

А.А. Кара-Мурза

Примирение Русского мира. Возможен ли внутрицивилизационный диалог?*

Проблематика Русского мира стала в последнее время чрезвычайно популярной. «Конгрессы соотечественников», расширение связей с русской диаспорой, пропаганда русского языка в мире – все это, несомненно, важно. Но у понятия «Русский мир» есть и другой смысл – «мир между самими русскими» и – в первую очередь – в самой России.

Речь, разумеется, идет, прежде всего, о «мире» мировоззренческом и идеологическом, о создании хотя бы минимального идейного консенсуса, способного стать фундаментом гражданской нации. Между тем, в России продолжается, выражаясь термином из социальной лингвистики, *«война дискурсов»* – не просто разных, а непримиримых идейно-речевых конструкций, нацеленных не на диалог и постепенную конвергенцию, а на взаимное уничтожение по принципу «победитель получает все».

О российском «тупом упоре»

Известный голландский социальный лингвист Т. ван Дейк (Т. Van Dijk) **показал, что именно в дискурсивных практиках происходит идеологическая социализация людей, формируется их**

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Цивилизационные особенности России и специфика ее модернизаций» (проект № 11-03-00492а).

идентичность. В идеале, в ходе взаимодействия и взаимопроникновения частных дискурсов и основанных на них идентичностей кристаллизуется общегражданский язык, который и конституирует нацию с особой общегражданской национальной идентичностью¹.

Россия на протяжении многих десятков лет являет собой пример принципиально иного рода. Здесь сосуществование различных дискурсов не порождает общегражданский язык, а, напротив, ведет ко все большей идеологической сегментации, оукливанню и герметизации различных «картин мира», их острой конфронтации, и в итоге – к их общей деградации и взаимной аннигиляции. Периоды идейной смуты сменяются периодами репрессивной регламентации и нивелировки как политического языка, так и социальности в целом: высказывать свои собственные мысли становится опасным, «своим» признается тот, кто правильно заучивает и повторяет слова власти.

Исторический опыт свидетельствует о том, что идеологическая «монолитность» в новейшую эпоху не может держаться сколько-нибудь долго: языковой официоз деградирует и разваливается, а в скором времени разваливается и весь социум. Процесс социальной деградации идет именно в такой последовательности: все начинается с идейных сомнений, дискурсивной иронии (вспомним великую роль в нашей истории политических анекдотов), с создания альтернативного языка, – а в скором времени рухнет все идеократическое здание. При этом старые речевые практики и после краха старого режима остаются, продолжают функционировать, пророчат о реванше и т. д. Как результат, мы имеем то, что имеем: отсутствие общегражданского языка ведет к тому, что на развалинах старой советской идентичности у нас и не проросла новая «национальная идея», и не сформировалась общегражданская нация.

Как бы то ни было, история показывает, что поначалу именно в речи и письме происходит столкновение сторонников порядка и сторонников изменений. В иных обстоятельствах это постепенно ведет к созданию динамичного либерально-консервативного соотношения и разумного компромисса «партии порядка» и «партии реформ». В России же подобная межпартийная борьба пока всегда приводила к иному результату: консервативный лагерь у нас выродается в охранителей, а сторонники изменений – в радикалов.

Вспоминаются точные слова П.Б.Струве, сказанные о ситуации в России начала прошлого века: «тупой упор реакции и революции», которые «безнадежно грызут друг друга»².

Возникают закономерные вопросы: почему так происходит в России и почему у некоторых других получилось принципиально иначе? Сошлюсь в связи с этим на хорошо знакомый мне пример Франции, взяв в качестве объекта лишь одну линию напряжения во французской политической культуре, а именно: столкновение двух эмансипаторских дискурсов – демократического и либерального, то, что принято называть «линией Руссо» и «линией Вольтера».

Французский путь к национальному консенсусу

Напомню: при жизни демократ Руссо и либерал Вольтер очень не любили друг друга – сейчас их саркофаги рядом в Пантеоне. Вольтер называл Руссо «вором-вольнодумцем с большой дороги». Младший по возрасту Руссо старался отвечать тем же и понять его можно. Ну как он мог отнестись, например, к такому известному либерально-элитистскому утверждению Вольтера: «Мы – легион доблестных рыцарей, защитников правды, которые допускают в свою среду только хорошо воспитанных людей»³.

В частной переписке Вольтер был еще более откровенным: «Что касается черни (*canaille*), то мне нет до нее дела: она всегда останется чернью. Я возделываю свой сад, но нельзя же в нем обойтись без жаб. Что ж! Они не мешают мне слушать пение соловья» (письмо Д'Аламберу, 1757 г.). Или такая сентенция: «Чернь никогда не руководствуется рассудком, и на нее надо надевать намордник, как на медведей» (письмо Екатерине II, 1771 г.).

Пережив в эпоху якобинства свой апогей, руссоистская идея «коллективной воли народа» (концепция раннедемократическая, но лишенная либеральной составляющей) постепенно окультурилась, все более наполняясь просвещенческим и правовым содержанием. (Попутно добавлю, что, в отличие от Франции, Англия пришла к искомому либерально-демократическому синтезу иным путем: не за счет либерализации демократизма, а наоборот – за счет все большей демократизации аристократического либерализма.)

Поэтому в развитых демократиях мы сегодня имеем принципиально иную картину: особые, «партийные» языки и соответственно разные частные идентичности *не слились*, но сравнительно мирно *сосуществуют*. В той же Франции, за иронической маской либерал-консерваторов Жака Ширака или Николя Саркози с их элитарным снобизмом, проглядывает знаменитый вольтеровский прищур, хотя и явно стилизованный. А в жесткой социальной риторике левых типа Лионеля Жоспена или Сеголен Руаяль слышатся отголоски неистового Жан-Жака Руссо. Однако сегодня оба «языка» (условно «правый» и «левый») сместились к центру, маргинализировав как ультралевую, так и ультраправую риторику.

Но как это получилось, что называется, *технически*? Как произошел переход от эпохи взаимной ненависти Вольтера и Руссо к эпохе, когда острая политико-идеологическая конфронтация, разрешается на конкурентных выборах внутри уважающей единую Конституцию французской нации? Выход был найден, где-то спонтанно, где-то сознательно, в «перекоммутации» частичных (отсюда и слово – «партийных») дискурсов, от нацеленности на конфронтации к поиску относительного согласия.

Можно, конечно, в стиле Мишеля Фуко рассказать про дисциплинирующие («надзирать и наказывать») практики государства, про кодекс Наполеона, про несколько революций, про пять французских республик. Это еще важнее, чем сосредоточиться на роли социальных мыслителей, интеллектуалов вообще. Именно они (об этом написано много умных текстов) провели сначала интеллектуальную деконструкцию партийных дискурсов (если угодно, их «разминирование»), а затем предъявили эти уже разминированные частные «языки» к участию в общенациональном диалоге. Результатом стало, ни много ни мало, рождение общегражданской нации, не лишенной серьезных идентификационных напряжений, но вполне жизнеспособной.

Вот короткий пример такой интеллектуальной цепочки: деконструкция – разминирование – новое конструирование. Кто был главным врагом для Вольтера в строительстве искомой им идеальной Франции? (Замечу, Вольтер хотел реформировать Францию по английским образцам, был французским «западником», прямым учеником Локка и Болингброка, и даже шли разговоры о том, что он якобы «агент влияния», чуть ли не шпион. Правда, разговоры эти

давно стихли.) Главный враг для Вольтера – либерала и просветителя – «фанатизм», а идеал – «веротерпимость». А кто главный враг для демократа Руссо? Это – «праздность», а идеал – «общество равных в труде». Соответственно, либерал-элитист Вольтер причислял Руссо именно к «фанатикам», считая его вожаком непросвещенной толпы. Руссо, в свою очередь, считал Вольтера человеком праздным, а его умствования – таким же занятием (барской причудой), в то время как историю, по его мнению, должен делать народ.

Но постепенно выяснилось, что при всей *персональной* взаимной неприязни фатального *идейного* расхождения между ранним либерализмом и ранним демократизмом нет. Если хорошенько подумать (а это и было сделано несколькими поколениями французских интеллектуалов) идеал труда не противоречит идеалу веротерпимости, а праздность и фанатизм – это действительно две проблемы, равно требующие преодоления силами как либералов, так и демократов. И сегодня французские правые и французские левые обладают хотя и *разными*, но равно *способными к синтезу* «языками» (условно говоря, либерал-консервативным и социал-либеральным) и борются за мозги и голоса хорошо образованного среднего класса, у которого есть реальный выбор.

Русские алгоритмы мировоззренческого размежевания

Можно ли аналогичную философско-дискурсивную работу проделать в России? К сожалению, подобная проблема у нас пока даже не поставлена (предлагаемый текст является едва ли не первой попыткой в этом направлении). У нас до сих пор условные реформаторы и традиционалисты, либералы и консерваторы, западники и самобытники, правые и левые так и не смогли (и редко пытались) хотя бы относительно договориться. В первую очередь, это происходит потому, что в российском контексте не установлен точный диагноз нашей «болезни», т. е. сам *механизм* идейного размежевания и усугубления политико-партийной непримиримости: его причины, алгоритм эволюции и т. д. Представляется, что процесс идейно-политического примирения (не усреднения и нивелировки идей, а именно идейного примирения *разных* позиций) следует начать со следующих констатаций.

Одна из главных проблем русского исторического неустройства – это крайне болезненные отношения консерватизма («традиции») и реформаторства («новации»), их неорганичное сочетание и взаимное отталкивание. В итоге этого взаимодействия консервативная традиционность вырождается в охранительство, а затем в реакцию. Искусственно сдерживаемая новация, в свою очередь, «вырываясь», радикализируется и, отрываясь от национальных корней, также вырождается – в нигилизм и революционаризм. В итоге, в российской истории часто взаимодействуют уже не консерватизм и реформаторство как таковые, а *реакция* и *революция*, т. е. два вида радикализма (условно «справа» и «слева»), которые, переплетаясь, создают то, что я называю в своих работах «негативным синтезом», а П.Н.Милюков еще в 1920-х гг. образно назвал «Азиопой».

Логично предположить, что лекарством от многих отечественных болезней мог бы стать поиск возможностей (интеллектуальных, а затем и практических) гармоничного сочетания консерватизма и реформаторства.

Методологическим подспорьем разрешения дилеммы «традиционный консерватизм или западническое реформаторство?» могла бы стать гениальная формула русского философа И.В.Киреевского о бессмысленности рассуждений на тему, какая из двух тенденций – в пользу «самобытности» или «западничества» – более полезна и имеет больше шансов на реализацию в России. «Сколько бы мы ни желали возвращения Русского или введения Западного быта, – писал Киреевский в знаменитом «Ответе Хомякову» (1839 г.), – но ни того, ни другого исключительно ожидать не можем, а поневоле должны предполагать что-то третье, долженствующее возникнуть из взаимной борьбы двух враждующих начал. Следовательно, и этот вид вопроса – который из двух элементов исключительно полезен теперь? – также предложен неправильно. Не в том дело, который из двух, но в том, какое *оба* они должны получить направление, чтобы действовать благотельно? На что от взаимного их действия должны мы надеяться или чего бояться?»⁴.

Проблема, таким образом, состоит в том, что «самобыничество» и западничество» являются равноположенными и неустраняемыми (имманентными) элементами, конституирующими судьбу России, – как, впрочем, и любого другого культурного со-

общества. Беда, неустройство и смута приходят в Россию тогда, когда вместо позитивного синтеза двух начал происходит синтез негативный. А он неизбежен, когда во взаимодействие вступают не продуктивные элементы культуры, не рафинированные варианты «традиционного» и «инновационного», а варианты деградировавшие и опошленные.

Иначе говоря, проблема неустроенности России (самонепонимания, ненайденности себя ни в себе самой, ни в окружающем мире) состоит по-видимому в том, что очень часто в России взаимодействуют не традиция и новация, а их интеллектуально опошленные суррогаты. «Традиция» в этом случае – не подлинная, а предельно обструганная и, следовательно, обесмысленная Россия, искусственно сконструированная, мифологическая «архаика». А «новация», в свою очередь, оказывается не живой реформой, а скорее радикальным неприятием мифологической архаики и попыткой силой заменить ее новым мифом «модерна». Подобный «негативный синтез» ведет к беспощадному разгрому традиции, а не к ее конструктивной модернизации.

