

в более выигрышном положении: «искатели мест» из украинской элиты стали занимать видные позиции в разных сегментах культуры центра. Особенно важным было то, что им стало принадлежать безусловное лидерство в сфере религии и церкви. Так, первым президентом Святейшего Синода становится виднейший представитель западнорусской философско-богословской школы Стефан Яворский, получивший образование в польских иезуитских школах. Правой рукой Петра и фактическим руководителем церковной реформы явился сочинитель «Духовного регламента» Феофан Прокопович — личность совершенно беспринципная, по оценке Г. В. Флоровского, единственным положительным качеством которой являлась всецелая преданность русскому императору. О нем Флоровский пишет следующее: «Феофан Прокопович (1681–1736) был человек жуткий. Даже в наружности его было что-то злое. Это был типичный наемник и авантюрист, — таких ученых наёмников тогда было много на Западе» [13, с. 89]. К этим персоналиям надо добавить также других деятельных сторонников церковной реформы Петра — выпускников Киево-Могилянской академии Гавриила Бужинского и Феофилакта Лопатинского. Результатом деятельности таких церковных идеологов, как Стефан Яворский и Феофан Прокопович, стало то, что Флоровский определил как «псевдоморфозу православия» (т. е. наполнение православия несвойственным ему содержанием). Это нельзя было назвать обоснованием новой версии христианства, вроде европейской Реформации, но вполне можно — «уклонением от православной церкви» в сторону католичества (Яворский) и протестантизма (Прокопович), что доказал Ю. Ф. Самарин в своей диссертации «Стефан Яворский и Феофан Прокопович».

В России, по Трубецкому, получили развитие два основных типа ложного национализма — имперский шовинизм в подражание немецкому, который стал внедрять Петр I, а также национализм «самостийников», разросшийся в пореволюционный период. Н. С. Трубецкой считал, что в основе национализма первого рода, идущего от реформ Петра I, было своего рода государственное западничество. Примеры второго типа национализма особенно размножились после революции, когда в поисках «национального самоопределения» различные маленькие нероманогерманские народы, ранее не имевшие своей государственности, начинали разыгрывать из себя «великие державы», в которых все «как у господ» (Трубецкой имеет в виду «разных самостийников вроде грузин, эстонцев, латышей и проч.»). Как известно, украинское самостийничество самым пышным цветом расцвело в советский период отечественной истории, когда в угоду «пролетарскому интернационализму» в пользу Украины были «прирезаны» богатейшие российские территории — Крым, Новороссия и Донбасс (названный Д. И. Менделеевым «русской Америкой»).

Критически оценивая «петербургский переворот» в отечественной истории, произведенный Петром Великим, Флоровский не считал его западническую подкладку главным содержанием деяний царя-реформатора. У Петра, несомненно, были предшественники, и его известное западничество было подготовлено уже в Московский период, в правление Алексея Михайловича. В своем западничестве Петр не был одинок, поскольку к Западу Московская Русь обращается и поворачивается много раньше. В конце XVII в. в Москве

в Немецкой слободе Петр застал целое поколение, по выражению Флоровского, «выросшее и воспитанное на мыслях о Западе, если и не в западных мыслях».

Таким образом, сами по себе западнические заимствования не составляли принципиальной новизны петровских реформ. Гораздо более важным стало то, что Флоровский назвал «государственной секуляризацией», т. е. церковной реформой, главным содержанием которой было огосударствление церкви, когда государственная власть требует от церкви повиновения и стремится «вобрать и включить Церковь внутри себя, ввести и включить ее в состав и в связь государственного строя и порядка» [13, с. 83]. Постановка вопроса о кризисе русской культуры, взятой в процессе ее становления и развития, разворачивается у Флоровского в целую методологическую программу, получившую позднее название «неопатристического синтеза». Византийский фундамент, столь плодотворный для «пробуждения русского духа», породивший выдающиеся произведения «русского эллинизма», созданные Иларионом Киевским, Климентом Смолятичем, Кириллом Туровским и другими книжниками Киевской Руси, в московский период отечественной истории постепенно размывается, происходит «забывание о греческой старине, т. е. об отеческом прошлом». «Кризис византизма» и «выпадение из патристической традиции» роковым образом преследует русскую мысль на протяжении всех последующих столетий, во время Раскола, и особенно в период распространения «православных псевдоморфоз» при Петре Великом.

