признать, что в этих пунктах встретились, наконец два обходных движения, сухопутное и морское. Внутренний смысл этих движений и нужно понять. — Вам предстоит завидная роль — первому взглянуть на эту страну, на это, по Вашему выражению, сердце мира, не

с приказчицко-либеральной, а всемирно-исторической, с нравственно-религиозной точки зрения.

Туркестан был местом борьбы севера с югом, Турана с Ираном, землевладельца с кочевником, ближнего Востока с дальним, и это тогда еще, когда не было не только дальнего Запада, но и ближний едва зарождался; это — доисторическое еще время, или эпоха, если история начинается борьбой Востока с Западом, тогда на историческую сцену выступают страны приморские, а потом океанические; но это история лишь океаническая, односторонне принимаемая за всемирную. Есть и другая история, которая начинается борьбой Ирана с Тураном, — это история континентальная, и только встреча сил океанической и континентальной делает историю истинно всемирной.

Но что такое Туркестан или Туран и где его границы? А также и что такое Иран? Не всегда Туркестан был станом турок, был он станом и монголов, принадлежал китайцам, был буддийским, крестьянским, потом магометанским, прежде чем стал русским или зендо-славянским; не всегда он был пустынным, даже и тогда, когда владел им Иран, враг пустынь и безжизненности. И этот Туран, как Западный — ныне русский, так и Восточный, китайский составляет лишь центральную часть полосы пустынь и степей, которая тянется от Западного Океана до Восточного через весь старый Памирский материк. Если пустынность есть существенное свойство Туркестана в физическом отношении, то трудно определить физическую границу Турана, как к Югу, так и к Северу, потому что пустыня распространяется все дальше и дальше, и к северу и к югу, как и Памир поднимается все выше и выше, становясь все холоднее и холоднее. Итак, Туркестан нужно признать пустынею, которая образовалась там, где два северных материка спаялись и образовалась страна наиболее, с одной стороны отделенная от океана, а с другой закрытая высокими горами от теплого и открытая к студеному морю, — страна, откуда пустыня и бесплодие распространяется во все страны. Если же пустынность есть существенное свойство Турана и если верна пословица, сказанная о турках: «где ступит Османова нога, там не растет трава», в том случае название его Туркестаном, станом турок, совершенно верно, причем северною границею тюркского племени нельзя поставить ни Урал, ни даже Волгу и Оку. Точно так же нужно признать близким к истине и отождествление пустыни с фаталистическим Исламом, а в таком случае и восточная граница Туркестана отодвигается все на восток, и Туркестан теснит, а может быть, и вытесняет китайцев. Итак, союзником пустыни является Ислам, как религия и турецкое племя, как воспитанник пустыни и фаталистического Ислама слепой силе и не воспрещает отдаваться слепым влечениям (газават и многоженство). Если же действительная победа над язычеством выражается не в разрушении или истреблении идолов, а в управлении всеми силами, которые олицетворялись в

языческих богах, то и Ислам вместе со своим носителем, турецким племенем, может быть побежден лишь в той пустыне, которая его породила, а пустыня может быть побеждена лишь низведением на нее вод с неба, обращением пустыни в поле, ниву, в чем и должна заключаться задача северного преемника Ирана, но для этого ему необходим союз с Западом, с двумя Британиями, а между тем Запад в борьбе Ирана с Тураном был всегда союзником Турана, как в древнем, так и в новом мире. Благодаря этому союзу, погиб древний Иран, но если с помощью этого союза, будет побежден и новый Иран, обзываемый Западом Тураном, тогда Запад увидит у себя настоящих туранцев, как это и предсказывал в известной картине (желтая опасность) Черный царь (Германский Император) до своего еще путешествия на восток. Низведение воды с неба, победа над грозною силою есть победа разумного существа над слепой безчувственной силой, победа Ормузда над Ариманом, Белбога над черным Богом, Белого царя (Ахпадишаха) над черным царем (кара падишахом), христианства над антихристианством, победа добра над злом, т. е. Ирана над Тураном. Иран и Туран это не символы добра и зла, а синоним, и не в отвлеченном или произвольном смысле, а в конкретном, связанном со всею историею мира, где добро есть жизнь, а зло есть смерть; торжество добра над злом есть победа жизни над смертью, возвращение жизни, воскресение, так, что Туран совпадает с антихристианством, а Иран с христианством, с истинным, активным христианством. Черный пророк Черного царя, союзника трехсот миллионов мусульман, т. е. Турана, этот черный пророк (Ницше) и есть анти-Заратуштра, лже Заратуштра, который не может не признать в строителях пирамид и столбов из черепов «с в е р х ч е л о в е к о в», стоявших за пределами добра и осуществляющих идеал зла.