Плодотворную идею о конкретных механизмах порождения этой идейной конфронтации в русской политической культуре высказал в ряде работ межвоенного периода (и прежде всего в знаменитом цикле «Мысли о России») русский мыслитель-эмигрант Ф.А.Степун. Главной причиной подобных коллизий Степун считал перерождение общественных «идей» в «классовые идеологии».

Действительно, плюрализм и конкуренция идей – это неустрашимое свойство любого цивилизованного сообщества, и оно не только не ведет к его деструкции, но, в известном смысле, держит его в тонусе и тем самым укрепляет. Опасен механизм мутации конкурентных *идей* во враждующие *идеологии*, что чаще всего происходит в переходные эпохи. Вот главная мысль Степуна: «Пока классы – держатели старых ценностей, классы – хранители старых форм культуры и восходящие к власти новые классы борются друг с другом лишь за разные воплощения общего им духовного содержания, до тех пор революции, в точном и узком смысле этого слова, быть не может. С момента же, в котором борьба из-за форм культуры накаляется до того, что раскалывается надвое единство национального сознания – революция уже налицо, иногда задолго до баррикад и казней»⁵.

Ф.А.Степун достаточно подробно описал этот процесс мутации российского национального сознания на примере спора отечественных «западников» и «самобытников» – спора сначала конструктивного и плодотворного, но со временем деградировавшего и ставшего губительным для российской культуры: «Славянофилы и западники расходятся в разные стороны. Первые окончательно выходят из рядов оппозиционно настроенной, антиправительственной общественности. Вторые окончательно отрываются от религиозных и национальных корней славянофильского мирозерцания. Результат этого двустороннего отрыва – вырождение обоих лагерей русской общественности. Вырождение свободолюбивого славянофильства Киреевского в сановнически-реакционное славянофильство Победоносцева. Вырождение верующего свободолюбия западника Герцена в лжерелигиозный героизм революционной интеллигенции»⁶.

Если механизмы нарастания идейной конфронтационности в русской политической культуре в целом *теоретически намечены* (помимо Ф.А.Степуна подобная работа в русской эмиграции XX в. проделана такими аналитиками, как Г.П.Федотов, С.О.Португейс, В.В.Вейдле), то встает иной, более практический вопрос: возможно ли *реально предъявить* в русской истории примеры синтетического, условно говоря, либерально-консервативного дискурса и жизненного поведения, снимающего партийно-политические крайности?

Отечественные опыты интеллектуальной диалогичности. Пример первый: Иван Сергеевич Тургенев

Если учесть, что в наибольшей степени подобной конфронтацией была заражена именно сфера политики, то логично предположить, что примеры противоположного свойства (т. е. идейно-политического примирения) могли бы дать иные сферы отечественной культуры – например, *русская классическая литература*, разумеется, те ее сегменты, которые были тесным образом связаны с политической сферой.

О примиряющей роли в этом смысле сочинений А.С.Пушкина – в одно и то же время «Певца Империи» и «Певца Свободы», одновременно почвенника и европеиста (часто литературные тексты

Пушкина носят вполне политологический характер), много написано. Менее известна в этом отношении роль другого классика нашей литературы – И.С.Тургенева.

Как известно, в процессе своего интеллектуального становления И.С.Тургенев испытал, по его собственному признанию, наибольшее влияние двух людей – Т.Н.Грановского и Н.В.Станкевича. Заметим, что обе эти фигуры – сами по себе синтетичны и органичным образом сочетали в себе несомненное западничество с безусловным русским патриотизмом. Этот мировоззренческий синтез почвенности и европеизма в дальнейшем ярко раскрылся в судьбе самого Тургенева, являвшегося не только выдающимся литератором, но и, заметим, автором интереснейших политических проектов центристского толка (наше тургеневедение советского периода предпочитало об этом умалчивать). Приведем несколько характерных примеров.

Зимой 1857–1858 гг. Тургенев жил в Риме: там он закончил повесть «Ася» и начал «Первую любовь» и «Дворянское гнездо». Вместе с этим он был постоянным участником политического кружка, группировавшегося в салоне великой княгини Елены Павловны и сыгравшего большую роль в идейной и кадровой подготовке «великих реформ». Как и его товарищи, Тургенев в Риме жадно следил за событиями в России: его радовали первые шаги нового императора Александра II, но настораживали некоторые моменты общественной жизни. В частности, он заметил попытки отдельных чиновных карьеристов второго ряда, приодевшихся во входящие в моду одежды «либералов», устроить погром русского славянофильства под лозунгами типа: «Хватит! Натерпелись при Николае! Теперь наша взяла!». Что сделал тогда либерал и западник Иван Тургенев? Он разослал в несколько европейских газет статью в защиту русских славянофилов, подчеркнув их бесспорные гражданские достоинства, их роль в деле освобождения России. Западник Тургенев не ошибся в своих друзьях: такие лидеры славянофилов, как Ю.Ф.Самарин или князь В.А.Черкасский сыграли большую роль в подготовке и осуществлении «александровских реформ».

Компромиссный, либерально-консервативный мировоззренческий комплекс окончательно сложился у И.С.Тургенева в 1850–1860 гг. и был впоследствии кратко изложен во «Вступлении» к но-

вому Собранию сочинений. Именно этот небольшой текст, написанный в Баден-Бадене в 1868 г., можно считать подлинным *credo* зрелого Тургенева. Отвечая на распространенные среди русских консерваторов упреки в «непатриотизме», Тургенев написал тогда: «Я не думаю, чтобы мое западничество лишило меня всякого сочувствия к русской жизни, всякого понимания ее особенностей и нужд. “Записки охотника”, эти, в свое время новые, впоследствии далеко опереженные этюды, были написаны мною за границей; некоторые из них – в тяжелые минуты раздумья о том, вернуться ли мне на родину или нет?». «Мне могут возразить, – продолжает заочную полемику с оппонентами Тургенев, – что та частичка русского духа, которая в них (“Записках охотника”. – *А.К.*) замечается, уцелела не по милости моих западных убеждений, но, несмотря на эти убеждения и помимо моей воли. Трудно спорить о подобном предмете; знаю только, что я, конечно, не написал бы “Записок охотника”, если б остался в России»⁷.

Именно на этих общих принципах И.С.Тургенев старался твердо стоять в 1860–1870-е гг., апеллируя одновременно и к русскому обществу, и к правительственным верхам, и к тем из своих друзей (например, А.И.Герцену), которые все больше уходили от здравого конструктивного европеизма в сторону революционного радикализма и возрождаемой на новый манер «русской исключительности».

Поклонник европейского прогресса, Тургенев верил в разумное преобразование мира и даже иногда называл это рукотворное чудо – «революцией». Но грязной стороны революций он боялся, более рассчитывая на «реформаторство сверху». Он, например, искренне симпатизировал императору Александру Николаевичу, верил в его личное расположение к себе. В конце 1860 г. Тургенев составил даже (но так в итоге и не отправил) специальный «коллективный адрес» императору с изложением ряда принципов, серьезность которых дала основание народнику-эмигранту П.Л.Лаврову говорить об этом документе, как о «проекте конституции».

В тексте «адреса» Тургенев прямо указал, что полностью отдает себе отчет в том, что подобное «выражение искренних убеждений... может встретить недоверие» со стороны царя, ибо «в нынешние смутные времена самое правдивое слово потеряло свою силу, самые чистые намерения возбуждают сомнение». Тургенев поспешил от имени «инициаторов» заверить императора: «Мы

принадлежим к числу людей, которые верят в Вас; которые не только не мыслят о перемене правительства, но взывают к власти. Мы не забыли и вся Россия не забудет вместе с нами, что эта власть освободила крестьян! (К моменту начала распространения «адреса» освобождение крестьян от крепостной зависимости считалось делом решенным. – *А.К.*) Мы верим в Вас, государь, но мы желаем также разумных свобод нашему отечеству, правильного и успешного развития нашим силам. Мы честно и откровенно приближаемся к престолу и просим нашего царя выслушать голос общественного мнения, обратить внимание на желание его народа»⁸. Тургеневский «адрес» декларировал ряд важных принципов: полную отмену телесных наказаний; гласность судопроизводства; прозрачность государственных доходов и расходов; расширение полномочий земства; сокращения срока солдатской службы; уравнение в правах староверов с прочими подданными.

Характерно, что Тургенев, как автор «адреса», точно воспроизвел классическую либеральную логику рассуждений, восходящую к знаменитым «Трактатам о политическом правлении» англичанина Джона Локка. Смысл этой логики таков: либеральные преобразования есть меры неизбежные и необходимые, призванные укрепить, а не ослабить государственный порядок. «Государь! Вам скажут, что подобные слова преступны или безумны; назовут нашу просьбу требованием и прибавят, что уступать подобному требованию – значит вывести страну на путь насильственных переворотов; но мы умоляем Ваше величество не верить тем, которые будут говорить так. Мы, напротив, смеем думать, что удовлетворив справедливые желания Вашего народа, Вы навсегда устранили возможность таких потрясений, соберете вокруг себя все лучшее, все живые силы общества, подсечете под корень всякие нетерпеливые и необдуманые увлечения».

В завершение «адреса» Тургенев напомнил, что император Александр Николаевич сам уже успешно действовал в этой либеральной логике – подразумевалось, в том числе, обращение Александра II к московскому дворянству весной 1856 г., ставшее прологом целенаправленной работы по крестьянскому освобождению. «Государь, Вам угодно было сказать некогда, собравши дворян: “Дайте мне возможность стать за вас...”. Дайте же и нам, всем Вашим подданным, возможность дружно и твердо встать за Вас,

как за нашего вождя, не допустите мысли о разъединении блага России с Вашей властью, процветанием Вашего дома... Вы уже много сделали..., двиньтесь вперед по начатому Вами пути, и мы все пойдем за Вами»⁹.

Надеясь на «реформы сверху», Тургенев старался всемерно умерить антиправительственный пыл своего друга Герцена, эмигрировавшего в 1847 г. из России. Высоко оценивая роль герценовского «Колокола», Тургенев долгое время пытался корректировать его тактику. Он был уверен, что «Колокол» не должен огульно критиковать русскую власть вообще и по любому поводу, а, напротив, поощрять и поддерживать любые ее реформаторские начинания. Это касалось, в первую очередь, действий самого императора Александра II, который, по мнению Тургенева, лично желает реформ, но вынужден считаться с консервативной партией в своем окружении. Тургенев также советовал Герцену активнее поддерживать и без особой нужды не критиковать либеральную группу в правительстве, которую тогда возглавляли великий князь Константин Николаевич (младший брат императора) и другой лидер реформаторов – А.В.Головнин. Однако «дружеские советы» Тургенева все менее и менее принимались в расчет Герценом – бывших друзей все более разделяли не только тактические, но и глубокие мировоззренческие различия: Герцен все более радикализировался, Тургенев оставался на центристских, «примиренческих» позициях.

Надо заметить, что положение истинного центриста либерал-консервативного толка (такого, как И.С.Тургенев), стремящегося не впасть ни в охранительное чинопочитания, ни в радикальный нигилизм, в России всегда непросто, часто – драматично. Характерной чертой нашей политической культуры является то, что «примирители», способные умерить «партийные крайности» и создать общеприемлемый (общегражданский) компромиссный язык, очень часто подвергаются беспощадной критике с обеих сторон: как со стороны предельных охранителей-консерваторов, так и со стороны предельных радикалов. Первые критикуют их за саму «крамольную мысль» о необходимости каких-то изменений; вторые – за желание идти на компромисс со «старым порядком».