Сама по себе критика петровской реформы еще не составляла существо идейной позиции евразийцев. Отталкиваясь от историософского проникновения в переломную петровскую эпоху, евразийцы стремились прежде всего к переосмыслению самого существа России как таковой, как особой цивилизации, России-Евразии. Главная причина расхождений Флоровского с Трубецким, Сувчинским и Савицким состояла в том, что «церковные вопросы» он ставил во главу угла и утверждал, что евразийская «борьба с европейской культурой» не может вестись «на секулярной основе» и преодоление «латинство-протестантствующего мира» есть абсолютно не секулярная, но «религиозная задача». Свою миссию Флоровский видел в реформировании православного академического богословия и в противостоянии тем проявлениям вольного религиозного философствования, которые были столь влиятельны в среде русского зарубежья. Его богословская концепция «неопатристического синтеза» была реакцией православного священника на «новое религиозное сознание». Об этом свидетельствовали не только его нападки на философию общего дела Фёдорова, но и выступления против «софийной ереси» о. Сергия Булгакова в Богословском институте в Париже. Однако его упор на клерикализм как главное содержание евразийского идейного течения выглядел явно несбыточным, особенно если учитывать евразийскую акцентацию важности «туранского», тюркского и угро-финского компонентов в евразийском «месторазвитии» в соответствии с принципом главенства «почвы» над «кровью». Евразийское этногеографическое и религиозное многообразие не могло быть подведено под единый церковный купол, ведь среди евразийцев были представители иных конфессий, включая буддиста Э. Хара-Давана и иудея Я. Бромберга.

Большинство евразийцев тяготело не к академическому богословию, а к свободной религиозной философии, у которой они и унаследовали главный

пафос и основную проблематику русской идеи. Не случайно они получили у Ф. А. Степуна характеристику «славянофилов эпохи футуризма». Евразийцы выступили основными продолжателями религиозной философии русской идеи в послеоктябрьском русском зарубежье. Однако в отличие от ее основателя В. С. Соловьёва, считавшего основным духовным заданием и служением России ее историческую миссию быть мостом между христианским Востоком и Западом, евразийцы открыто признали и провозгласили не христианское самоотречение, а существование собственных национальных, исторических, духовно-метафизических интересов и заданий России. Россия не может быть «усыновлена» ни в одном из существующих цивилизационных образованиях, в противоположность тому, за что ратовали ее «усыновители» — русские западники, ибо ее «неусыновленность» определяется тем, что русский народ является народом историческим, имеющим свое собственное историческое пространство, месторазвитие и собственную русскую идею. Формула Соловьёва о христианском самоотречении России и о том, что идея нации не есть то, что она думает о себе во времени, а есть то, что «Бог думает о ней в вечности», была пересмотрена евразийцами в сторону обоснования «истинного национализма» (Трубецкой) или «русского национализма» (Савицкий). Религиозная философия русской идеи приобретает новое «инструментальное» содержание, нашедшее свое выражение в принципиальной евразийской установке на то, что «истинная идея и есть смысл самой действительности» и поэтому следует «двигаться от жизни к идее так же, как от идеи к жизни». В этой связи евразийцами были разработаны разные понятия, отражавшие многообразие евразийских представлений о движении «идеи к жизни, и, наоборот, от жизни к идее»: «русско-евразийская идея», «идеократия», «правлящий отбор (ведущий слой)», «подданство идеи», «идея-правительница» и др. П. Н. Савицкий был последовательным сторонником подхода «от жизни к идее» и понимал русско-евразийскую идею как хранилище ценностей не только метафизических и религиозных, но также идущих от «самой насущной вещной реальности», поэтому «мы (евразийцы. — М. М.) метафизичны и в то же время этнографичны, географичны» [3, с. 7].

Савицкий рассматривает русскую идею сквозь призму «идеи-правительницы», предназначение которой — сохранение и умножение наиболее священных — религиозных и национальных, ценностей. При этом по-европейски настроенное сознание интеллигенции, которая наряду с империей является главным продуктом реформ Петра I, должно измениться коренным образом. Европеизированная интеллигенция должна стать евразийски ориентированной, нацеленной на устранение разрыва между «верхами» и «низами» культуры, ее «духовное самосознание» призвано давать направление развитию культуры, отстаивать ее национальное своеобразие, духовные ориентиры. Идея-правительница призвана сохранить и утвердить эти ориентиры, наполнить их жизненным содержанием. В русском зарубежье идея-правительница должна заменить государство до тех пор, пока оно само не будет создано этой идеей. Русские изгнанники, оставшись без подданства, должны быть поэтому подданными идеи, идея-правительница заменит им государственные учреждения и создаст предпосылки будущим правителям государства. Здесь необходимо выявление психологии народа и сохранение связи с ней.