Вся ли земля (небесное тело) станет покорной слепой силе, станет Тураном, т. е. пустынею, кладбищем, бесцельно носящимся среди бесчисленных миров, разумом неуправляемых, и потому к падению, к гибели идущих? Или же вся земля станет Ираном, раем, эдемом? Но последнее возможно лишь тогда, когда разумная, чувствующая сила на земле, прах отцов носящей, делаясь орудием Бога света и добра, возвратит праху (отцов) сознание и жизнь, чтобы населить воскрешенными поколениями разумных, чувствующих существ бесчисленные миры, разумных существ не имеющие, и тем спасти их от падения и гибели. Параломиз, стоящий между Ираном и Тураном, и предлагает этот вопрос, — чем же будет земля, Ираном или Тураном? Туран — мир, т. е. борьба, или иго (гнет). Иран же не может быть миром, пока Туран вооружен, пока Туран есть мир, а не мир. Иран может быть миром лишь в мысли или в проекте обращения невежественного Турана и злоупотребляющего знанием, т. е. нечестивого Запада к исполнению путем познания долга благочестия. Как ни обширен, как ни могуч злой Туран в его союзе с Западом, признавшим себя

орудием слепой силы природы, но Иран, как орудие Бога света может и должен стать безграничным, всемогущим, потому что сила Турана — в розни и бездействии разумной силы (Ирана).

Но чтобы проникнуться надлежащим чувством в стране у подошвы — перед лицом Памира, недостаточно прокатиться по железной дороге, в вагонах с буферами, кафе-шантанами*) и т. п., а необходимо совершить и не путешествие даже, а паломничество, потому, что после Палестины нет более священного места, как Памир. Поэтому, если вы приедете в Асхабад, то, чтобы поездка Ваша была плодотворна, надо будет пробыть здесь несколько дней, минимум три дня, потому что отсюда необходимо устроить хотя небольшую поездку, не в вагоне, а на корабле пустыни и на ишаках, взяв и ишаки, если возможно, знающего и по русски. Лучше всего эту поездку предпринять в Анау, где находятся развалины древней большой мечети, не уступающей Самаркандским. До Анау не более десяти верст и это первая железнодорожная станция на пути в Самарканд. Без такой поездки верного представления о Туране составить нельзя: расстояние здесь небольшое, но достаточное для того, чтобы здешний край предстал таким, каким он был задолго до магометанства, в самой глубокой древности. Верблюды для поездки следует взять не такого, какие больше всего встречаются в Асхабаде, и какими они вероятно не были в древние времена, а такого, какого мы видели в Ташкенте. Асхабадский верблюд имеет жалкий вид, а ташкентский величавый. Дорога идет при подошве Копет-Дога, древнего Паропамиза, на самой границе Турана и Ирана. К сожалению, мы не знаем как называется он в Зенда-Весте, если есть там название этого хребта, здесь и справиться об этом нет возможности, а в Москве Вы можете узнать это у Риттера: Иранский мир (по-русски Иран), у Дармстеттера, новое издание Зенда-Веста. Эти горы видны и из вагона, а караванный путь идет еще ближе к подошве, и вы увидите еще ясней эти черные хребты, причудливые, как мечты: по крайней мере они нам такими кажутся, не видавшим никаких других гор. Здесь почти самый южный пункт наших владений, здесь в июне тени в полдень можно сказать совсем не бывает, даже самые высокие деревья не дают ее, потому что солнце кажется почти в зените, ночью же при ясном небе (а не ясным мы его еще не видали), сидя на верблюде, можно наблюдать неизвестное на севере явление, захождение Большой Медведицы, хотя еще и неполное. Поездку нужно устроить так, чтобы она часть дня заняла и часть ночи; нужно обставить это путешествие вполне по восточному на верблюде с барабаном, с погонщиком в costume, который он не менял со времен Авраама, а может быть и со вре-

*) Кафе-шантанов в поездках еще нет, но господствующие ныне либеральные приказчики не замедлят, конечно, устроить их так, что едущий в таком поезде даже и в глубь Азии будет чувствовать себя точно в Париже. И. Ф. Ф.