Именно такая судьба была суждена И.С.Тургеневу – самому толерантному из русских интеллектуалов-литераторов своего времени. Русские радикалы революционного толка считали его чуть

ли не охранителем; сами консерваторы-охранители, напротив, – едва ли не радикалом. Любое новое произведение писателя тут же попадало под пристальный анализ партийных интерпретаторов на предмет того, «что на самом деле хотел сказать и на чьей стороне автор?» Тургенев как-то отметил, что после выхода романа «Отцы и дети» в русском обществе сложилась ситуация, которая его глубоко расстроила и обеспокоила: «Я замечал холодность, доходившую до негодования, во многих мне близких и симпатичных людях; я получал поздравления, чуть не лобызания, от людей противного мне лагеря, от врагов...»¹⁰. Причиной, разумеется, был образ Базарова, по-разному истолкованный различными общественными силами. «В то время, как одни обвиняют меня в оскорблении молодого поколения, в отсталости, в мракобесии, извещают меня, что “с хохотом презрения сжигают мои фотографические карточки”, – поражался Тургенев, – другие, напротив, с негодованием упрекают меня в низкопоклонстве перед самым этим молодым поколением. “Вы ползаете у ног Базарова! – восклицает один корреспондент, – вы только притворяетесь, что осуждаете его; в сущности, вы заискиваете перед ним и ждете, как милости, одной его небрежной улыбки!”»¹¹.

Тургеневу пришлось даже написать специальную статью «По поводу “Отцов и детей”» (1869 г.), где он попытался показать, что в своем литературном творчестве он руководствуется художественными, а не политическими принципами. «Не однажды слышал я и читал в критических статьях, – отмечал Тургенев, – что я в моих произведениях “отправляюсь от идеи” или “провожаю идею”; иные меня за это хвалили, другие, напротив, порицали; со своей стороны, я должен сознаться, что никогда не покушался “создавать образ”, если не имел исходную точку не идею, а живое лицо, к которому постепенно примешивались и прикладывались подходящие элементы». «Господа критики, – продолжал писатель, – вообще не совсем верно представляют себе то, что происходит в душе автора... Они вполне убеждены, что автор непременно только и делает, что “проводит свои идеи”, не хотят верить, что точно и сильно воспроизвести истину, реальность жизни есть высочайшее счастье для литератора, даже если эта истина не совпадает с его собственными симпатиями». И далее Тургенев привел действительно удивительный и показательный пример: «Я коренной, неисправи-

мый западник, и нисколько этого не скрывал и не скрываю, однако я, несмотря на это, с особенным удовольствием вывел в лице Паншина (в “Дворянском гнезде”) все комические и пошлые стороны западничества; я заставил славянофила Лаврецкого “разбить его на всех пунктах”. Почему я это сделал – я, считающий славянофильское учение ложным и бесплодным? Потому, что *в данном случае – таким именно образом, по моим* понятиям, сложилась жизнь, а я, прежде всего, хотел быть искренним и правдивым»¹².

Однако странная судьба художественных произведений Тургенева, и, в первую очередь, «Отцов и детей», в какой-то момент побудила его искать новые формы литературного самовыражения. В романе «Дым» (1867 г.) он, в форме политико-сатирического памфлета, по сути дела, «симметрично» разоблачил и высмеял обе «русские партии», Реакцию и Революцию – и «генералов-охранителей» (баденский «кружок Ратмирова»), и «нигилистов-радикалов» («кружок Губарева»). Более чем за десять лет до «пушкинских торжеств» в Москве Тургенев уже дал свой либеральный ответ на ту проблему, которую, казалось, так остро поставил Достоевский в 1880 г. в своей знаменитой «пушкинской речи». Концовка той речи Достоевского: «Смирись, гордый человек! Потрудишься, праздный человек!» заставила, как известно, дружно аплодировать как русских западников, так и славянофилов.

Диагноз беды – наступающего на Отечество в двуединой форме «нового варварства» – гордыни и праздности – был поставлен Достоевским верно, но вот «изгонять», как известно, все более склонявшийся к охранительству Достоевский призывал главным образом «бесов-нигилистов». То, что новое варварство может прийти в Россию не только снизу, из подполья, но и с самого самодержавно-бюрократического верха – такую опасность бывший узник с «Мертвого дома», а ныне убежденный консерватор, похоже, в расчет уже не брал.

Но в 1867 г. сумевший сблизиться истинно центристскую позицию либерал-консерватор И.С.Тургенев показал: «дым» заволакивает и одолевает русскую жизнь с обеих сторон; не только со стороны «нигилистов», но и со стороны «охранителей». Обе «партии» вполне стоят друг друга; обе обуяны беспредельной гордыней (т. е. абсолютно нечувствительны к какой-либо критике и считают свой корпоративный мирок единственно правильным), и обе же абсо-

лютно праздны и социально непродуктивны. В «Дыме», вопреки литературоведческим изысканиям, нет – да и не задумывалось – «положительных героев»: Тургенев, похоже, вообще иронизирует в «Дыме» над необходимостью выведения подобных «героев». Проветрить и очистить Россию от опасных «дымов» должны не героини-одиночки, а принципиально новые общественные отношения, способные превратить вчерашних «одиночек» в социально значимый и достаточно распространенный тип личности.

Между тем русское общество, похоже, совсем не поняло глубоко центристской, т. е. принципиально надпартийной, сути романа Тургенева. «Объективные» авторы в десятках рецензий бросились взвешивать, кого Тургенев разоблачил больше: «ратмировцев» или «губаревцев»? Клань активно включилась в политическую интерпретацию «Дыма». Имели место молодежные сходки, в т. ч. среди русских студентов за границей, на которых молодые радикалы «выносили порицания» писателю «за критику демократии и революции». Не отстали и сановные охранители: собравшиеся в Английском клубе генералы совсем было решили писать «коллективное письмо» Тургеневу, где отказывали ему в своем обществе. Писатель потом досадовал, что его приятель В.А.Соллогуб «отговорил их тогда от этого, растолковав им, что это будет очень глупо». «Подумайте, – восклицал Тургенев, – какое бы торжество было для меня получить такое письмо? Я бы его на стенке в золотой рамке повесил!»¹³.

В противовес вновь окрепшим тогда в России охранителям-самобытникам, понимающим патриотизм как примитивное антизападничество, Тургенев прямо декларировал выношенную им идею о том, что Россия – неотъемлемая часть Европы, и восточные славяне по историческому праву принадлежат к семье европейских народов: «Скажу также, что я никогда не признавал той неприступной черты, которую иные заботливые и даже рьяные, но малосведущие патриоты непременно хотят провести между Россией и Западной Европой, той Европой, с которою порода, язык, вера так тесно ее связывают. Не составляет ли наша, славянская раса – в глазах филолога, этнографа – одной из главных ветвей индо-германского племени? И если нельзя отрицать воздействия Греции на Рим и обоих их вместе на германо-романский мир, то на каком же основании не допускается воздействие это-

го – что ни говори – родственного, однородного мира на нас?» По мнению Тургенева, люди, которые под видом защиты самобытных начал стараются отлучить Россию от Европы, демонстрируют как раз крайнее неверие в русскую самобытность: «Неужели же мы так мало самобытны, так слабы, что должны бояться всякого постороннего влияния и с детским ужасом отмахиваться от него, как бы оно нас не испортило? Я этого не полагаю: я полагаю, напротив, что нас хоть в семи водах мой – нашей, русской сути из нас не вывести. Да и что бы мы были, в противном случае, за плохонький народец!» Тургенев ссылается при этом на собственный пример естественного соединения самобытной русскости и европейского универсализма: «Я сужу по собственному опыту: преданность моя началам, выработанным западною жизнью, не помешала мне живо чувствовать и ревниво оберегать чистоту русской речи. Отечественная критика, возводившая на меня столь многочисленные, столь разнообразные обвинения, помнится, ни разу не укоряла меня в нечистоте и неправильности языка, в подражательности чужому слогу»¹⁴.

Следует признать, что «праздность» и «нетерпимость», о которых так ярко, но порознь, говорили когда-то во Франции Руссо и Вольтер, а в России – Иван Тургенев, как о главных пороках человечества, сегодня стали общей болезнью, охватившей многих и многих, независимо от их политической самоидентификации. Думается, что примирить и спасти Россию сможет только универсальное средство, спасшее уже не один социум: *труд плюс веротерпимость*.

Отечественные опыты интеллектуальной диалогичности.

Пример второй: Георгий Петрович Федотов

Постоянное пересечение и взаимопроникновение пространств «культуры» и «политики» – обыкновенный контекст существования любого, даже «среднего», человека. Это тем более относится к социальному мыслителю, самобытно думающему и действующему, такому, как Георгий Петрович Федотов, которого современники называли «Герценом двадцатого века», «золотым пером русской эмиграции». Вся драматическая судьба Федотова состоялась

в условиях постоянного соперничества этих трудносовместимых жизненных траекторий: чему посвятить себя – культуре или политике? Быть ли, как тогда говорили, «культурником» или «общественником» по преимуществу?

Конечно, «русским мальчикам», выходцам из образованных семей и обладавшим не только природными талантами, но и обостренным социальным чувством, хотелось состояться сразу во многих сферах. Жизнь, как известно, драматически «растасшила» отечественную интеллигенцию «по разным углам». Часть ее охватила, выражаясь словами Федора Степуна, «панполитизм», привычка мерить любое явление жизни, даже духовной, мерками политической целесообразности и пользы. Другие, напротив, прониклись всеподавляющим «панэстетизмом» и постарались замкнуться в «башнях из слоновой кости» и богемных салонах, куда бы не доносились шумы политических баталий. Платой за такое уединение от социальных проблем часто становилась этическая бесчувственность и культурная декадентщина. Излишне напоминать, что и тех и других объединила потом лишь эмиграция, полная не менее драматических жизненных коллизий.

Георгий Петрович Федотов принадлежал к той редкой породе людей, которым, судя по всему, с ранней молодости удалось соединить «культурную» и «общественную» ипостаси, не пожертвовав качеством ни одной из них. Редактор парижских «Современных записок» (где Федотов плодотворно сотрудничал долгие годы) Марк Вишняк отмечал, что очень многие в эмиграции категорически не принимали эту федотовскую «двойственность» и «неопределенность»: «Федотова обвиняли... за то, что он не довольствовался поисками отвлеченной, горней истины, а искал и земной правды-справедливости. Не прощали ему и того, что он не переставал быть – ни в мысли, ни в жизни – общественником, что общался с “левыми”, что он, страшно сказать, не стеснялся называть себя социалистом»¹⁵.

Ставший со временем близким другом Федотова, русский философ-эмигрант Ф.А.Степун, вспоминал о том неожиданном и сильном впечатлении, которое произвел на него оказавшийся зимой 1926–1927 гг. в Берлине Федотов: «Впечатление было несколько неожиданное... Во внешнем облике, несмотря на заношенный пиджачок, нечто очень изящное, хрупкое и даже “де-

кадентское”, что не встречалось у писателей-бытовиков и партийцев-общественников. Во всем образе нечто аристократически-отъединенное...»¹⁶.

Впоследствии близко узнавший Федотова и подружившийся с ним Степун писал, что в отличие от многих мыслителей и ученых, ушедших от марксистского к христианскому миропониманию (Степун называет Н.А.Бердяева, С.Н.Булгакова, С.Л.Франка), «Федотов единственный, который, придя в Церковь, не отказался от интеллигентски-революционного прошлого». Читая тексты Федотова, продолжает свою мысль Степун, «иной раз видишь перед собой типичного русского интеллигента-радикала марксистского толка, поселившегося в келье старца, и в этом не чувствуется раздвоение личности, а как бы религиозная двухполюсность ее»¹⁷.

Степун обращает также внимание, что приоритет «культурничества» вроде бы должен был необратимо связать Федотова «с духом и стилем того культурного расцвета начала века, которое враги называли декадентщиной, а друзья – символизмом». Однако было в умонастроении убежденного христианина Федотова одно принципиальное отличие: «утверждение примата этики над вольноотпущенным эстетизмом русского декадентства». Федотов, по точному определению Степуна, был «интеллигентом совершенно нового духа и стиля», в котором состоялась гармония «церковного православия», «встревоженности» левого интеллектуала и «утонченной культуры художника и эстета»¹⁸.

