



# Дискурс о России и «Западе» в 1920–1930-х годах

Попытки переопределения  
коллективной идентичности  
в новой системе координат

Ольга Малинова

**И**здавна «Европа»/«Запад» выступает для России «Значимым Другим», по отношению к которому определяется и переопределяется ее идентичность. И в начале XXI в. споры об отношении к «Другому» остаются важным фактором структурирования политико-идеологического спектра. Дискуссии российских «западников» и «почвенников», идущие, по меньшей мере, с конца 1830-х годов, порождают и воспроизводят вполне определенную «систему формирования высказываний» и могут рассматриваться как относительно устойчивый дискурс, заданный темой и структурой оппозиций. (Под дискурсом мы понимаем «совокупность высказываний, подчиняющихся одной и той же системе формирования» [Фуко 2004: 209–210].)

Впрочем, было бы неверно утверждать, что тема соотнесения с «Западом» *всегда* представлялась одинаково актуальной. В конце XIX – начале XX вв. центральное место в политической повестке заняли совсем другие вопросы, а в дискурсе о национальной идентичности ее существенно потеснило соперничество разных проектов нацистроительства в границах империи. Интерес к проблеме коллективной самоидентификации по отношению к «Западу» несколько оживился с началом Первой мировой войны. Но настоящий ее ренессанс пришелся на 1920–1930-е годы. События октября 1917 г. (первая в мире социалистическая революция, по мнению одних, великая катастрофа, по мнению других), Брестский мир, гражданская война и едва

Статья подготовлена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда, грант № 06-03-02-038а.

не совершившийся распад России, а затем восстановление ее почти в прежних границах, противоречивые итоги Первой мировой войны и послевоенный кризис в Европе — все это радикально изменило систему координат, в которой определялась российская идентичность. Пережившие войну поколения смотрели на жизнь другими глазами. «В огне этой страшной войны... расплавились все оковы, наложенные на жизнь учениями и теориями», — писал Н. Бердяев [Бердяев 1990: 105]. Изменилось не только место России в мире — изменился мир. Проблема переосмысления собственной идентичности встала и перед Европой\*. История, казалось, предоставила России шанс переписать свои отношения с «Западом» и «Востоком» с чистого листа. Вполне естественно, в 1920–1930-х годах возникли новые подходы к старой проблеме «России и Европы». Им и посвящена настоящая статья.

В XIX в. структура и динамика дискурса о самоопределении России по отношению к «Западу» определялись противостоянием двух противоположных моделей коллективной идентичности, имевших разные мировоззренческие основания [Малинова 2007: 301].

Первая — назовем ее условно *либерально-прогрессистской* — опиралась на либеральную концепцию прогресса как поступательного развития от низшего к высшему, которое потенциально (но не в

данный момент) охватывает все человечество. В зависимости от представлений о «конечной цели» прогресса возможны различные версии этой модели: собственно либеральная, социалистическая, радикально-демократическая, христианско-экуменическая и др. В рамках прогрессистской модели Россия рассматривалась как (восточно)европейская страна, (пока) отстающая от Западной Европы по уровню развития, но рано или поздно призванная ее догнать, а, может быть, и перегнать. Различия интерпретировались как «количественные», со временем преодолеваемые. Тем самым России отводилась роль «отстающего», который лишь в более или менее отдаленном будущем может «догнать» опередившего соперника. Впрочем, считалось, что шансы на успех велики, поскольку Россия «молода» и быстро осваивает достижения Европы. Прогрессистская модель придавала большое значение инновациям и индивидуальному творчеству и в целом позитивно оценивала роль культурных заимствований.

Вторая модель — *консервативно-почвенническая* — исходила из идеи партикулярности истории отдельных народов, каждый из которых рассматривался как органическое «живое целое», развивающееся по собственным законам. Отсюда — акцент на культурной самостоятельности и предубеждение против заимствований, а также инноваций, инициированных творчеством индивидов. Залог самобытности

\* Не случаен успех книги О. Шпенглера «Закат Европы» (1918–1922 гг.). В шпенглеровской критике европейской цивилизации многие увидели параллели с русской философской традицией. Идея Шпенглера, писал С. Франк, «неслыханная по новизне и смелости в западной мысли, нас, русских, не поражает своей новизной: человек западной культуры впервые осознал то, что давно уже ощущали, видели и говорили великие русские мыслители-славянофилы» [Франк 1922: 49]. — *Прим. авт.*

усматривался в следовании органическим традициям. В рамках этой модели различия между Россией и «Западом» интерпретировались как качественные, не сглаживаемые временем. Что особенно важно — почвенническая модель позволяла рассматривать отличия России от Европы как достоинства, очевидные в *другой* системе координат (славянофильство представляло собой одну из первых попыток определить русскую идентичность в терминах оценочной шкалы, альтернативной европейскому либеральному прогрессизму).