мен Адама, и притом так, чтобы это путешествие напоминало и как бы переносило нас в библейские и в добиблейские времена. Близость железной дороги, нового способа передвижения, только усилит впечатление от старого. Железная и караванная дорога!.. Сколько тысячелетий лежат между этими, идущими дорогами!.. Звон цилиндрического колокола на шею верблюда и пронзительный свисток паровоза в этой пустыне! Но, чтобы получить общее впечатление в таком путешествии, необходимо предварительное детальное изучение. В первый день Вашего пребывания в Асхабаде предполагается осмотр нового русского Асхабада, этого восемнадцатилетнего молодого человека, построенного из бренин, вернее из пыли, ибо пыль здесь строительный материал, пятая стихия, можно сказать. Может быть, Вам не придется видеть, в таком случае мы скажем Вам, как легко был воздвигнут этот скудельный город: на самой улице, с пылью по колена, наливается вода, делается вроде теста, прибавляется мелкой рубленой соломы, и строительный материал для простейших простенок готов. Не все однако постройки так воздвигнуты, менее простые сложены из кирпича сырца, обожженного туркестанским солнцем, а иные и на фундаментах из камня, который во множестве разбросан между горами и городом, кирпич, обожженный не солнцем, а огнем, употребляется только для облицовки, для украшения, как что-то ценное. В городе, говорят, два сада и парк, на самом же деле он весь стоит в саду, древние греки называли бы его Пантикапеею. Улицы имеют тенденциозные названия и народ их не знает. Постройки так однообразны и улицы так похожи одна на другую, что по виду трудно узнать, где находишься и т. д. и т. п. Асхабад старых городов русских не напоминает: церквей на такой город мало, всего четыре, считая с армянской и кладбищенской, пятая строится. На главной площади, справедливо названной Скобелевской, собор одноглавый с пятиглавой колокольней, что нам нигде не приходилось видеть. Асхабад имеет музей, два памятника, третий строится... Впрочем, всего описать нельзя, пришлось бы для этого «Киев продать на бумагу, Чернигов на чернила», приезжайте и сами увидите. — На другой день Вашего пребывания утром предполагается экскурсия к горам и в аулы: это тоже путешествие в древнюю, в ветхозаветную историю. Вечером в тот же день прогулка по трехверстной аллее в Кеши, в растительный питомник, где можно будет ознакомиться с флорой степей; там Вы увидите и с а к с а у л (или сазак), почти безлистный, с а з е н, что-то вроде нашей березы с светлорозовой корой и с корнями в несколько сажен длины: кустарники ч е р к е с и к а н д ы ш, маленький б у р д ж а к, травы — э р к е н - с е л и м и у р к а ч и - с е л и м, лучшие кормовые растения... Такие питомники существуют почти во всех построенных русскими городами: этим, как будто, хотят указать, что в противоположность туркам, где ступит русского нога, там растут лес и трава, хотят доказать, что мы не поляне только, но и древяне. — Продолжение проекта

Вашего пребывания в Асхабаде и путешествия от Красноводска до Самарканда, у подошвы Памира, будет в следующем письме. Будем ждать Вашей статьи об обыденных храмах, о которых было говорено в прошлом письме, в ответ на Ваше желание сделать выписки из известной рукописи, что было бы очень и очень желательно. В этом же письме писали Вам и о том, что послано Маркову, а затем была послана в Ташкент к Остроумову статья под заглавием — «Так называемые Каменные бабы, как первый надгробный памятник» с теми статьями, которые были напечатаны о Каменных бабах в газете «Дон», Вам известными. В Туркестане, где так часто встречаются выражения — Баба-Гамбер, Имам-баба по отношению — к кладбищам, как их названия, мы убедились, что нужно читать, или произносить, не каменная баба, т. е. по русски, а баба, по туркестански, что значит не женщина, а отец и писать следует не каменья, а каменные бабы.

(Подписи на этом письме)

Аскакал (белобородый) так назвал себя Николай Федорович и Караскакал (чернобородый) Петерсон.