Стоит добавить, что Федор Степун, как никто, сумел понять и оценить уникальность «феномена Федотова». Сам он в молодости в полной мере познал «искушение панполитизмом»: будучи активным политиком послефевральской России, Степун впоследствии написал немало горьких слов о «политическом помрачении русской интеллигенции» (в том числе и своем личном) и сознательно примкнул к «культурничеству»¹⁹.

Молодой Георгий Федотов тоже, как известно, не избежал увлечений политикой. Еще во время учебы в воронежской гимназии, а затем в столичном Технологическом институте он отдал дань народничеству, потом сблизился с марксистами, в годы первой революции участвовал в деятельности подпольных кружков. Арест и высылка за границу парадоксальным образом способствовали усилению ориентации «на культуру»: не переставая интересоваться

ся политикой, Федотов прослушал курсы истории в Берлинском и Йенском университетах. Тогда же, в Германии, он оказался под влиянием христианской гуманистической философии и постепенно отошел от марксистского материализма, не переставая, однако, быть человеком «левых» убеждений.

Возвращение из первой эмиграции и поступление в 1908 г. в Санкт-Петербургский университет закрепили увлечение историей, культурологией, религиоведением. Образцом «человека культуры» стал для Федотова его университетский наставник – профессор Иван Михайлович Гревс, о котором Федотов вспоминал как о «замечательном воспитателе, который с редкой объективностью взращивал самые противоположные дарования»²⁰.

Несомненный либерал по своему мировоззрению, Гревс был, конечно, «культурник», а не «общественник» (хотя и дружил со многими либералами-политиками); его великой заслугой стало возвращение целой плеяды самобытных русских ученых и мыслителей, среди которых, в частности, Лев Карсавин и Владимир Вейдле²¹.

Увлечшись, благодаря Гревсу, проблемами европейского средневековья, Федотов, казалось бы, все дальше отходит от политики. Но сама политика «не отпускает» его: оставаясь под надзором полиции, подвергшись несколько раз обыскам и опасаясь ареста, недоучившийся историк Федотов уезжает по чужому паспорту в Италию, где работает в библиотеках Рима и Флоренции, зарабатывая на жизнь частными уроками в семьях богатых русских.

Жизнь, таким образом, постоянно вынуждала «политически неблагонадежного» интеллектуала Федотова «раздваиваться»: в том же университете, например, он был Федотовым, а на съемной квартире – «Зенкевичем», проживавшим по подложному паспорту. Высланный по возвращении из Италии в Ригу и регулярно отмечаясь в полицейском участке, он все время посвящал самообразованию и сумел-таки сдать выпускные университетские экзамены.

Разумеется, то была не индивидуальная, а общая драма довольно значительного круга талантливых и образованных русских. Работая в годы войны в отделе искусства Петроградской публичной библиотеки, Федотов близко сошелся со старшими по возрасту, но родными ему по духу христианскими мыслителями Антоном Карташевым и Александром Мейером, переживавшими сходные коллизии. Судьба этих одареннейших людей сложилась по-разному. Увлечшийся по-

литикой А.В.Карташев стал видным деятелем Февраля, участвовал в «белом движении», потом отправился в эмиграцию, где не только стал заметной политической фигурой, но и написал фундаментальные труды по истории русской культуры. Чуравшийся «большой политики» А.А.Мейер остался в России, руководил деятельностью религиозно-философского кружка, но был обвинен в контрреволюционной деятельности и приговорен к расстрелу, замененному многолетним заключением на Соловках.

Сам Федотов и в большевистском Петрограде не переставал мечтать о командировке в Париж для работы в библиотеках и архивах. Свои надежды он связывал с «эволюцией режима», но еще больше – с приходом Юденича (Карташев тогда был у него министром): приоритеты науки и культуры закономерно сделали его политическим противником большевизма.

Вынужденное «раздвоение» продолжилось и в родном Саратове, куда Федотов уехал в надежде продолжить занятия наукой и преподаванием. Но компромиссы с режимом, необходимость блюсти «советскую обрядность» (профессора-гуманитарии, к примеру, «принимали шефство над трудовыми коллективами» под красным знаменем и с пением Интернационала) оказались для него непосильными. В ответ на упреки других преподавателей в том, что он «подводит коллектив», Федотов ушел из университета, переехал обратно в Петроград и занялся переводами в частных издательствах. В годы нэпа такая альтернатива была еще возможна: лишение государственного пайка, существенное повышение платы за квартиру и обучение дочери компенсировались неплохим заработком, а главное – чувством относительной свободы. Ужесточение советского режима заставило Федотова сделать окончательный выбор – в пользу эмиграции, хотя этот по сути политический шаг был оформлен в 1925 г. как «научная командировка».

Однако культурно-политическое кредо Г.П.Федотова, которому он оставался верен всю свою жизнь (разговоры о «непостоянстве» и «противоречивости» его взглядов по большей части поверхностны и неубедительны), было сформулировано им еще на родине, в России.

В марте 1918 г. в Петрограде вышел первый номер журнала «Свободные голоса», задуманный как орган возглавляемого А.А.Мейером религиозно-философского кружка «Воскресение».

Именно там появилась небольшая, но программная по своему замыслу статья 31-летнего Г.П.Федотова – «Лицо России». В ней христианин Федотов обозначил свою принципиальную философско-историческую идею, которую можно коротко сформулировать так: «Россию убила ненависть, и ее способна воскресить только Любовь».

Федотов полагал, что благополучие и величие нации создаются не там, где народ получает политическое право свободно ненавидеть свое государство (такие образования долго не живут – ненависть их убивает), а там, где появляются возможность и право свободно и лично (а не под давлением и «коллективно») любить свою историю и свою культуру. Федотов верил, что история и культура России достойны свободной, преданной и надежно охраняющей цивилизацию Любви, давая для нее богатейшую основу. Именно «Любовь», согласно Федотову, «есть начало, скрепляющее всякое общество» – «без нее высвобождается хаос противоречивых стремлений групп и личностей, начинается процесс распада»²².

Но, «чтобы быть живой и действенной, любовь должна быть личной. Не “любовь к любви”, а любовь к лицу». «Не механической силе и не проблематическому сознанию общих интересов, – писал Федотов («общий интерес» для него – «всегда софизм»), – растопить и сплавить в единство формы этническую материю»²³.

Только свободная личностная любовь граждан порождает крепость государства, которое «может жить лишь ценой общих и вольных жертв, как непрерывное горение костра, поддерживаемое валежником в лесу. Только любовь делает его возможным»²⁴. Но что способно породить такую свободную жертвенную Любовь, скрепляющую государственную целостность? Только свободное же ощущение сопричастности к великой Культуре.

Вот этого «культурного иммунитета» русского образованного класса перед политическими катаклизмами и не выработалось в достаточной мере в России накануне мировой войны и революции. «Еще недавно мы верили, что Россия страшно бедна культурно, какое-то дикое, девственное поле, – отмечает Федотов. – Нужно было..., чтобы алчные до экзотических впечатлений пилигримы потянулись с Запада изучать русскую красоту, быт, древность, музыку, и лишь тогда мы огляделись вокруг нас. И что же? Россия – не нищая, а насыщенная тысячелетней культурой страна – предстала взорам»²⁵.

Сам Федотов счастливым образом сумел выработать в себе этот «культурный иммунитет» перед угрозами и искушениями политики. Став в ранней молодости политическим изгнанником, он сознательно пестовал в себе не чувство политической обиды и мести (как, увы, сотни и тысячи его соотечественников), а именно «чувство культуры» и, в первую очередь, культуры русской. «Кто пил горькую чашу изгнания и жил с предчувствием, что долгие годы – быть может, целая жизнь – отделяет его от России, тот знает острее всякого другого, что значит тоска по родине, – писал Федотов, честно признаваясь, что и он порою испытывал не только тоску, но и обиду на Россию. – Пусть мысль, в плену предрассудков, отвергала Россию, самое суровое сердце билось живее при воспоминании о родине... Пусть убогая, но милая, родина не могла быть вытеснена из души ни мягкостью и живописностью европейских урочищ, ни сладким обаянием юга: это было в крови, сильнее нас»²⁶.

В статье «Лицо России» (обидно недооцененной исследователями в сравнении с федотовскими шедеврами эмигрантского периода) Федотов писал конечно же о своем собственном духовном становлении: «Совсем недавно, после первой революции нашей, совершилось это чудо: воскрешение русской красоты, не сусальной, славянофильской, провинциальной, а строгой, вселенской и вечной... Именно более глубокое погружение в источники западной культуры открыло великолепную красоту русской культуры. Возвращаясь из Рима, мы впервые с дрожью восторга всматривались в колонны Казанского собора; средневековая Италия делала понятной Москву»²⁷.

Однако благотворный процесс возвращения к культурным истокам ранее «алчных до экзотических впечатлений пилигримов» был, согласно Федотову, далек от завершения и насильственно прерван войной, а потом и революцией. «Мы не успели пересчитать наши церкви-музеи, описать старые города-сокровища, не успели собрать нашу живопись. Но сколько открытий уже сделано... Война прервала в самом начале эту работу изучения. Мы к ней вернемся»²⁸.

Уходя подальше от все более этически выхолащиваемой «большой политики» в полукатакомбное христианское культурничество, Г.П.Федотов, тем не менее, не мог не видеть, как политика

в России неуклонно «съедает культуру»: «Тяжелый социальный процесс слишком исключительно занял внимание наших историков, затенив его глубокое духовное содержание... Гипнотизировал политический лик России – самодержавной угнетательницы народов... И она не вынесла этой ненависти»²⁹.

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

Воспитанный в культуроцентричной «традиции Гревса», Г.П.Федотов и сам потом, выражаясь словами его младшего друга и ученика Юрия Иваска, « всю жизнь занимался тем, что выкорчевывал плевелы на посевной площади православия и социализма и возвращивал добрые посевы»³⁰.

Именно Федотов, согласно Иваску, стал тем русским мыслителем, который в двадцатом столетии сумел воссоединить и сделать непротиворечиво-органичной русскую культуру, продуктивно совместив философско-исторические интуиции русского европеизма и русского самобытничества: «Он – Герцен, ставший христианином; он – Хомяков, опять вернувшийся на Запад...»³¹.

«Делом жизни» Федотова, по мнению Ю.Иваска, «стало оправдание культуры, которая так страстно и на все лады отрицалась у нас – со времени Белинского и до “Русской идеи” Бердяева. И он боролся с этим отрицанием (нигилистов и апокалиптиков), которое довело Россию до нового советского варварства и облегчило торжество зла большевизма, способного погубить все человечество»³².

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

Профессионально изучая историю России, Федотов считал, что уже в допетровской Руси был заложен немалый потенциал культурного европеизма. Его особенно увлекала самобытно русская, и в то же время безусловно европейская культура русского Севера, более, чем Московия, свободного от деспотическо-азиатских элементов. Федотову были близки многообразие, сложность и межкультурный синтез псковско-новгородской земли, которая чудесным образом совмещала «с буйным вечем молитвенный подвиг, с русской иконой ганзейский торг». Уже в своей раннеэмигрантской работе «Трагедия интеллигенции» (1926) Федотов писал, что в самобытно-европейской истории России «главное творческое дело было совершено Новгородом»: «Здесь, на севере, Русь перестает быть робкой ученицей Византии и, не прерывая религиозно-культурной связи с ней, творит свое – уже не греческое, а славянское или, вернее, именно русское – дело. Только здесь Русь откликнулась христианству своим особым голосом»³³.

И поэтому прав был Ф.Степун, когда писал о том, что в конкуренции моделей российского развития «живая любовь великоросса Федотова» принадлежит не Москве и не Петербургу, а именно Новгороду³⁴.

Петровские реформы, по мысли Федотова, дали новый импульс российскому европеизму. Творческий потенциал этого реформаторства мог двинуть Россию не по пути банального подражательства Европе, а в направлении творческого развития самой «культурной идеи Европы». «Петровская реформа, – писал Федотов в «Письмах о русской культуре» (1938), – действительно вывела Россию на мировые просторы, поставив ее на перекрестке всех великих культур Запада, и создала породу русских европейцев». Федотов считал, что эта новая порода русских людей могла не только сродниться с Европой, но и стать воплощениями «высшей Европы», до чего редко дорастает даже большинство самих западных европейцев: «Их <русских европейцев> отличает прежде всего свобода и широта духа – отличает не только от москвичей, но и от настоящих западных европейцев. В течение долгого времени Европа как целое жила более реальной жизнью на берегах Невы или Москва-реки, чем на берегах Сены, Темзы или Шпрее»³⁵.