Описанные полюса — не более чем идеально-типические конструкции, которым в большей или меньшей степени соответствовали представления участников дискурса о самоидентификации России по отношению к «Западу». Так, можно утверждать, что классическое западничество 1840-х годов тяготело к первой модели, а славянофильство той же поры — ко второй [Малинова 2005]. Однако представления, эмпирически выявляемые в конкретных текстах, нередко причудливым образом сочетают элементы обеих моделей. По мысли французского слависта П. Серию, описавшего механизм этого неявного синтеза, оппозиция между двумя противоположными идеологиями — Просвещением и Романтизмом — определяет лишь крайние, полярные теоретические позиции. «На самом же деле между этими двумя полюсами существует постоянный обмен с заимствованиями, переистолкованиями, возвратами, недоразумениями, утаиваниями. Даже один и тот же исследователь может опираться в своих утверждениях на то, что он считает доминантой, сохраняя при этом черты другого подхода в качестве субдоминанты» [Серию 2001: 57]. Если для дискурса XIX в. был характерен именно такой неявный обмен при сохранении полюсов-доминант, то 1920–1930-е

годы стали временем смелых идеологических экспериментов по «скрещиванию» противоположных моделей. Полем для них послужили как официальный партийный дискурс большевиков, так и оппозиционные ему дискурсы русской эмиграции. Особый интерес здесь представляют модели, доказывающие *превосходство* России над ее «Значимым Другим» в новой системе координат, возникшей после Первой мировой войны и русской революции. Именно они станут предметами нашего анализа.

### **Дискурс большевиков: от России «отсталой» к России «передовой»**

Тот факт, что первая в мире социалистическая революция произошла именно в России, казалось бы, должен был кардинально изменить вектор ее позиционирования по отношению к «Западу» — во всяком случае, для тех, кто принимал марксистскую концепцию прогресса. Ведь получилось, что Россия в некотором смысле не только «догнала», но и «перегнала» Запад, причем по меркам, установленным не доморощенной, а западной доктриной! Однако для того, чтобы переопределение коллективной идентичности «по факту» революции состоялось, потребовались существенные подвижки в большевистском дискурсе. Представление о том, что Россия должна придерживаться общей с Европой исторической траектории, было доминантной идеей русского марксизма, предметом принципиального спора с народничеством в 1890-х годах. В этом споре сторонники «особого пути» были вынуждены уступить — победил подход, в свете которого Россия представлялась безусловно *отстающей*.

До 1917 г. многие считали аксиомой, что социалистическая революция должна начаться не в России. И когда в августе

1917 г. на VI съезде РСДРП(б) был принят курс на взятие государственной власти, возможность совершить социалистическую революцию в отсталой, по европейским меркам, стране «своими силами» казалась невероятной. В ходе прений по докладу И. Сталина о политическом положении Е. Преображенский внес поправку к резолюции, увязывавшую курс на социализм с «наличием пролетарской революции на Западе». Отстаивая свою формулировку, которая в результате и была принята, Сталин произнес примечательную фразу: «Надо откинуть отжившее представление о том, что только Европа может указать нам путь» [Шестой съезд РСДРП (большевиков) 1958: 250].

Однако следовать этому рецепту было не так просто. Одержанная победа долгое время воспринималась как «занятие плацдарма» в ожидании грядущей мировой пролетарской революции. В первые месяцы после революции В. Ленин настойчиво повторял: «Наша отсталость двинула нас вперед, и мы погибнем, если не сумеем удержаться до тех пор, пока мы не встретим мощную поддержку со стороны восставших рабочих других стран» [Ленин 1962: 235]. И хотя Россия, несомненно, стала *первой*, представление о ней как об *отсталой* и *догоняющей* не позволяло рассматривать это обстоятельство как повод для пересмотра ее отношения к «Значимому Другому». Сказывались и ограничения на выражение «национальной гордости», налагаемые нормами пролетарского интернационализма. Ленин неоднократно подчеркивал, что Россия только *пока* впереди, что только в силу чрезвычайного стечения обстоятельств именно ей оказалось легче *начать* социалистическую революцию, что «советские республики стран более культурных, с большим весом и влиянием пролетариата,

имеют все шансы обогнать Россию, раз они встанут на путь диктатуры пролетариата» [Ленин 1963а: 307]. Позднее, в 1920 г., в работе «Детская болезнь левизны в коммунизме» вождь большевиков, анализируя опыт октябрьской революции, доказывал, «что русский образец показывает *всем* странам кое-что, и весьма существенное, из их неизбежного и недалекого будущего». Но и тогда он предупреждал: «...было бы ошибочно упустить из виду, что после победы пролетарской революции хотя бы в одной из передовых стран наступит, по всей вероятности, крутой перелом, именно: Россия сделается вскоре после этого не образцовой, а опять отсталой (в «советском» и социалистическом смысле) страной» [Ленин 1963б: 3–4].