О Г Л А В Л Е Н И Е

| | Стр. |
|--|------|
| От редакции | 5 |
| Сморя Марины Цветаевой | 7 |
| Новогоднее Марины Цветаевой | 14 |
| Четыре стихотворения М. Струве | 20 |
| Бику Алексея Ремизова | 26 |
| Расея Алексея Ремизова | 35 |
| Русская религиозная мысль и революция Н. А. Бердяева | 40 |
| От редакции (по поводу двух последующих статей и письма А. З. Штейнберга) | 63 |
| Россия и Евреи Л. П. Карсавина | 65 |
| Ответ Л. П. Карсавину А. З. Штейнберга | 87 |
| Достоевский и Еврейство А. З. Штейнберга | 94 |
| Две оперы Стравинского Артура Лурье | 109 |
| Письма в Россию П. П. Сувчинского | 127 |
| Социальная база русской литературы С. Я. Эфрона | 135 |
| Годовщины Кн. Д. Святополк-Мирского ... | 140 |
| «1905 год» Бориса Пастернака кн. Д. Святополк- Мирского | 150 |
| Библиография | 155 |

М А Т Е Р И А Л Ы :

| | |
|--|-----|
| Капиталистический строй в изображении Н. Ф. Федорова Н. А. Сетницкого | 259 |
| Из переписки Н. Ф. Федорова с В. А. Кожевниковым | 278 |

НОВАЯ КНИГА
МАРИНЫ ЦВЕТАЕВОЙ
ПОСЛЕ РОССИИ
СТИХИ 1922 — 1925

ограниченное число экземпляров (не более ста) этого издания, нумерованных и подписанных автором, будет отпечатано на роскошной бумаге и в продажу не поступит. Цена нумерованного экземпляра по подписке 100 франков.

I. E. Poutermann, % Édition de la Pleiade
2, rue Huyghens — Paris (XIV^e)

Алексей Ремизов

Взвихренная Русь

Издательство Таир

О Л Я

Издательство Вол

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1928 г.
НА ЕДИНСТВЕННЫЙ БОЛЬШОЙ ЕЖЕМЕСЯЧНЫЙ ЖУРНАЛ
ПОЛИТИКИ И КУЛЬТУРЫ

ВОЛЯ РОССИИ

выходящий под редакцией

**В. И. Лебедева, М. Д. Слонима, Е. А. Сталинского,
В. В. Сухомлина.**

Журнал выходит толстыми книжками в 200 страниц. Каждый номер содержит в себе: рассказы, повести, стихотворения, переводы выдающихся произведений западно-европейской литературы, статьи по истории литературы, по вопросам культуры, искусства, политики, экономики, общественности и международной жизни, статьи иностранных авторов по вопросам международной политики, систематические обзоры жизни советской России, корреспонденции из России, воспоминания, исторические материалы и документы, жизнь славянства, литературные критики и отзывы, обзоры новых книг и журналов, рецензии и библиографию.

«Воля России» отличается на всякое значительное событие в области политики и культуры. «Воля России» затрагивает почти все проблемы современной жизни. «Воля России» насчитывает в рядах своих сотрудников около 500 человек, из которых многие носят общеизвестные в Европе имена.

На страницах «Воли России» до сих пор помещались следующие авторы:

Аполлинэр Г., Бальмонт К., Бласко-Ибаньес, Бенеш Э., Белый А. Булгаков В., Вандервельде Э., Вильдрак Ш., Волошин М., Дюгамель Ж., Замятин Е., Зайцев Б., Зензинов В., Жордания Н., Катский К., Кочаровский К., Кускова Е., Керенский А., Леонов Л., Ляцкий Е. Масарик Т., Макдональд Р., Минор О., Муратов П., Олар А., Осоргин М., Овсяннико-Куликовский Д., Пастернак Б., Пильняк Б., Пешехонов А., Ремизов А., Рендель П., Роллан Р., Святополк-Мирский, Тома А., Тодоров К., Туган-Барановский М., Франс А., Ходасевич В., Цветаева М., Чапек К., Чернов В., Шкловский В., Эррио Э., Юшкевич С., и др.

Кроме того «Воля России» широко предоставила свои страницы молодым талантливым писателям, живущим в эмиграции. Кто интересуется творчеством молодой эмиграции, пусть читает «Волю России».