Тип русского европейца, по мысли Федотова, – вовсе не отрицание «старой русскости», а творческое ее преодоление и развитие. В противоположность вульгарным «западникам» (это понятие, в отличие от «европеистов», носит у Федотова негативный оттенок) – скептиков, циников и порой откровенных русофобов, в которых петровское «открытие Европы» лишь закрепило неверие в собственную страну, – русские европейцы, напротив, не утратили ни связи с отечеством, ни силы национального характера. «В каждом городе, в каждом уезде остались следы этих культурных подвижников. Где школа или научное общество, где культурное хозяйство или просто память о бескорыстном враче, о гуманном судье, о благородном человеке. Это они не давали России застыть и замерзнуть, когда сверху старались превратить ее в холодильник, а снизу – в костер. Если москвич держал на своем хребте Россию, то русский европеец ее строил». И пусть в жизни и политике русским европейцам часто приходилось бороться с «косностью и ленью москвичей», и у тех, и у других был общий нравственный идеал, общая любовь к родной стране. Именно эта плодотворная связка «старых» и «новых» русских, патриотов-москвичей и патриотов-европеистов могла сформировать тип творческой русской элиты, способной, по мысли Федотова, обеспечить для России рывок в экономике, политике, культуре³⁶.

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

Общей причиной победы большевизма в России Г.П.Федотов считал потерю страной культурного иммунитета перед варварством, что, в свою очередь, явилось следствием отхода России от высокой гуманистической традиции Европы: «Тысячелетний умственный сон не прошел даром. Отрекшись от классической традиции, мы не могли выработать своей, и на исходе веков – в крайней нужде и по старой ленности – должны были хватать, красть (compilare) где и что попало, обкрадывать эту нищающую Европу, отрекаясь от всего заветного, в отчаянии перед собственной бедностью. Не хотели читать по-гречески – выучились по-немецки,

вместо Платона и Эсхила набросились на Каутских и Леппертов... Лишив себя плодов гуманизма, питаемся теперь его “вершками”, засыхающей ботвой»³⁷.

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

Основная вина за большевистскую революцию, согласно Г.П.Федотову, лежит на парализовавшем творческий потенциал общества российском самодержавии. «Разве наше поколение не расплачивается сейчас за грехи древней Москвы? – спрашивал он в статье “Правда побежденных” (1933 г.). – Разве деспотизм преемников Калиты, уничтоживший и самоуправление уделов, и вольных городов, подавивший независимость боярства и Церкви, – не привел к склерозу социального тела Империи, к бессилию средних классов и к черносотенному стилю народной большевистской революции?»³⁸

Но, тяготеющий в зрелые годы к христианскому либерализму, Г.П.Федотов возлагал вину за русский большевизм не только на косную деградировавшую власть, на каждом шагу подменявшей культурный консерватизм откровенной политической реакционностью, но и на российских либералов, не сумевших воспрепятствовать (а иногда и прямо потакавших) варваризации общества. В работе «Революция идет» (1929 г.) он написал тяжелые слова о недугах отечественного либерализма, увлекшегося безоглядной критикой старых порядков, но оказавшегося малоспособным к позитивному культуротворчеству. Эту «немоту либерализма» Федотов объяснял тем, что тот был склонен развиваться по пути наименьшего сопротивления – не в направлении творческого европеизма (т. е. развития европейского потенциала, заложенного в русской культуре), а по пути поверхностного западнического подражательства: «Русский либерализм долго питался не столько силами русской жизни, сколько впечатлениями зарубежных поездок, поверхностным восторгом перед чудесами европейской цивилизации, при полном неумении связать свой просветительский идеал с движущими силами русской жизни...»³⁹.

Нежелание и неспособность развивать русскую европейскую традицию, подмена творчества риторической псевдоевропейской стилизацией не позволили отечественным западникам укорениться

в собственной истории. «Своим» для них становился далекий и, по существу, так и непонятый Запад, в то время как собственно русская история, тоже непознанная и непонятая, отрицалась и отбрасывалась: «Западническое содержание идеалов, при хронической борьбе с государственной властью, приводило к болезни антинационализма. Все, что было связано с государственной мощью России, с ее героическим преданием, с ее мировыми или имперскими задачами, было взято под подозрение, разлагалось ядом скептицизма. За правительством и монархией объектом ненависти становилась уже сама Россия: русское государство, русская нация»⁴⁰.

Этот порок русского диссидентства – слабость национального чувства, вытекавшая, с одной стороны, из западнического презрения к собственной культуре и, с другой, из непонимания смысла государства как такового и необходимости творческого к нему отношения, – привел к тому, что, по выражению Федотова, «за английским фасадом русского либерализма скрывалось подчас чисто русское толстовство, то есть дворянское неприятие государственного дела»⁴¹.

В периоды стабильного развития глубинные пороки русской элиты – как консервативной (явно вырождающейся в тупую реакцию), так и либеральной (тяготеющей к антигосударственному нигилизму), еще не были фатально губительны для страны. Но в начале XX в., в период обострения внешних и внутренних вызовов и угроз, общая порочность национальной элиты оказалась роковой. И отечественные либералы оказались здесь не на высоте положения. Они поддались общему гипнозу кажущейся мощи русской державности и, будучи непримиримы к «старому режиму», оказались беспощадны и к России: «Такую махину – можно ли сдвинуть? Легкая встряска, удар по шее только на пользу сонному великану. За Севастополь – освобождение крестьян, за Порт-Артур – конституция. Баланс казался недурен. Мы не хотели видеть, что сонный великан дряхл, и что огромная лавина, подточенная подземными водами, готова рухнуть, похоронив под обломками не только самодержавие, но и Россию»⁴².

Исследование причин трагедии России, в которой борьба за человеческую свободу породила в конечном итоге многократное умножение рабства, привело христианина Федотова к необходимости глубинного анализа самого понятия «Свобода». Вопреки из-

вестному изречению Ж.-Ж.Руссо о том, что «человек рождается свободным, а умирает в оковах», Федотов, напротив, полагал, что «свобода есть поздний и тонкий цветок человеческой культуры»: «Это нисколько не уменьшает ее ценности. Не только потому, что самое драгоценное – редко и хрупко. Человек становится вполне человеком только в процессе культуры, и лишь в ней, на ее вершинах, находят свое выражение его самые высокие стремления и возможности»⁴³.

В примитивных сообществах, как и в биологическом мире, свободе нет места: «Там, где все до конца обусловлено необходимостью, нельзя найти ни бреши, ни щели, в которую могла бы прорваться свобода. Где органическая жизнь приобретает социальный характер, она насквозь тоталитарна. У пчел есть коммунизм, у муравьев есть рабство, в звериной стае – абсолютная власть вожака»⁴⁴.

Впрочем, отмечает Федотов, само по себе богатство культуры не гарантирует произрастание в ней свободы: «Даже в мире культуры свобода является редким и поздним гостем... Культуры могут поражать нас своей грандиозностью, пленять утонченностью, изумлять сложностью и разумностью социальных учреждений, даже глубиной религии и мысли, но... мы не найдем свободы как основы общественной мысли»⁴⁵.

Как сама культура – «исключение на фоне природной жизни», так и свобода – «исключение в цепи великих культур», – утверждает Федотов. Свобода появляется как результат культурного творчества особого рода. Она приходит не тогда, когда порядок подтачивается и разрушается, а, наоборот, тогда, когда укрепляется новый порядок – «утверждение границ для власти государства, которые определяются неотъемлемыми правами личности»⁴⁶.

Все виды свободы, согласно Федотову, «могут быть сведены к двум основным началам». «Главное и самое ценное содержание свободы» – это «свобода убеждения – религиозного, морального, научного, политического и его публичного выражения». «С другой стороны, целая группа свобод защищает личность от произвола государства независимо от вопросов совести и мысли: свобода от произвольного ареста и наказания, от оскорбления, грабежа и насилия со стороны органов власти...». Федотов называет эти две группы свобод – «свободы духа» и «свободы тела», убедительно

показывая, что первые (и по его мнению фундаментальные) зарождаются внутри христианской культуры средневековья, в то время как вторые – в результате политической борьбы нового и новейшего времени⁴⁷.

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

Драма России заключалась в том, что она во многом была воспитана в восточной деспотической традиции. Когда все равны и беззащитны перед лицом деспота (включая и формально элитарные слои), подданные ни за что не соглашаются со «свободой для немногих, хотя бы на время»: «Они желают ее для всех или ни для кого. И потому получают “ни для кого”». Им больше нравится царская Москва, чем шляхетская Польша. Они негодуют на замысел верховников, на классовый эгоизм либералов. И в результате на месте дворянской России – Империя Сталина⁴⁸.

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

Большой заслугой Федотова-интеллектуала является разграничение в русском культурно-политическом контексте понятий «свобода» и «воля». В знаменитой статье «Россия и свобода» (1945 г.) он дал определение, ставшее в русском либерализме классическим: «Личная свобода немыслима без уважения к чужой свободе; воля – всегда для себя... Воля есть прежде всего возможность пожить по своей воле, не стесняясь никакими социальными узами... Воля торжествует или у выхода из общества, на степном просторе, или во власти над обществом, в насилии над людьми»⁴⁹.

Поэтому русская «воля» (часто обманчиво принимаемая за подлинную свободу) не страшна для тирании, ибо является лишь ее оборотной стороной. «Она <воля> не противоположна тирании,

ибо тиран есть тоже вольное существо... Так как воля, подобно анархии, невозможна в культурном общежитии, то русский идеал воли находит себе выражение в культуре пустыни, дикой природы, кочевого быта, цыганщины, вина, разгула, самозабвенной страсти, разбойничества, бунта и тирании»⁵⁰.

Искушение западными свободами и правами, которыми постоянно облучаются не вполне культурные русские слои, включая высокомерных, но, в сущности, тоже полуобразованных «западников», оборачивается «русской волей» и порождает не правовой порядок, а анархию и хаос. «Прикосновение московской души к западной культуре, – писал Федотов, – почти всегда скидывается нигилизмом; разрушение старых устоев опережает положительные плоды воспитания. Человек, потерявший веру в Бога и царя, утрачивает и все основы личной и социальной этики»⁵¹.

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

Верный своей культурно-исторической концепции, Федотов и в эмиграции продолжал делать ставку на постепенное накопление в оставшейся далеко России творческо-европейского культурного потенциала. Разумеется, восстановление его на родине, подвергшейся небывалой деевропеизации и массовому геноциду культурных слоев, представлялось ему делом долгим и трудным.

Большевистский режим, продолжая постулировать свою преемственность по отношению к классическому революционному социализму, по мнению Федотова, принципиальнейшим образом от него отличается. Уже в «старом социализме» был заложен потенциал «ненависти и злобы», но в них «догорал зажженный гуманистами костер сострадания и ненавидящей любви» и поэтому «старый социализм мог глубоко скрывать свое этическое жало – отчасти из целомудрия, отчасти по недомыслию или желчности темперамента»⁵².

«Новый социализм, согласно Федотову, начисто свободен не только от романтизма, но и от морализма вообще. Отправляясь не от защиты угнетенных, а от сохранения общества в целом, он проникнут пафосом не справедливости, а организации»⁵³.

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

По мнению Федотова, при большевиках в России произошла тотальная победа политических отношений над отношениями свободного культурного сотворчества. Его определение большевизма (как и любой другой формы тоталитаризма) стало почти классическим: «Большевизм рождается тогда, когда политика съедает всю культуру и духовную жизнь, когда политика подчиняется одной идее, и когда в этой идее отрицательное начало ненависти заглушает все положительные: свободы, справедливости или общего блага. Говоря кратко, большевизм – это культура тоталитарной злобы»⁵⁴.