Таким образом, взгляд на мировую историю, усвоенный большевиками, по крайней мере, в первые годы после революции, не позволял ввести «красный патриотизм» в официальный дискурс. Между тем подобные настроения были сильны в массовом сознании. В своем выступлении на X съезде РКП(б) в 1921 г. В. Затонский описывал эти настроения так: «...тот факт, что Россия стала первой на путь революции, что Россия из колонии, фактической колонии Западной Европы, превратилась в центр мирового движения, ...наполнил гордостью сердца всех тех, кто был связан с этой русской революцией, и создался своего рода русский красный патриотизм. И сейчас мы можем наблюдать, как наши товарищи с гордостью, и небезосновательно, считают себя русскими, а иногда даже смотрят на себя прежде всего как на русских, — они дорожат не столько Советской властью и советской Федерацией, сколько у них есть тенденция к «единой, неделимой»». У Затонского «красный патриотизм» вызывал озабоченность, ему казалось, что «проис-

ходит колоссальная путаница понятий». Считая гордость за русскую революцию «небезосновательной», он опасался ее «национальной» окраски: «Нам необходимо вытравить из голов товарищей представление о советской федерации, как федерации непременно «российской», ибо дело не в том, что она российская, а в том, что она советская» [Десятый съезд РКП(б) 1963: 203, 205]. Эти рассуждения хорошо иллюстрируют особенности идеологии того времени: каноны пролетарского интернационализма были официальной доминантой, любые проявления «национализма» внушали подозрение.

Вместе с тем уже в годы нэпа возникла потребность вписать октябрьскую революцию в национальный исторический нарратив. Эта задача решалась преимущественно в логике западнической и прогрессистской «доминанты», хотя привлекались и «субдоминантные» смыслы из «почвеннического» репертуара.

Примером первого подхода может служить полемика Л. Троцкого с литературными «попутчиками» по поводу «национальной» трактовки Октября. В книге «Литература и революция» (1923 г.) тогдашний нарком по военным и морским делам задавался вопросом: в каком смысле наша революция «национальна»? Действительно ли, как кажется «попутчикам», ее «национальный дух» состоит лишь в том, что, несмотря на все перемены, «Россия все та же»? В логике радикально-прогрессистской модели Троцкий категорически возражал против признания национальными исключительно «экскрементов истории», то есть того, «что проработано и пропущено через себя национальным организмом в прошлые века» [Троцкий 1991: 82]. «Во все критические, т.е. наиболее ответственные, эпохи своего развития, — теоретизировал он, — нация

сламывается на две половины — и национально то, что поднимает народ на более высокую хозяйственную и культурную ступень». Поэтому «варвар Петя был национальнее всего бородатого и разужоренного прошлого, что противостояло ему» [Троцкий 1991: 82–83]. По Троцкому, мера «национальности» определялась не органической преемственностью традиций, а соответствием задачам исторического развития (подобная интерпретация проблемы традиций и инноваций характерна для радикальных версий прогрессистской модели [см.: Малинова 2005–2006: 64–69]). В 1930-х годах такая трактовка «магистрального пути» русской истории получила развитие в официальной советской историографии и массовой культуре.

Примером обращения к «субдоминантным» смыслам из «почвеннического» репертуара может служить статья А. Луначарского «Новый русский человек» (1923 г.). В ней нарком просвещения рассуждал о несоответствиях между революционной действительностью и стереотипными представлениями о русском национальном характере. «...В прежнее время, до нашей революции... вытолкнувшей русский народ в самую первую линию цивилизации, — писал Луначарский, — обыкновенно высказывались суждения о русском народе как вообще малоактивном, и американец противопоставлялся нам как существо, можно сказать, идеально приспособленное к современному индустриализму» [Луначарский 1967: 304]. Однако жизнь побуждает поставить под сомнение этот стереотип, ибо «русский рабочий класс был в состоянии... из глубины самодержавия и варварства подняться до положения авангарда человечества, несмотря на свою сиволапость и неладность, которые зато... вознаграждались варварской свежестью чувств, способностью увле-

каться грандиозными лозунгами, — словом, склонностью к активному реалистическому идеализму...» [Луначарский 1967: 305–306]. Автор видел, что национальный характер меняется, что жизнь требует от русских рабочих «американских свойств», но грядущая метаморфоза внушала ему некоторые опасения. В пожеланиях Луначарского сохранить в «нашей культуре... ширь мировых горизонтов», в его опасениях «впасть в колею разумного мещанства» [Луначарский 1967: 308] очевидны отсылки к репертуару консервативно-почвеннической модели, которая противопоставляла русский национальный характер собирательному образу «западных» народов, склонных к материализму, мещанству, абстрактному рационализму и пр.