ВЫШЕЛ И ПОСТУПИЛ В ПРОДАЖУ

ДВОЙНОЙ НОМЕР XI-XII

(Ноябрь-Декабрь 1927 г.)

Содержание:

МАРИНА ЦВЕТАЕВА. — Октябрь в вагоне. (Записи тех дней)
АЛЕКСЕЙ РЕМИЗОВ. — Чудо о Василии.
А. НЕСМЕЛОВ. — За 800 верст.
ГАЙТО ГАЗДАНОВ. — Общество восьмерки пик.
К. БАЛЬМОНТ. — Цыганская скрипка.

ГЛЕБ ГОНЦОВ. — Снова по родной земле. (Записки нелегального)
С. СУМСКИЙ. — Суд над Петлюрой и Шварцбардом.
МАРК СЛОНИМ — Десять лет русской литературы.
Д. СЕЛИВАНОВ. — Русская наука в СССР.
И. ЦЕРЕТТЕЛИ. — Основной вопрос нашей тактики.
В. АРХАНГЕЛЬСКИЙ. — Церковная смута.
В. СУХОМЛИН. — Русская революция и Европа.
Е. СТАЛИНСКИЙ. — Юбилей и оппозиция.
М. КРОЛЛ. — Китайский кризис.
Р. СВЕНТОРЖЕЦКИЙ. — Правительственный эксперимент в Финляндии.
М. СЛОНИМ. — Федор Сологуб.

Большие отделы: «Славянский обзор», «Иностранцы о России», «Международная жизнь», «Книжные новости», «Обзор журналов» «Отзывы о книгах» и «Библиография».

Подписная плата: во всех странах Европы 6 долл. в год, в Америке и Китае — 10 долл. с пересылкой. Цена № — 50 центов.

Адрес редакции и конторы:

«Volja Rossii» Uhelny trh. 1, Prague, Tchecoslovaquie.

Адрес парижского отделения:

«Volja Rossii» 32, rue de Ménilmontant, Paris (20^e).

Генеральные представительства:

Во Франции, Германии, Бельгии, Польше и лимитр. странах,
Librairie Povolozky, 13, Rue Bonaparte, Paris.

В Америке — А. Chernoff, Book Store, 227, East 14-th str. New-York.

В Китае: — Д. Pozdniakow. P. O. Box 263. Harbin.

Новые книги Евразийского К-ва:

Евразийский Временник кн. 5.

Евразийская Хроника № 9.

Л. П. КАРСАВИН

Церковь, личность и государство.

Кн. Н. С. ТРУБЕЦКОЙ.

К проблеме русского самопознания.

Н. Н. АЛЕКСЕЕВ

На путях к будущей России.

Советский строй и его политический верх.

ЕВРАЗИЙСКОЕ КНИГОИЗДАТЕЛЬСТВО

1) Кн. Н. С. Трубецкой. Европа и Человечество. Изд. 1920 г. (распродано).

2) Исход к Востоку. — Предчувствия и Свершения. Утверждение Евразийцев (распродано).

3) На путях. — Утверждение Евразийцев. Книга вторая. *Содержание:* П. Савицкий — Два Мира. А. Карташев — «Реформа, реформация и исполнение Церкви». П. Сувчинский — «Вечный Устой»; «Знамение былого» (О Лескове); «Типы творчества» (памяти Блока). Кн. Н. С. Трубецкой — «Религии Индии и Христианство». Г. В. Флоровский — «О патриотизме праведном и греховном». Кн. Н. С. Трубецкой — «Русская проблема». П. М. Бицилли — «Восток и Запад в истории Старого Света». П. Савицкий — «Степь и Оседлость». Изд. 1922 года. 356 стр. 0.60

4) Евразийский Временник. Книга третья. *Содержание:* П. Савицкий — «Плюданство идеи». Кн. Н. С. Трубецкой — «У дверей (Реакция? Революция?)». П. Сувчинский — «К преодолению революции». Н. Арсеньев — «Новые Камни». М. Шахматов — «Подвиг власти». П. Сувчинский — «Изюбытие русской религиозности». Кн. Н. Трубецкой — «Вавилонская башня и смешение языков». П. Савицкий — «Производительные силы России». Я. Садовский — «Оппонентам евразийства». Изд. 1923 года. 174 0.70