Россия при большевиках фактически вернулась в допетровскую эпоху, когда не существовало различия между служилым классом и остальным обществом: «Религия, искусство, научная работа, семья и воспитание – все становится функцией государства... Для государства-зверя политика становится человеческой отраслью животноводства»; «Это произошло ценою такого давления пресса, при котором всякая свободная деятельность становилась немислимой... “Свободная профессия” стала каторжным клеймом в России... Россия кишит полуинтеллигенцией, полужайками... Старые человеческие запасы иссякают...»⁵⁵.

Сознательная девальвация русской культуры стала в Советской России государственной политикой, способом выживания режима. Федотов считал, что большевиков интересует только власть как таковая (а заодно и материальные ценности, как объект властного вождения и, с другой стороны, опора той же власти): «Большевики, ревнивые к военным и финансовым основам своей власти, совершенно не заинтересованы в защите русской культуры. Они предают ее на каждом шагу, вознаграждая приманкой русофобства ограбленные и терроризированные окраины»⁵⁶.

Идейно выхолащивается при большевиках и сама правящая партия, окончательно лишаящаяся своих культурных, даже самых примитивных, оснований: «Партия – единственные ворота в общественную жизнь. Вот почему она привлекает всех активных или беспринципных, желающих играть роль, вести толпу или проводить свои идеи, часто не имеющие ничего общего с коммунизмом... От нас скрыты подробности внутренних процессов, протекающих в партии. Общая картина ясна: отчаянная борьба идейного ядра с честолюбивым и корыстным хвостом...»⁵⁷.

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

Но «проблемы будущей России» состояли для Федотова еще и в том, что среди радикальных противников сталинизма он слишком часто встречал тот же самый антикультурный человеческий тип, который ранее, обрядившись в марксистские одежды, и привел Россию к катастрофе: «Дух ленинского имморализма оживает в стане реакции... В стане контрреволюции происходит настоящий процесс обольшевичения... Люди убеждены, что низость или жестокость средств является прямой гарантией успеха... Так растут у пня поваленного Белого движения ядовитые грибы новой всероссийской Чеки»⁵⁸.

Федотов понимал психологическую подоснову реваншистских настроений, но категорически не мог принять их: «Гражданская война во многих из нас воспитала политический цинизм, доходящий иногда до полного отрицания всякой связи между политикой и моралью. Крушение “белой мечты” могло только обострить горечь озлобленных душ. Политический макиавеллизм легко развивается на чувстве бессилия и горечи поражений»⁵⁹.

Он крайне опасался людей, которые, не понимая греховности революции как таковой, мечтали лишь о «реставрации». По его мнению, постбольшевистское русское сознание должно быть в первую очередь христианским, то есть «прежде всего исполнено ужаса перед революцией, как своим грехом, грехом своего народа»⁶⁰.

Те же, кто мечтает просто о «переключении революционной энергии», стремятся лишь к «переворачиванию политики»: «та ярость, та одержимость злобой, которые сегодня направлены на

построение классового и безбожного интернационала, завтра будут направлены на созидание национальной и православной России». «Какой кошмар! – восклицает Федотов. – Рука, убивающая сегодня кулаков и буржуев, завтра будет убивать евреев и инородцев. А черная человеческая душа останется такой же, как была: нет, станет еще чернее...»⁶¹.

«Самое страшное, – полагает Федотов, – что в этой перспективе нет ничего невозможного. Ненависть, больная и ослепляющая, как и мания преследования, легко могут изменить свой объект. Народ, который за несколько лет до революции, избивал социалистов, стал избивать буржуев, – оставшись в сущности самим собой»⁶².

Доминирование в России человеческого типа, лишенного всякого «чувства культуры», – многовековая болезнь России, наследуемая все новыми и новыми режимами, формально различными, с виду чуть ли не антагонистичными, но в сущности своей – однородными. Поэтому нейтрализации и устранения требует не столько конкретный режим, сколько сама психотипическая, антикультурная по своей природе, подоснова русской власти. «Мы объявляем беспощадную борьбу доктринерам и максималистам, чьим бы именем они не прикрывались, – писал Федотов. – Пора перестать сумасшедшим управлять Россией»⁶³.

Не видя в ближайшей перспективе серьезных политических альтернатив сталинизму (альтернатива, по его мнению, вообще не может быть чисто политической), Георгий Петрович Федотов радовался любому известию о возрождении на родине классической русской культуры. «Среди тьмы русской жизни, среди казней, предательства, лжи, окутывающей все густой, непроницаемой пеленой, одна мысль сейчас утешает, дает надежду: в России читают Пушкина», – писал Федотов в 1937 г., в год столетия со дня гибели поэта. – Совершается преодоление классового сознания; в рабочем, в крестьянине родился человек, и Пушкин стоит у купели крестным отцом»⁶⁴.

Чем объяснить эту «политическую дерзость» режима, этот непонятный «пушкинский либерализм»? Наивностью или политическим расчетом? Скорее всего, рассуждал Федотов, это – лишь очередное проявление традиционного на Руси презрения власти к народу: «Пусть читают! Быдло никогда не поймет!» «А что, если поймет? – вопрошает себя и соотечественников Г.П.Федотов. – И Пушкин станет сеятелем свободы в родной стране?»⁶⁵.

Отечественные опыты интеллектуальной диалогичности. Пример третий: Владимир Васильевич Вейдле

Известный православный богослов протоиерей Александр Шмеман, близко общавшийся с В.В.Вейдле в Париже, не раз говорил о том, что Владимира Вейдле даже как-то «неуклюже и смешно» определять банальным словосочетанием «культурный человек». «Был он не “культурным человеком”, а неким поистине чудесным воплощением культуры: он жил в ней и она жила в нем с той царственной свободой и самоочевидностью, которых так мало осталось в наш век», – написал Шмеман в некрологе на смерть Вейдле⁶⁶.

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

Сам Вейдле говорил о себе так: «Я гожусь в хранители, а не в разрушители. Да и “культурник” я, а не “общественник”; ничего с этим поделать не могу. Лувр больше люблю, чем Палату депутатов; если пришлось бы выбирать, выбрал бы Лувр. Социальная (как и всякая другая) несправедливость вовсе не мила моей душе, но я выберу ее, – для себя выберу лохмотья и черствый хлеб, – если справедливости будут достигать ценой снижения и распыления культуры»⁶⁷.

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

10 августа 1921 г. состоялось важнейшее для В.Вейдле и всей русской культуры событие. Хоронили Александра Блока; Вейдле нес его гроб на плечах на Смоленское кладбище. Тогда он сказал: «Прощание с Блоком – это и прощание с Россией». Именно тогда, в кладбищенской церкви, стоя рядом с Анной Ахматовой

и Андреем Белым, почти за три года до отъезда своего из России, Вейдле ощутил, что Россия распалась надвое, и той ее части, к которой он себя относил, по-видимому, уже нет места на родине: «Никогда охоты у меня не было ни к каким группировкам, объединениям, движениям, союзам, партиям принадлежать. Но молчаливое это самомнение мое меня ведь-таки зачисляло в какое-то большое целое, в пишущую, мыслящую Россию. Плохо ей теперь приходилось. Горжусь, что включил я себя в нее, пусть сознанием одним, не подвигом, ни даже малым каким-нибудь делом, тогда, в то тяжкое для нее время, в тот особо трагический и решающий для нее год»⁶⁸.

Молодой историк, литератор, поэт, В.В.Вейдле пережил в России поражение культуры и ее распад. Участвовать в этом распаде служитель культуры Вейдле не мог и не хотел. По словам А.Шмемана, «опытом этого распада – любованье оказалось претворенным в служение, любовь к культуре – в борьбу за подлинную ее сущность»⁶⁹.

Вейдле никогда (ни в России, ни потом во Франции) не был политическим противником левой доктрины как таковой. Он как-то написал: «Я – не фанатический приверженец какого-либо одного, противопоставляемого всем другим государственного строя. К социальным утопиям не склонен, идеалы социализма считаю убогими, унижающими человека, но из капитализма отнюдь кумира себе не творю... Дело было в идеологии – не вообще идеологии, хотя бы и коммунистической, – а в тоталитарности ее. Сама она, этой тоталитарностью своей, этим захватом всех областей жизни и духовной жизни, вышла за пределы политики (или политическим сделала все на свете), а потому и чуждых политике людей, вроде меня, сделала врагами своей политики»⁷⁰.

И далее: «Вопрос о присвоении прибавочной стоимости или о том, кому принадлежат орудия производства, мало меня интересовал. Но тирания захватившей власть тоталитарной идеологии страшнее всех тираний, когда-либо существовавших на земле»⁷¹.

В июле 1924 г. Вейдле эмигрировал из большевистской России под предлогом научной командировки; в октябре 1924 г. приехал в Париж, где и прожил до конца жизни. Многие годы он работал профессором христианского искусства в парижском Православном богословском институте; его фигура, его личность и труды стали

одним из важнейших центров русской культурной эмиграции. Это о таких как Вейдле сказал писатель Роман Гуль: «Они унесли с собой Россию»...

Протоиерей А.Шмеман вспоминал о Вейдле: «В темные годы немецкой оккупации читал он на частной квартире, почти “конспиративно”, цикл лекций о русской поэзии. Я убежден, что никто из слушавших его не забудет вдохновенного чтения им Пушкина, Баратынского, Тютчева, Блока, Ахматовой. Этим чтением совершал он некое светлое торжество России и нас, молодых, навсегда посвящал в него»⁷².

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

По формальной классификации исследователей творчества Вейдле, его общественные идеи принадлежат к «христианскому либерализму» или, как выразился литератор Юрий Иваск, «новому западничеству»: «Это западничество – не белинско-герценовское, а христианское, но включающее и античное наследие – общее для всей Европы»⁷³.

Истинная творческая свобода Личности, лишенная всех партийно-идеологических ограничителей, – вот идеал Вейдле. Философской основой этой позиции является противопоставление им «мировоззрения», которое вырабатывается творческим личностным усилием, и «идеологии», всегда тяготеющей к утопичности и партийному упрощению. Вот этот замечательный философский фрагмент о фундаментальном различии «мировоззрения» и «идеологии»: «Мировоззрение, – пишет Вейдле, – нестрогое единство, мыслительная протоплазма личности... Идеология – система идей, более или менее умело, но всегда нарочито и для известной цели спаянных друг с другом; система мыслей, которых никто более не мыслит. Их принимают к сведению и тем самым к руководству; мыслить их, это значило бы их подвергнуть опас-

ности изменения. К личности идеология никакого внутреннего отношения не имеет, она даже и навязывается ей не как личности, а как составной части коллектива или массы, как одной из песчинок, образующих кучу песка»⁷⁴.

Наиболее органичной основой для творческих мировоззренческих поисков личности, по мысли Вейдле, является христианство – важнейший духовный субстрат европейской культуры. Но там, где выветривается эта первохристианская основа, где понижается тонус культурного творчества, там зарождаются монстры тоталитарных идеологий. Эти идеологии тоже порождены Европой, но Европой дехристианизированной и опощенной.

А что же Россия? Культурная Россия, по мысли Вейдле, – это неотъемлемая часть христианской Европы; эта христианская Европа была в свое время разделена, и ее православная часть была насильно отброшена к Востоку. Но проблема России не столько политико-географическая, она еще и в том, что Россия – самая уязвимая и хрупкая часть европейской культуры: здесь культурный слой как нигде узок. Вейдле часто метафорически уподоблял Россию «огромной ватрушке», которую «скарденная хозяйка едва прикрывала тонким слоем творага»⁷⁵.

Вот почему за культуру (и в этом смысле – за Европу) в России приходится постоянно и особенно настойчиво бороться. Огромную роль в выявлении и закреплении европейского призвания России сыграл Петр Великий. Конечно, Петр проделал лишь начатки культурной работы. «Ограниченность его была велика, но все же не превышала его гения... Он воспитывал мастеровых, а воспитал Державина и Пушкина; он думал о верфях и арсеналах, но вернул Европе Россию, а за ней весь православный мир, поворотом с востока на запад восстановил единство христианского мира, нарушенное разделением Римской Империи... Он многое в России покaleчил и многое окостенил, но в самом главном он успел – как не слишком заботливый хирург, ничего не спасший больному, кроме жизни...»⁷⁶.