По мере того, как советский режим укреплялся, а перспектива мировой революции становилась более туманной, в официальном дискурсе все явственнее звучал мотив гордости свершениями Октября. Провозглашение в 1924 г. курса на построение социализма в отдельно взятой стране закрепляло за русским пролетариатом роль лидера мирового рабочего движения, а за Россией — статус первого социалистического государства. Следуя букве пролетарского интернационализма, Сталин подчеркивал, что «революция победившей страны должна рассматривать себя не как самостоятельную величину, а как подспорье, как средство для ускорения победы пролетариата во всех странах» [Сталин 1947: 396]. Однако это обстоятельство не умаляло особой роли России как огромной страны, «лежащей

между Западом и Востоком, между центром финансовой эксплуатации мира и аренной колониального гнета, которая одним своим существованием революционизирует весь мир» [Сталин 1947: 397].

Таким образом, отношение к «Значимому Другому» кардинальным образом переопределялось: Советская Россия из «отсталой» превращалась в «передовую». Был сконструирован *новый вариант прогрессивной модели*. Проблема, однако, заключалась в том, что Запад эти представления не разделял (во всяком случае, они не были там доминирующими\*). Налицо был конфликт интерпретаций, которые едва ли можно было примирить. Впрочем, в соответствии с официальной советской идеологией этот конфликт следовало считать «закономерностью». В новом заданном революцией контексте оппозиция «Западу» приобретала принципиальный — классовый — характер. То обстоятельство, что классовый враг имел очевидную геополитическую приписку, рождало множество параллелей со старым дискурсом о «России и Европе». Правда, собирательный образ «Запада» не был монолитным, поскольку на Западе были и враги, и союзники (в лице коммунистического движения). Однако если во времена славянофилов образ «Другого» формировался по принципу противопоставления культур (в силу чего отдельно взятые европейские страны и, тем более, США нередко выпадали из собирательного «Запада»), то теперь противостояние интерпретировалось в более жестких классовых категориях и географические границы «Враждебного

\* По оценке И. Нойманна, в межвоенный период в Европе сосуществовали разные репрезентации Советской России, и конфликты между ними «выявляли значительно большую подвижность», нежели в годы «холодной войны», когда образ СССР стал интерпретироваться в контрастных черно-белых тонах [Нойманн 2004: 139–143]. — *Прим. авт.*

Другого» определялись вполне однозначно. Заметим, что менялась не только трактовка отношения к «Западу»: принимая роль лидера мирового антикапиталистического движения, Россия оказывалась в авангарде широкой коалиции, включавшей и колониальные народы «Востока». Причем классовая перспектива давала основание рассматривать «Восток» скорее как «союзника», тогда как «Запад» — преимущественно как «общего врага».

Новое определение коллективной идентичности России по отношению к «Западу», сложившееся в официальном большевистском дискурсе 1920-х годов, интерпретировало отношения вражды и солидарности в классовых терминах. Однако в середине 1930-х годов, с поворотом от официального интернационализма к тому, что Д. Бранденбергер удачно назвал «русоцентричной формой этатизма» [Brandenberger 2002], в самопозиционировании по отношению к «Значимому Другому» появились и вполне «национальные» оттенки. Молодое советское государство нуждалось в историческом и культурном «фундаменте» для собственной легитимации и мобилизации массовой поддержки. Наиболее очевидным способом обеспечить такой «фундамент» была реинтерпретация тысячелетней политической истории России как предыстории Великого Октября. Конструирование нового истори-

ческого нарратива и нового пантеона отечественной культуры сопровождалось явными отступлениями от пролетарского интернационализма в пользу «русоцентризма». Впрочем, из официальной риторики принципы интернационализма не исключались, но эклектически достраивались «националистическими» образами и идеями\*. Тем самым в доминантную модель коллективной идентичности России как родины первой в мире социалистической революции, противостоящей капиталистическому Западу, включались «субдоминантные» смыслы из старого репертуара, проецирующие в глубь веков тему «героической борьбы за независимость против многочисленных врагов» (в том числе «германских элементов»).

### **Переопределение коллективной идентичности России в дискурсах эмиграции**

Попытки переосмыслить отношения России с «Западом» и «Востоком» в новом контексте, заданном революцией 1917 г., предпринимались и в оппозиционных большевизму кругах. В дискуссиях, кипевших в эмигрантской среде, участвовали представители всего спектра политических направлений, сложившихся до революции. Рамки настоящей статьи не позволяют проследить эволюцию представлений о России

\* В качестве примера приведем выдержку из брошюры одного из видных деятелей советского Агитпропа. Цитируя ленинскую статью «О национальной гордости великороссов», автор пишет: «Только тот подлинный интернационалист, кто по-ленински, по-сталински полон национальной гордости за свой мужественный, свободолюбивый народ, давший на деле всему человечеству “великие образцы борьбы за свободу и за социализм”» [Волин 1938: 5]. Вместе с тем брошюра полна отнюдь не ленинских дифирамбов «великорусской нации», «создавшей русский революционный пролетариат, родившей гения человечества — Ленина, выработавшей одну из наиболее передовых культур — русскую культуру и ее высшее достижение — ленинизм» [Волин 1938: 5]. — *Прим. авт.*

и «Западе» в общественной мысли первой волны эмиграции в полном объеме. Сосредоточимся на характеристике только тех идеологических течений, которые увидели в октябрьской революции не катастрофу, а великое историческое событие, решительно изменившее положение России в «соревновании народов», пусть и по основаниям, отличным от постулатов большевистской идеологии. Это прежде всего сменовеховство и евразийство.