В отношении формы будущего государственного устройства евразийцы стояли на позиции непредрешения, но в любом случае были противниками как «дофевральской», так и какой-либо модернизированной российской империи. Вот почему в корне неверной является позиция известной французской исследовательницы евразийства Марлен Ларюэль относительно того, что все мысли евразийцев были направлены на воссоздание России как империи [5]. Однако критика евразийцами имперской реформы Петра I вполне убедительно доказывает обратное, а именно то, что европейская германо-романская идея империи, по их мнению, оказалась пагубной для России, чреватой революцией и поэтому ее необходимо заменить на евразийскую идею-правительницу.

В корне неверным является также представление о том, что сущность русско-евразийской идеи должна быть сведена к ненавистничеству Запада и обоснованию некоего «азиатизма» («Азиопы» по П. Н. Милюкову). Н. С. Трубецкой указывал на то, что «безграмотное, с точки зрения всякого ориенталиста, противопоставление европейской культуры какой-то культуре «Азии» совершенно не свойственно ни одному из евразийских писателей» [10, с. 351]. В том же духе высказывался и Н. Н. Алексеев: «Дело идет не о том, что обэзиатить Россию и весь мир, но чтобы построить новую культуру на осознанном синтезе Востока с Западом» [1, с. 145]. Евразийская точка зрения состоит лишь в преодолении бездумного поверхностного западничества, под которым понималось «стремление к теоретическому и практическому отрицанию особого мира собственной культуры во имя культуры западной» (хотя никакой единой усредненной «западной культуры» не существовало и не существует). Коренным изъяном поверхностного западничества стало полное непонимание сущности и правовых идеалов русского народа, которые вслед за Достоевским Алексеев считал производными от неистребимого в народной среде чувства справедливости. Оторванные от жизни представления интеллигенции на протяжении многих поколений не учитывали того, что «у народа своя правда». Это противоречие стало одной из глубинных причин Октябрьской революции, которую Алексеев понимал как разлив бунтарски настроенной народной стихии, вынашивавшей в своей собственной, а не в монархически-комплиментарной истории идею вековечной справедливости. В отличие от тех, кто стоял на позициях «дореволюционного сознания», согласно которому «вся культура России неревOLUTIONна и дореволюционна» (И. А. Ильин), евразийцы оценивали революцию с позиций «пореволюционного сознания», как преимущество особого рода. Русская революция, с одной стороны, есть логическое завершение эпохи европеизации Петра Великого, а с другой — свидетельство «об отделении, противопоставлении русской судьбы — судьбам Европы». При этом же исполнение «русской судьбы» мыслилось евразийцами не как националистическая доктрина, наподобие фашизма или национал-социализма, а как «вселенская задача» и проект в будущее, направленный на сохранение многообразия цивилизаций и «цветущей сложности» многообразных проявлений евразийской и мировой культуры. Эта задача, несомненно, имеет актуальное значение и рассматривается в современной философии в качестве перспективного антиглобализма и идеологии «третьего пути».

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев Н. Н. Русское западничество // Алексеев Н. Н. Русский народ и государство. — М.: Аграф, 2000. — С. 120–141.
2. Варшавский В. Незамеченное поколение. — М.: Русский путь, 2010. — 543 с.
3. Евразийский временник. Непериодическое издание под ред. Петра Савицкого, П. П. Сувчинского и кн. Н. С. Трубецкого. — Берлин, 1923. — Кн. 3. — 177 с.
4. Ионцев В. А., Лебедева Н. М., Назаров М. В., Огороков А. В. Эмиграция и репатриация в России. — М.: Попечительство о нуждах российских репатриантов, 2001. — 487 с.
5. Ларюэль М. Идеология русского евразийства или мысли о величии империи. — М.: Наталис, 2004. — 287 с.
6. На путях. Утверждение евразийцев. — М.; Берлин: Геликон, 1922. — 357 с.
7. Савицкий П. Н. Подданство идеи // Евразийский временник. Непериодическое издание под редакцией Петра Савицкого, П. П. Сувчинского и кн. Н. С. Трубецкого. — Берлин, 1923. — Кн. 3. — С. 9–18.
8. Трубецкой Н. К украинской проблеме // Трубецкой Н. С. Европа и Евразия. — М.: Алгоритм, 2014. — С. 143–166.
9. Трубецкой Н. С. К проблеме русского самопознания. — Евразийское книгоиздательство, 1927. — 98 с.
10. Трубецкой Н. С. Письма к П. П. Сувчинскому: 1921–1928 / сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. К. Б. Ермишиной. — М., 2008. — 384 с.
11. Трубецкой Н. С. Русская проблема // Трубецкой Н. С. Европа и Евразия. — М.: Алгоритм, 2014. — С. 127–142.
12. Флоровский Г. В. О народах не-исторических. (страна отцов и страна детей) // Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийства. — София, 1921. — С. 52–70.
13. Флоровский Георгий прот. Пути русского богословия. — Париж, 1937. — 601 с.