Действия Петра были во многом импровизацией, порожденной огромной личной волей, но общий вектор развития был угадан правильно. Да и сам Петр воспитывался в европейской христианской традиции. «Когда ему не было еще и двенадцати лет, – писал Вейдле, – в октябре 1683 г., во всех московских церк-

вах служили благодарственные молебны по случаю освобождения Вены от турецкой осады: басурманской столицей та раскольничья, стрелецкая, избяная Белокаменная все же не была. Когда Петр, подросток, растолкал, взбудоражил ее, осрамил и развенчал, когда он всю страну “вздернул на дыбы” и выстегал заморской плетью, многое так и осталось поруганным и оскверненным, но переворот был все-таки направлен верно, окно прорублено на Запад, а не на Восток. Доказательством этому служат все дальнейшие двести лет, и, прежде всего, тот необыкновенно бодрый и быстрый рост государственной, хозяйственной и созидательно-духовной жизни, которым было отмечено время от Ломоносова до Пушкина»⁷⁷.

Владимир Вейдле часто иронизировал над популярной и до сих пор периодически реанимируемой версией о том, что Россия цивилизационно – не Европа, а некая «Евразия»: «Если называть Евразией Россию, – язвительно замечал он, – то уж, конечно, с неменьшим правом можно называть Испанию Еврафрикой... Остается поэтому объявить Сиду, а заодно и Дона Кихота национальными героями ливийских кочевых племен, а создавшую их страну – начисто исключить из европейского культурного круга»⁷⁸.

Европеизация России, как «возврат в Европу» после долгого отлучения, по мысли Вейдле, принципиально отличается от модернизации стран Востока. Не стоит путать европеизацию России и модернизацию, например, Индии или Японии. «Эти страны (Индия, Япония) сохраняют своеобразие вопреки европеизации и ровно в той мере, в какой она не завершена; заложенное в ней своеобразие Россия смогла полностью осуществить только вернувшись в Европу. Она стала, конечно, более похожей на западные страны, чем была до того, но это сходство не уничтожило несходства, а сочеталось с ним и привело к цветению, которое вне такого сочетания было бы немислимо...»⁷⁹.

«Если бы Петр был японским микадо или императором ацтеков, – написал как-то Вейдле, – на его земле завелись бы со временем авиационные парки и сталелитейные заводы, но Пушкина она бы не родила»⁸⁰.

Итак, согласно Вейдле, воссоединение с Западом означало возвращение Россией своего законного места в Европе, то есть обретение самой себя: «Русской культуре предстояло не потерять свою

индивидуальность, а впервые ее целостно приобрести, – как часть другой индивидуальности. Европа – многонациональное единство, неполное без России; Россия – европейская нация, неспособная вне Европы достигнуть полноты национального бытия»⁸¹.

Этот вывод – один из фундаментальных для русского культурного европеизма: свою подлинную самобытность Россия может обрести только в Европе. Наивны или лукавы те, кто думает, что чем дальше от Европы, тем, якобы, больше самобытности – дело обстоит как раз противоположным образом: «Утверждаясь в Европе, Россия утверждалась и в себе. Современникам Екатерины это было так ясно, что споры, связанные с этим, касались лишь частных дел, а не существа дела; и почти столь же ясно это было современникам Александра I»⁸².

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

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

Классический русский спор «западников» и «самобытников» был поначалу вполне внутриевропейским явлением высокой культуры. Речь шла о том, на какую Европу ориентироваться: на христианскую и допросвещенческую, еще не затронутую прогрессистскими искушениями, или уже на секулярную, познавшую вкус гражданственности и правового строя? Но, родившийся на вполне европейской почве и ставивший по сути общеевропейские проблемы, спор отечественных западников и самобытников постепенно внутренне деградировал, что привело к обоюдному партийному

самоупрощению обоих лагерей. Личностные культурные усилия заменила «партийность», а мировоззренческий поиск и творчество были подменены все более затвердевающими и не терпящими диссидентства идеологиями. Поэтому как «самобытная», так и «западническая» партии, равно деградировавшие, внесли общий вклад в понижение русской культуры, а следовательно, и в отчуждение России от Европы. Их общими жертвами часто становились подлинные европейцы, не укладывающиеся в прокрустово ложе партийных идеологий.

Так, будучи сам убежденным «западником», Вейдле многократно защищал в своих текстах великого поэта, мыслителя и дипломата Федора Тютчева от нападок полуинтеллигентов из формально своего же собственного западнического лагеря, которые записывали европейца Тютчева в «антизападники» только на том основании, что Тютчев вполне справедливо критиковал «рабское подражание Западу», сравнивая иных русских прогрессистов с «дикарями», «кои бросаются на вещи, выброшенные им кораблекрушением...»⁸³.

Вейдле писал: «Он <Тютчев> не только усвоил европейскую культуру, но и европейскую землю чувствовал своей землей. Мыслил он европейски, т. е. исходя из целого Европы, просто потому, что иначе мыслить не умел, и Россия была для него хоть и Восточной Европой, а Европой. Настоящий Восток был ему чужд, и ничего азиатского он в русском не искал... Тютчев не одобряет русского нарочитого европеизма, т. е. рабского подражания Западу, но это значит также, что двух цивилизаций, двух культур, русской и западной, для него нет, а есть лишь одна европейская, одинаково принадлежащая Западу и России...»⁸⁴.

По мысли Вейдле, такие фигуры, как Тютчев (сегодня мы и самого Вейдле можем с полным правом поставить в этот ряд) были абсолютно правы, когда считали русский европеизм проблемой культурного творчества, а не подражательства, потому что в истории русского «западничества» действительно существовали периоды «преувеличений и односторонностей» вроде «галломании» или «пенкоснимательства и западнического чванства, никогда не исчезавших из русской действительности»⁸⁵.

Подлинный русский европеизм обязан быть творческим и синтетичным: он «уже не согласится ни с славянофилом, готовым в некотором роде довольствоваться народным тоническим стихом,

ни с западником, уху которого стих Кантемира должен казаться более радикально-“европейским” и, значит, передовым, нежели стих Пушкина»⁸⁶.

Но еще более губительными для русской культуры стали новые «заигрывания» как русского официоза, так и русского нигилистического диссидентства с идеями «самобытности» (равно высокомерные по отношению к культурной Европе). Новое отчуждение (пусть лишь частичное) России от Европы в последней трети девятнадцатого века имело для России фатальные последствия: «Как только затуманилось для нас лицо Европы, тотчас постигла нас странная сонливость и повсюду стали замечаться уныние, застой, убыль духовных сил. Наши шестидесятники заклеили окно на Запад прокламациями и подметными листками, отказались от всего его богатства ради горсти лозунгов, ничего не дававших мысли, но пригодных для борьбы. Как бы ни расценивать эту борьбу и всю их деятельность с других точек зрения, с точки зрения культуры она была в высшей степени вредносна. Недаром проявляли они столь крайнюю нетерпимость ко всем инакомыслящим и столь резкую вражду ко всему, что нельзя было поставить на службу политике (разумеется, *их* политике): к религии, философии, поэзии, искусству и даже к научному знанию, непригодному для пропаганды и не направленному на непосредственное удовлетворение практических нужд»⁸⁷.

Все это, по мысли Вейдле, привело к «провинциализации» России, очень верно отраженной великим Чеховым и, в конечном счете, послужило образованию того умственного склада, который вскоре стал характерен уже не только для верхних и даже не для средних, но и для низших слоев интеллигенции. Именно этот слой «полуинтеллигентов», использовавший отчуждение от европейской высокой культуры в качестве своего жизненного субстрата, и восторжествовал в России после Октября: «Полуинтеллигенты пришли к власти, а интеллигенция более высокого культурного уровня оказалась выгнанной или уничтоженной. В России началось снижение культуры, а потом и сдача ее на слом при Сталине вместе с отчуждением от остальной Европы, достигшем размеров невиданных в послепетровские времена. Россия отходила от Запада... Самобытность она этим не приобретала. Наоборот, чем дальше отходила, тем становилась меньше похожей на себя...»⁸⁸.

Каков же был конкретный механизм этого понижения и опошления русской культуры в среде русской «псевдоинтеллигенции»? Здесь Вейдле формулирует еще одну историософскую мысль, которую в таком целостном и одновременно четко афористическом виде, похоже, ни у кого более не найти. Речь идет о проблеме «своего» и «чужого» в культуре и истории. По мнению Вейдле, партийные идеологи-полуинтеллигенты, рядящиеся либо в тогу «западников», либо «самобытников» (по сути неважно) и в основном имитируя непримиримые расхождения, на самом деле в главном *едины*. И те и другие равным образом *неправомерно противопоставляют Россию и Европу* и тем самым играют в общую контркультурную и в этом смысле антироссийскую игру. «Безоговорочное и непримиримое противопоставление России Западу, а Западу России – есть ядро идейного комплекса, любопытного прежде всего тем, что его создали и дружно развивали ни в чем другом не согласные между собой умы: исключительные приверженцы всего русского в России и фанатические поклонники Запада на Западе...»⁸⁹.

И далее: «И те, и другие стремятся возвеличить “свое” путем умаления “чужого”, не понимая относительности различия между своим и чужим, и само стремление это приносит им заслуженную кару, неизбежно приводя к сужению своего, которому начинает отовсюду угрожать их же собственными усилиями раздутое, разросшееся чужое. Ревнивые европейцы окапываются за Рейном и Дунаем, а наши собственные самобытники отступают от Невы к Москве-реке, откуда и Москва не показалась им еще недостаточно восточной»⁹⁰.

Отсюда общий драматический результат: «Вместо осознания России, как органической составной части Европы, от нее временно отделенной и имеющей вернуться в ее лоно, сохраняя при этом свою особенность, свое неповторимое лицо, у нас стремились либо закрепить навсегда ее отдельность, либо совершить непоправимый отказ от ее особой судьбы, от исторической ее личности»⁹¹.

В этом смысле «грех» русских радикальных западников Вейдле видел в том, что «им очень хотелось сделать Россию Европой, но они упорно забывали, что Россия уже Европа», и в своем прогрессистском усердии часто безжалостно вытаптывали то, что по сути было европейским.

Итак, самобытники отрицали Европу, а западники отрицали Россию. Но и те, и другие противопоставляли Россию Европе, и большевикам оставалось проделать лишь нехитрую идеологическую компиляцию – совместить пороки обеих концепций: «Революция, в советской ее форме, роковым образом унаследовала оба отрицания... Отрицание Европы, от которой она Россию отторгла, и отрицание России, которой она навязала глубоко ей чужой... бездушный техницизм»⁹².

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

Для Вейдле СССР принципиально не был и не мог быть наследником российской государственности: «Ведь эти четыре буквы или четыре слова всего лишь ко всем услугам готовая и ради них придуманная кличка, которая при случае подошла бы к Патагонии или Австралии не хуже, чем к Московии... И обозначает она, конечно, не душу России и даже не ее тело, а лишь универсального покроя мундир, напаянный на нее совершенно так же, как он напаян на многие другие страны и который закройщики его готовят напялить на весь мир»⁹³.

Равным образом и РСФСР (Российская советская... и т. д.) ничего общего не имеет с Россией: «Россия тут хоть и упомянута, но в виде прилагательного, как если бы человека назвали не Иваном, а ивановской разновидностью блондинов среднего роста»⁹⁴.

В России произошла трагедия, но эта трагедия, по мысли Вейдле, является общей для всей культурной Европы. Ведь уничтожение России как части Европы не может быть безразлично самой Европе. Важно всем признать, что Россия в данной ситуации расплачивается не только за свои, но и за общие, в том числе обще-европейские грехи. При этом формой расплаты является не только русский коммунизм, но и итало-немецкий фашизм и «нет в мире ни одной страны, вполне неповинной во возвращении этой двойной отравы». Не любил Вейдле и американского дегуманизованного техницизма, часто самодовольно противопоставляющего себя «старой Европе». Он полагал, что антикультурный американизм – это такой же «вывих» и «болезнь» Европы, как и советский большевизм: «Россия и Америка... Обе страны поражены наиболее край-

ней формой утилитарно-технического идолопоклонства, так как все отличия рядом с этим отступают на второй план. В России идола принуждают поклоняться, в Америке поклоняются ему свободно; первое – страшней, но второе, пожалуй, еще безвыходней»⁹⁵.