Оба направления зародились в эмиграции. Сменовеховство получило название по заглавию первого программного сборника «Смена веж», опубликованного в Праге в 1921 г. (ведущий идеолог этого течения профессор-правовед Н. Устрялов предпочитал называть его «национал-большевизмом»). Наиболее известные издания этого направления выходили за границей, а в начале 1920-х годов получили распространение и в России. Идеи сменовеховцев пользовались заметной популярностью у массовой аудитории. Сменовеховство не было однородным: его участников объединял, прежде всего, пафос принятия октябрьской революции как великой и национальной, но их мировоззренческие принципы заметно различались. При этом они, в отличие от евразийцев, не стремились выработать систематическую идеологию [см. подробнее об истории сменовеховства и особенностях его идеологии: Агурский 1980; Краус 1997; Воробьев 2000].

Евразийство было гораздо более глубоким и сложным идейным течением. Оно сформировалось примерно в то же время, что и сменовеховство: брошюра Н. Трубецкого «Европа и человечество», послужившая отправной точкой для будущего движения, увидела свет в Софии в 1920 г.; первый программный сборник «Исход к Востоку» был издан там же в 1921 г. Затем появились

другие сборники и периодические издания, выходившие в Берлине и Париже. Из множества возникших в эмиграции групп, стремившихся предложить новую национальную идеологию России, евразийцы оказались наиболее успешными: они не только разработали стройную и обоснованную систему идей, но и активно ее пропагандировали. Движение просуществовало почти до конца 1930-х годов, но пик его активности пришелся на первую половину 1920-х годов (позже последовали расколы и кризисы) [см. обзор работ об идейном наследии евразийцев: Вандалковская 1997: 7–14].

Подъем сменовеховства и евразийства не случайно совпал с нэпом: с одной стороны, происходившее в Советской России, казалось, давало некоторые основания для оптимизма, с другой — большевики на этом этапе были максимально заинтересованы в сотрудничестве с «попутчиками». Изменение политического курса СССР в конце 1920-х годов вызвало глубокий идейный и организационный кризис в рядах как евразийцев, так и сменовеховцев.

Идеи обоих направлений имели широкий резонанс, прежде всего в кругах эмиграции. Однако они были известны и в Советской России. Таким образом, есть основания утверждать, что новые модели коллективной идентичности не только формировались в общем контексте, но и существовали в общающихся публичных средах, конкурируя друг с другом.

В развитии евразийства и сменовеховства ведущую роль сыграли молодые идеологи, не успевшие всерьез заявить о себе в «мирные» довоенные и дореволюционные годы. Воспитанные на идейно-политических баталиях поколения «Веж» и возмужавшие в годы войны и революции, они стремились противопоставить старому «интеллигентскому» пониманию (или непониманию)



России новые подходы, навеянные «атмосферой катастрофического мироощущения», предчувствием «глубокого изменения облика привычного мира» [Исход к Востоку 1997: 45]. Это был своего рода бунт «детей» против целей и ценностей, которых продолжали придерживаться «отцы». Границей служило отношение к русской революции: и евразийцы, и сменовеховцы доказывали, что свершившееся нужно принять как закономерность и в некотором смысле благо.

### Сменовеховство

Исходным принципом сменовеховской оценки итогов русской революции был государственный патриотизм, идея Великой России, взятая вне каких-либо иных ценностных ориентиров — либеральных, социальных или консервативных. Сторонники смены «вех» призывали непредвзято взглянуть на происходящее в России: да, революция оказалась непохожа на то, о чем мечтала либеральная интеллигенция, но от этого она не перестает быть *великой национальной революцией*. Она национальна, во-первых, потому, что «органична», то есть является воплощением идей, давно развиваемых русской общественной мыслью, во-вторых, потому, что, в конечном счете, именно большевики стали государственной силой, «сохранившей Россию». По странной диалектике истории, констатировал весной 1920 г. Н. Устрялов, «устремления советской власти и жизненные интересы русского государства» в данный момент «причудливо совпадают» [Устрялов 1987: 10]. В рядах сменовеховцев были те, кто полагал, что коль скоро «Советская власть сохранила

Россию — Советская власть оправдана, как бы основательны ни были отдельные против нее обвинения» [Смена вех 1922: 125]. Некоторые, как, например, бывший обер-прокурор Синода (при Временном правительстве) В. Львов, даже считали, что советская власть имеет шанс более успешно, чем царский режим, справиться с задачей сохранения империи, ибо «социальная справедливость спаивает русское государство в единство лучше всяких штыков и полицейских мер». Парадоксальным образом лозунги «интернационала» превращаются в «национальные русские лозунги» [Львов 1922: 24].