5) Евразийский Временник. Книга четвертая. *Содержание:* А. Савицкий — «Евразийство». П. Сувчинский — «Идеи и методы». Кн. Н. Трубецкой — «Мы и другие». Л. Карсавин — «Уроки отреченной веры». В. Ильин — «Столб злобы богопротивной». В. Сеземан — «Сократ и проблема самоознания». М. Шахматов — «Государство правды». В. Ильин — «К взаимоотношению права и нравственности». Г. Вернадский — «Два подвига Св. Александра Невского». Кн. Д. Святополк-Мирский. — «О московской литературе и протопопе Аввакуме». Кн. Н. Трубецкой — «О туранском элементе в русской культуре». Я. Садовский — «Изъ дневника Евразийца». П. Савицкий — «Хозяин и Хозяйство». Изд. 1925 года. 455 стр. 1.25

6) Евразийский Временник. Книга пятая. *Содержание:* П. Сувчинский — «К познанию современности». Л. Карсавин — «Феноменология революции». В. Никитин — «Иран, Туран и Россия». С. Пущкарев — «Россия и Европа в историческом прошлом». Г. Вернадский — «Монгольское иго в русской истории». Кн. Н. Трубецкой — «К украинской проблеме». Л. Карсавин — «Основы политики». Н. Алексеев — «Советский федерализм». С. Франк — «Собственность и социализм». П. Савицкий — «К вопросу о государственном и частном начале промышленности». Изд. 1927 года. Стр. 304 1.25

7) Евразийская Хроника № 6. — *Содержание:* Е. Р. — «Письмо из России»; «Переписка с Азиатом В. Ивановым (автором Мы)». Л. Карсавин — «Младороссы». Текущее. — Евразийцы в Бельгии. П. Савицкий — «К вопросу об экономической доктрине евразийства». — Библиография. Изд. 1926 г. стр. 50 0.25

8) Евразийская Хроника № 7. — *Содержание:* Стрельцов — Письмо из России. Б. Ширьев — «Национальное государство на территории Евразии». П. Сувчинский — «О ликвидации и наследии социализма». А. — «События в Китае». — Текущее. — Библиография. Изд. 1927 г. Стр. 63 0.25

9) Евразийская Хроника № 8. — *Содержание:* Кн. Н. Трубецкой — «О государственном строе и форме правления». П. Савицкий — «О внепартийности». В. Ильин — «Об евразийском патриотизме». В. Никитин. — «Ю Азия». В. Т. — «Понятие Евразии по антропологическому признаку». Кн. К. Чхеидзе — «Лига Наций

и государства материки». Н. Алексеев — «Народное право и задачи нашей правовой политики». — Текущее. — Библиография. Изд. 1927 года. Стр. 90 0.25

10) Евразийская Хроника № 9. — Содержание: Формулировка 1927 года. Записка по военному вопросу. Записка о суде. П. Сувчинский — «Монархия или сильная власть». Кн. Н. Трубецкой — «Общевропейский национализм». Л. Карсавин — «Армия и революция». В. Никитин — «Ритмы Евразии». Вл. Иванов — «В защиту аналогий». — Обзоры — Библиография. Изд. 1927 г. 0.25

1) Россия и Латинство. Сборник статей. — Содержание: П. Савицкий — «Россия и Латинство». П. Сувчинский — «Страсти и опасность». П. Бицилли — «Католичество и Римская Церковь». Г. Вернадский — «Соединение церквей в исторической действительности». Кн. Н. Трубецкой — «Соблазны Единения». А. Карташев — «Пути Единения». Г. Флоровский — «Два Залета». В. Ильин — «К проблеме литургии в Православии и Католицизме». Изд. 1923 г. Стр. 219 0.50

12) П. Савицкий — Географические особенности России. Часть I. — Растительность и почва. Изд. 1927 г. 177 стр. + карта + таблица 1.50

13) Г. Вернадский «Начертание русской истории». — Часть I. Изд. 1927 г. Стр. 264 + карта. 1.50

14) С. Франк «Религия и Наука». Издание 1925 года. 24 стр. 0.25

15) Л. Карсавин. «О сомнении, науке и вере» Три беседы. Изд. 1925 года. Стр. 32 0.25