В конце жизни Вейдле надеялся, что, переболев большевизмом, получив этот исторический урок и преподав его другим нациям, Россия сможет вернуться в Европу и там, своим примером, послужит предупреждением для самой Европы от новых возможных всплесков антикультурной, тоталитарной варваризации: «Разучилась Россия – под кнутом разучилась – мыслить себя Европой, а все-таки, если спасется она из-под кнута, если вернет себе свою историю, она воссоединится с Западом и будет снова не только христианской, но и европейско-христианской страной»⁹⁶.

Итак: Россия – часть Европы, но она так же самобытна и единственна, как и любая другая страна Европы. Это парадоксальное умозаключение и сегодня может резать слух не только правоверных «самобытников», но и иных западных «идеологов-партийцев», на животном уровне отторгающих сами слова «самобытность», «особое призвание» и пр. И европеист Вейдле хорошо понимал это. «Как это я, прослытый западником, – вопрошал он, – могу говорить о единственности России..., о ее миссии в отношении остальной Европы? Но отчего же нет? Быть Мессией – одно; обладать особым призванием – совсем другое. Давно пора понять, что Россия так же единственна в европейском целом, как Англия или Италия. Причем значение части для целого как раз и определяется ее несходством с другими ее частями»⁹⁷.

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

Какой же вывод делает Вейдле из этих историософских размышлений? Он ясен: «Пора вернуться в Россию. Не нам, а России, детям и внукам всех тех, с кем мы расстались, когда мы расстались с ней. Пора им зажить в обновленной, но все же в той самой стране, где мы некогда жили, в России-Европе, в России, чья родина – Европа. Из нерусского, мирового по замыслу, но Европе враждебного СССР пора им вернуться в Россию и тем самым – в Европу; пора им вернуться на родину»⁹⁸.

Возвращение России в Европу – это возвращение в свою, европейскую культуру. Скончавшийся в 1979 г. Вейдле верил в новую постбольшевистскую Россию, которая просто обязана будет «заново прорубить окно – не в Европу даже на первых порах, а в свое близкое и родное, но наполовину неведомое ей, украденное у нее прошлое»⁹⁹.

«Чтобы это случилось, – писал в конце жизни Вейдле, – нужно вымести сор из избы, убрать гнездящуюся по углам путаницу и мертвечину; нужно совесть раскрепостить, нужно выбросить за окно отрепья давно исчерпавшей себя, давно беспредметной идеологии. Срок для этого настал. Люди для этого есть. Пора нашей стране очнуться, прозреть, пора зажечь на ветру, а не взаперти, новой, зрячей, полноценной жизнью»¹⁰⁰.

Сегодня Россия остро нуждается в реабилитации центристского, либерально-консервативного проекта – не только как эмансипаторского, но и как глубоко конструктивного. В русском просвещенном либерал-консерватизме (его представителями в литературе являются А.С.Пушкин и И.С.Тургенев, а в философии и политологии Б.Н.Чичерин, П.Б.Струве, граф П.А.Гейден, мыслители-эмигранты XX в. Г.П.Федотов, Ф.А.Степун, В.В.Вейдле) накоплен большой интеллектуальный запас, готовый для предъявления в разумном общенациональном диалоге. Без этого диалога и без внимательного учета «центристского», либерально-консервативного видения мира Русский мир вряд ли состоится.

Примечания

- ¹ См. например: *Van Dijk T. Ideology. A Multidisciplinary Approach.* L., 1998.
- ² Подробнее об этом см.: *Кара-Мурза А.А. «Новое варварство» как проблема российской цивилизации.* М., 1995. С. 156–157.
- ³ *Voltaire. Oeuvres complètes.* Paris, 1877–1886. Vol. LXXX. № 16442. P. 168.
- ⁴ *Киреевский И.В.* В ответ А.С.Хомякову // *Киреевский И.В.* Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1911. С. 110.
- ⁵ *Степун Ф.А.* Мысли о России // *Новый мир.* 1991. № 6. С. 228.
- ⁶ Там же.
- ⁷ *Тургенев И.С.* Вместо вступления // *Тургенев И.С.* Литературные и житейские воспоминания. Л., 1934. С. 5.
- ⁸ *Тургенев И.С.* Письма: В 18 т. Т. 4. М., 1987. С. 100–105.
- ⁹ Там же.
- ¹⁰ *Тургенев И.С.* По поводу «Отцов и детей» // *Тургенев И.С.* Полн. собр. соч. Т. 6. М., 1983. С. 20.

- 11 *Тургенев И.С.* По поводу «Отцов и детей». С. 25.
- 12 Там же.
- 13 Там же.
- 14 Там же. С. 6.
- 15 *Вишняк М.В.* «Современные записки»: воспоминания редактора. Индиана, 1957. С. 252.
- 16 *Степун Ф.А.* Г.П.Федотов // Новый журнал. Нью-Йорк, 1957. № 49. С. 222.
- 17 Там же. С. 225.
- 18 Там же. С. 227.
- 19 Чего стоят, например, лишь две фразы Степуна из его мемуаров «Бывшее и несбывшееся»: «Месяцы Февраля, время величайшего напряжения и даже расцвета моей жизни, остались у меня в памяти временем предельного ущемления моего “я”, так как вместо меня во мне все время жил некий, не во всем сливающийся со мной “субъект действия”... В этом упрощении и снижении своих чувств и мыслей, в этом утаивании своего подлинного “я” не только от окружающих, но и от себя самого..., была не только мука, которую я всегда чувствовал, но была, как я сейчас понимаю, и ложь» (*Степун Ф.А.* Бывшее и несбывшееся. М., 2000. С. 320).
- 20 *Федотов Г.П.* Лицо России: Сб. ст. (1918–1931). Париж, 1967. С. VII.
- 21 О «культурных уроках» И.М.Гревса см. наш текст: *Кара-Мурза А.А.* Знаменитые русские о Флоренции. Иван Михайлович Гревс. М., 2001. С. 136–146.
- 22 *Федотов Г.П.* Лицо России // *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России: Избр. ст. по философии рус. истории и культуры. Т. 1. СПб., 1991. С. 42.
- 23 Там же.
- 24 Там же.
- 25 Там же. С. 43.
- 26 Там же.
- 27 Там же. С. 44.
- 28 Там же.
- 29 Там же. С. 42, 44. Федотов вполне мог и конкретизировать свои инвективы в адрес «наших историков», сделавших политику своим приоритетом. Достаточно напомнить, что такие крупнейшие русские историки, как П.Н.Миллюков, А.А.Корнилов, А.А.Кизеветтер стали лидерами оппозиционной кадетской партии. Специализировались в университетской молодости по истории и ведущие «октябристы»: А.И.Гучков, кн. Н.С.Волконский и др. Но, разумеется, главные претензии были у Федотова не к либералам, а к его недавним соратникам – радикальным социалистам, тем, кто «вместе с Марксом ненавидели Россию...» (там же).
- 30 *Иваск Ю.* Молчание. Памяти Георгия Петровича Федотова // *Опыты.* 1953. № 1. С. 151–152.
- 31 *Иваск Ю.* Георгий Петрович Федотов (1886–1951) // *Опыты.* 1956. № 7. С. 67.
- 32 *Иваск Ю.* Молчание. Памяти Георгия Петровича Федотова. С. 153.
- 33 *Федотов Г.П.* Трагедия интеллигенции // *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России. Т. 1. СПб., 1991. С. 75.
- 34 *Степун Ф.А.* Г.П.Федотов. С. 241.

- 35 Федотов Г.П. Письма о русской культуре // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Т. 2. СПб., 1992. С. 178.
- 36 Там же. С. 180–181.
- 37 Федотов Г.П. Трагедия интеллигенции. С. 75.
- 38 Федотов Г.П. Правда побежденных // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Т. 2. С. 23.
- 39 Федотов Г.П. Революция идет // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Т. 1. С. 144–145.
- 40 Там же.
- 41 Там же. С. 163.
- 42 Федотов Г.П. Защита России // Федотов Г.П. Защита России. Т. 4. Париж, 1988. С. 12.
- 43 Федотов Г.П. Рождение свободы // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Т. 2. С. 253.
- 44 Там же.
- 45 Там же. С. 254.
- 46 Там же.
- 47 Там же. С. 254–261.
- 48 Там же. С. 261–262.
- 49 Федотов Г.П. Россия и свобода // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Т. 2. С. 286.
- 50 Там же.
- 51 Там же. С. 296.
- 52 Федотов Г.П. Социальный вопрос и свобода // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Т. 1. С. 287.
- 53 Там же.
- 54 Федотов Г.П. Наш позор (1938) // Федотов Г.П. Защита России. Т. 4. Париж, 1988. С. 203.
- 55 Федотов Г.П. Социальный вопрос и свобода С. 290; *Он же*. Новая Россия // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Т. 1. С. 201.
- 56 Федотов Г.П. Проблемы будущей России // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Т. 1. С. 249.
- 57 Федотов Г.П. Новая Россия. С. 205–206.
- 58 Федотов Г.П. Февраль и Октябрь // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Т. 2. С. 136.
- 59 Федотов Г.П. Возвращенцы и активисты // Федотов Г.П. Защита России. Т. 4. Париж, 1988. С. 144.
- 60 Федотов Г.П. О национальном покаянии // Новый град. Париж, 1933. № 6. С. 9.
- 61 Федотов Г.П. О национальном покаянии. С. 9.
- 62 Там же.
- 63 Федотов Г.П. Проблемы будущей России. Ст. 2-я // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Т. 1. С. 232.
- 64 Федотов Г.П. Пушкин и освобождение России // Федотов Г.П. Защита России. Т. 4. Париж, 1988. С. 87.
- 65 Там же. С. 89.

- 66 Шмеман А., *прот.* Памяти Владимира Васильевича Вейдле // Вестн. РСХД. Париж, 1979. № 129. С. 175.
- 67 Вейдле В.В. Воспоминания // Диаспора: Новые материалы. Т. 3. СПб., 2001.
- 68 Там же.
- 69 Шмеман А., *прот.* Памяти Владимира Васильевича Вейдле. С. 176.
- 70 Вейдле В.В. Воспоминания.
- 71 Там же.
- 72 Шмеман А., *прот.* Памяти Владимира Васильевича Вейдле. С. 179.
- 73 Иваск Ю. Владимир Васильевич Вейдле // Новый журнал. 1979. № 114. С. 247.
- 74 Вейдле В.В. Только в Россию можно верить // Вестн. РСХД. Париж, 1974. № 114. С. 247.
- 75 Вейдле В.В. Три России // Вейдле В.В. Задача России. Нью-Йорк, 1956. С. 80–81.
- 76 Там же. С. 86–87.
- 77 Вейдле В.В. Возвращение на Родину // Безымянная страна. Париж, 1968. С. 22.
- 78 Вейдле В.В. Россия и Запад // Вейдле В.В. Задача России. С. 63–64.
- 79 Вейдле В.В. Возвращение на Родину. С. 24.
- 80 Вейдле В.В. Россия и Запад. С. 68.
- 81 Там же. С. 69.
- 82 Там же.
- 83 Вейдле В.В. Тютчев и Россия // Вейдле В.В. Задача России. С. 189.
- 84 Там же. С. 177.
- 85 Вейдле В.В. Россия и Запад. С. 69.
- 86 Там же.
- 87 Там же.
- 88 Там же.
- 89 Там же. С. 63.
- 90 Там же.
- 91 Там же.
- 92 Там же.
- 93 Вейдле В.В. Безымянная страна. С. 5.
- 94 Там же.
- 95 Там же.
- 96 Там же.
- 97 Вейдле В.В. Возвращение на Родину. С. 26.
- 98 Там же. С. 17.
- 99 Вейдле В.В. Пора России снова стать Россией // Вейдле В.В. Безымянная страна. С. 163.
- 100 Там же. С. 163–164.