Устрялов и его единомышленники призывали смотреть на большевизм как на «форму государственного властвования, в переживаемый исторический момент выдвинутую русской нацией» [Устрялов 1925а: 48]. И если она не соответствует идеалам, которые лелеяла интеллигенция, то это повод для критической переоценки последних. Как можно уверять, что русский народ «желает именно того “демократического” строя, который не смог продержаться на Руси и года...», — писал в своей статье потомственный дворянин, известный адвокат А. Бобрищев-Пушкин. — Очевидно, здесь чаяния интеллигенции разошлись с народными чаяниями. И обратно, самый факт длительности Советской власти доказывает ее народный характер, историческую уместность ее диктатуры и суровости» [Смена вех 1922: 125]. В своей готовности идти «в Каноссу»\* сменовеховцы решительно ставили под сомнение старые «идеалы», но придавали колоссальное значение но-

\* Так называлась статья С. Чахотина, призывавшая интеллигенцию к покаянию и поддержке власти, которая «собирает и упрочивает Россию» вне зависимости от того, кому эта власть принадлежит. — *Прим. авт.*

вым «фактам». «Устойчивость» советской власти представлялась им доказательством ее исторической оправданности.

Некоторые из сменовеховцев не только тактически поддерживали большевизм, но и искали ему оправдание в глазах истории. В открывавшей программный сборник статье юрист-международник, профессор Ю. Ключников доказывал, что «большевизм» присущ всей русской интеллигенции; «разница — только в направлении и окраске, а отнюдь не в тоне их максимализма, прямолинейности и самоупоенности...». Ключников считал, что революция создает предпосылки для «исчерпания и изживания» старой интеллигенции: распознав в идеалах Октября «свое, русское, большое и выстраданное», «она войдет в народ неотъемлемой частью и уже ни о каком ее отщепенстве не может быть потом и речи» [Смена вех 1922: 41, 43; ср.: Устрялов 1925а: 242].

Ставя во главу угла государственный патриотизм и жестко не увязывая последний с консервативной или либеральной культурной программой, сменовеховцы весьма избирательно использовали репертуар смыслов долгого дискурса о России и Европе. Авторы «Смены вех» рассматривали свой сборник как продолжение темы русской интеллигенции и революции, поднятой в 1909 г. «Вехами». Разделяя представление об особых отношениях образованной части общества и народа, они склонны были больше доверять интуициям последнего, нежели идеям первой. Однако сменовеховцам не было свойственно романтическое отношение к народу как к коллективному хранителю мудрости и традиций, характерное для консервативного почвенничества. В их текстах народ не наделялся особыми нравственными добродетелями, скорее он выступал как сила, воплощающая в жизнь «причудливую диалектику истории».

Сменовеховцы, в отличие от евразийцев, не были склонны драматизировать культурный раскол, вызванный петровскими реформами, и в целом положительно оценивали петербургский период. В логике прогрессистской модели они подчеркивали пластичность культуры, особенно очевидную в революционном контексте. По мнению Устрялова, «всякое великое историческое событие сопряжено с разрушением. И вообще-то говоря, культура человечества тем только и жива, что постоянно разрушается и творится вновь...» [Устрялов 1987: 44–45; ср.: Смена вех 1922: 34, 47–48, 96]. И в этом смысле и петровский, и октябрьский перевороты — не катастрофы, а «нормальные» эпизоды развития.

Готовность сменовеховцев принять революцию определялась не только признанием того, что в сложившейся ситуации власти Советов нет альтернативы. Им представлялось, что революция — это звездный час России, ее шанс «сказать всемирно-историческое “слово”, ... извлечь из-за тумана заветную “русскую звезду”» [Устрялов 1925а: 301]. Правда, у них не было твердого понимания, в чем именно заключается это «слово».

Не разделяя убеждения большевиков в том, что Россия оказалась первой в мире страной, воплощающей идеалы социализма, многие сменовеховцы видели в русской революции некий общий «призыв» к осуществлению социальной справедливости и сравнивали ее с Французской революцией, на воплощение идеалов которой потребовалось целое столетие. «Взятая в историческом плане, — писал Устрялов, — великая революция, несомненно, вносит в мир новую “идею”, одновременно разрушительную и творческую. Эта идея в конце концов побеждает мир. Очередная ступень всеобщей истории принадлежит ей» [Смена вех 1922: 52; ср.: Львов 1922: 11–13]. И главная

«творческая идея» русской революции, несомненно, идея «социальная» [Смена вех 1922: 106–107, 53]. Но сменовеховцы были убеждены, что в самой России этой идее пока не суждено воплотиться; новую экономическую политику Ленина они ошибочно принимали за «термидор», начало «эволюционного изживания» крайностей революции. Вне зависимости от этого результата сам факт, что Россия первой подала народам пример социальной революции, делает ее лидером нового этапа мировой истории, идущего на смену «принципам 1789 года». И это кардинально меняет образ страны: «Россия, изнуренная и голодная, теперь стоит в сознании народных масс всего мира на небывалой высоте, — писал Бобрищев-Пушкин. — Прежде страшилище для народа, оплот всех реакций, международный жандарм, она теперь ожидаемая всеми народными массами освободительница» [Смена вех 1922: 114].