16) А. Хомяков. «О Церкви» (С примечаниями и предисловием Л. Карсавина) Изд. 1926 г. стр. 89 0.45

17) Л. Карсавин. «Церковь, личность и государство». Изд. 1927 года. Стр. 30 0.10

18) И. Р. «Наследие Чингис-Хана». Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока. Изд. 1925 г. Стр. 60 0.45

19) Евразийство. «Опыт систематического изложения». Изд. 1926 г. Стр. 74 0.25

20) С. Франк. «Основы марксизма». Изд. 1926 года. 50 стр. 0.25

21) Комплектование Красной армии. Изд. 1926 года. Стр. 78 0.45

22) П. Савицкий. «Россия особый географический мир». Изд. 1927 года. 68 стр. 0.35

23) Н. Алексеев. «На путях к будущей России». Советский строй и его политические возможности. Изд. 1927 г. Стр. 76 0.45

24) Кн. Н. Трубецкой. «К проблеме русского самопознания». Изд. 1927 г. Стр. 94 и прил. 0.45

25) Н. Алексеев. «Собственность и социализм (находится в печати).

26) С. Франк. «О природе душевной жизни» (Критика материализма и обзор новейших течений психологии). (Готовится к печати).

27) Н. Алексеев. «Теория Государства». (Готовится к печати).

АДРЕС ГЛАВНОГО СКЛАДА :

FRANCE. Clamart (Seine), 4, rue Brissard

Под редакцией
Кн. Д. П. Святополк-
Мирского, П. П. Сув-
чинского и С. Я. Эфрона

ВЕРСТЫ

При ближайшем участии
Льва Шестова, Але-
ксея Ремизова и Ма-
рины Цветаевой

Содержание № 1.

Сергея Есенина: Четыре стихотворения. — *Марины Цветаевой*: Поэма горы. — *Бориса Пастернака*: «Потемкин» (из книги «1905 год»). — *Ильи Сельвинского*: Казачья походная. Цыганская. Цыганский вальс на гитаре. — *Частушки*. — *Алексея Ремизова*: Из книги «Николай Чудотворец». Россия. — *И. Бабеля*: История моей голубятни. — *Артема Веселого*: Вольница. — *Алексея Ремизова*: «Воистину». (Памяти В. В. Розанова). — *Льва Шестова*: Невестыные Рѣчи (по поводу экстазов Плотина). — *Артура Лурье*: Музыка Стравинского. — *П. П. Сувчинского*: Два ренессанса. — *Кн. Д. Святополк-Мирского*: Поэты и Россия. — *Е. Богданова*: Три столицы. — *Кн. Н. С. Трубецкого*: «Хождение Афонасия Никитина», как литературный памятник. — *Р. Пикельного*: На тему: «Искусство и быт». — Отклики русских писателей на резолюцию XIII съезда РКП. — Библиография. — М а т е р и а л ы : **Жизне протопопа Аввакума, им самим написанное.**

Содержание № 2.

Марины Цветаевой: Тезей (трагедия). — *Артема Веселого*: Восстание. — *Ю. Тынянова*: Конец. — *Андрея Белого*: Москва под ударом. — *А. Ремизова*: Россия. Заветы. — *Л. П. Карсакина*: Без догмата. — *Е. Богданова*: Трагедия интеллигенции. — *В. Э. Сеземана*: Искусство и культура. — *Кн. Н. С. Трубецкого*: О метрике частушки. — *Бернарда Грехтейсена*: Парадокс буржуазного мирозерцания. — *Рамона Фернандеза*: Заметки о современной французской литературе. — *Е. М. Форстера*: Современная Английская Литература. — *Кн. Д. Святополк-Мирского*: Веяние смерти в предреволюционной литературе. — Библиография. — М а т е р и а л ы : *П. П. Сувчинского*: По поводу Апокалипсиса нашего времени. — *В. Розанова*: Апокалипсис нашего времени.

ОПЕЧАТКИ

| <i>стр.</i> | <i>строчка</i> | <i>напечатано</i> | <i>следует</i> |
|-------------|----------------|--------------------|--------------------|
| 24 | 1 снизу | октябрь | Октябрь |
| 53 | 17 сверху | С. и К. Трубецкими | С. и Е. Трубецкими |
| 56 | примечание | Стози | Столл |