Однако русская революция несла миру и другую идею — политическую. Здесь ее достижения представлялись сменовеховцам (точнее, их правому крылу) гораздо более значимыми. Им казалось, что в условиях выявленного войной кризиса демократии Советская Россия показывает миру принципиально новый «культурно-государственный тип», который может оказаться «авторитетным для Запада» [Устрялов 1925а: 108]. Выигранная во имя демократии, война заставила многих в Европе усомниться в «пышной либеральной идеологии правового государства» [Смена вех 1922: 94; ср.: Устрялов 1925а: 333]. В этом контексте очевидные отступления советского режима от демократических канонов представлялись сменовеховцам не только оправданными с точки зрения особенностей национальной политической культуры, но и имеющими универсальное значение.

Устрялову и некоторым его коллегам казалось, что русская революция дает ответ на вопросы, поставленные новой эпохой, — эпохой, завершающей «культуру 1789 года», которая «состарилась к концу XIX века и была убита на европейской войне» [Смена вех 1922: 99; Устрялов 1925а: 250 и др.]. По ощущениям харбинского теоретика, в послевоенной атмосфере явственно чувствуется «дыхание цезаризма»; оно, конечно, «не есть откровение совершенства», но «оно более глубоко и органично, чем это сейчас кажется многим» [Устрялов 1925а: 264]. Если вдуматься, то оно даже в известном смысле соответствует идее демократии. Согласно концепции Устрялова, «народ редко бывает правоверным демократом» и «нельзя за “народом-самодержцем” отрицать суверенное право добровольно “уходить в отставку” (термин славянофилов)» [Устрялов 1925а: 262]. Сегодня «измученные смерчем войн и революций, народы хотят одного: — спокойствия и порядка. И, облеченные высшей властью, калифы на час, они спешат уступить эту высшую власть активному авангарду, инициативному меньшинству из своей собственной среды. Инициативному меньшинству, обычно завершённому инициативнейшей фигурой, авторитетною волей вышедшего снизу вождя. Отсюда — культ Ленина в России, Муссолини в нынешней Италии» [Устрялов 1925а: 253]. Кризис демократии носит глобальный характер, и революция выводит Россию на передовые рубежи политического экспериментирования, «бесстрашно и беспощадно» бросая «в лицо лицемерному синклиту демократий лозунг инициативной диктатуры...» [Устрялов 1925а: 256].

По Устрялову, значение русской революции определяется именно тем, что она «всем жизненным своим воплощением ниспровергает устои “великих принципов

89 года» [Устрялов 1925а: 250]. Он полагал, что эта миссия в каком-то смысле досталась нынешним поколениям по наследству еще от славянофилов, которые «бились над задачей найти государственную форму, преодолевающую пороки демократии западного типа» (хотя «их рецепт оказался неудачным») [Устрялов 1925б: 73]. Так или иначе, харбинский теоретик усматривал «нечто символическое в русской революционной анархии, в русском уходе от войны и “неприятии победы”» и, тем более, в русской революционной государственности «с ее неслыханной философско-исторической программой и с ее невиданным политико-правовым строением» [Устрялов 1925а: 245].

В то время многие в Европе разделяли пафос отрицания старого, предчувствие неотвратимости радикального обновления мира после катаклизма войны, сомнения в состоятельности демократических форм, которые, как казалось в начале 1920-х годов, не справляются с решением послевоенных проблем. Л. Люкс вполне обоснованно проводит параллель между идеями евразийцев и так называемой консервативной революцией в Веймарской Германии [Люкс 1993: 86–90]; представляется, что и сменовеховство вписывается в этот ряд. Как справедливо подчеркивает немецкий исследователь, эти идеи были возможны именно в специфическом контексте 1920-х годов, когда «национал-социалистическая диктатура еще не обозначилась на политическом горизонте, сталинская диктатура только начала вырисовываться» и «ни в России, ни в Германии политическая реальность еще не успела принять отчетливый тоталитарный облик...» [Люкс 1993: 87–88].

С точки зрения переопределения коллективной самоидентификации по отношению к «Западу» очень важно то, что политический опыт русской революции позволял пред-

ставить Россию как передовую страну, открывающую миру новые горизонты, — хотя и не в том смысле, который предполагали большевики. Дискурсу сменовеховцев также была присуща «национальная гордость»: ведь Россия, наконец, опередила «Запад». Как писал Бобрищев-Пушкин, «Россия сразу, в несколько месяцев Временного Правительства, перелетела через все те иллюзии демократического строя, которые Европа изживала более ста лет. Россия оказалась настолько же впереди западных народов, насколько была сзади их» [Смена вех 1922: 95]. В отличие от евразийцев, сменовеховцы не были принципиальными антизападниками. Они также считали, что России пора перестать преклоняться перед «линяющими западными канонами», но не оттого, что они ей чужды и вредны, а потому, что она вступает в «полноту исторического возраста» и в состоянии сама предлагать инновации, авторитетные для Европы [Устрялов 1925а: 251–252, 300]. Сменовеховцы охотно рассуждали о кризисе Европы и не без удовлетворения подмечали, что сбываются «отрицательные тезисы» славянофильства [Смена вех 1922: 97; Устрялов 1925а: 109, 333–336], однако их критика была, скорее, повторением «общих мест». Их главная идея заключалась не в обличении неправоты Запада, а в утверждении «лидерства» новой, революционной России. Типологически предлагавшаяся ими модель коллективной идентичности была близка прогрессистской, но если до 1920-х годов этот полюс дискурса о России и «Западе» был представлен леволиберальными концепциями, то сменовеховский вариант (во всяком случае, в устряловской интерпретации) оказался, скорее, правым. Впрочем, следует оговориться, что поскольку идеология этого течения не претендовала на систематичность, а само оно

не было однородным, предложенную им модель коллективной идентичности трудно классифицировать однозначно.

### Евразийство

Ценностно-мировоззренческая неполнота сменовеховства была предметом ревнивой критики евразийцев. Как писал в 1922 г. Г. Флоровский, «в пределах чистого “этатизма” советский режим не поддается преодолению по существу, — только во имя чего-то, что больше и выше и политики, и государственности, можно разоблачить его слабость и окончательно его ниспровергнуть» [Флоровский 1994а: 94; ср.: Евразийство 1926: 3]. Сами евразийцы стремились к построению «истинной», «с конкретной жизнью органически связанной» идеологии, призванной открыть «те основания, которые делают Россию-Евразию носителем мессианской задачи» [Евразийство 1926: 7; Евразийский сборник 1929]. Эта идеология подкреплялась выводами из эмпирических исследований в самых разных областях научного знания: круг евразийцев объединял профессиональных ученых, среди которых были блестящие филологи (Н. Трубецкой), географы (П. Савицкий), историки (Г. Вернадский, П. Бицилли, Л. Карсавин), музыковеды (П. Сувчинский), богословы (Г. Флоровский, А. Карташев), правоведы (Н. Алексеев) и др. Они пытались дать собственное понимание русской идентичности, опирающееся на новые интерпретации «Нас» и «Других».

Россия определялась ими как «Евразия». Данному географическому термину, указывающему на «срединный материк» между Европой и Азией, придавался специфический социокультурный смысл: он рассматривался как указание на особую сущность, возникающую на пересечении двух типов культур и не совпадающую ни

с одним из них. По заключению П. Савицкого, «в категориях не всегда достаточно тонкого, однако же указывающего на реальную сущность подразделения культуры Старого света на “европейские” и “азиатско-азиатские” — культура русская не принадлежит к числу ни одних, ни других. Она есть культура, сочетающая элементы одних и других, сводящая их к некоторому единству» [Савицкий 1994: 218; ср.: Евразийство 1926: 32]. Поскольку основную свою задачу евразийцы видели в том, чтобы сломать «шаблон, созданный подражательным *западническим* мышлением» [Евразийский сборник 1929: 16], в образе России-Евразии они настойчиво подчеркивали азиатские черты. Критикуя «историческую вульгату», наделяющую «Запад» и «Восток» противоположными ценностными коннотациями [На путях 1922: 317–324], евразийцы стремились традиционной фетишизации европейской составляющей русской культуры противопоставить валоризацию «азиатских» ее оснований.

В силу этого заявленный баланс двух начал не всегда выдерживался. В статье «Верхи и низы русской культуры», опубликованной в 1922 г. в первом коллективном сборнике «Исход к Востоку», Н. Трубецкой прослеживал диалектику массовой и элитарной культуры. Как пронизательно отмечал автор, «каждая из частей данного культурного целого питается и заимствованиями извне», причем источники «верхов» и «низов» могут не совпадать, и в этом — потенциальная угроза разрыва. По мысли Трубецкого, разрыв «всегда свидетельствует о том, что источник иноземного влияния слишком чужд данной национальной психике» [Исход к Востоку 1997: 199]. Опираясь на данные сравнительной лингвистики, он доказывал, что с древнейших времен для восточных славян — «основного элемента»,

образующего русскую национальность, — западноевропейские заимствования были менее органичными, чем восточные [Исход к Востоку 1997: 205]. Положение резко изменилось вследствие реформ Петра I: с этого момента «русские должны были проникнуться романо-германским духом и творить в этом духе», хотя «к успешному выполнению этой задачи русские были органически неспособны». Таким образом, после Петра Россия «оказалась в хвосте европейской культуры, на задворках цивилизации» [Исход к Востоку 1997: 211–212].

Однако евразийцы видели разрешение проблемы разрыва между «верхами» и «низами» русской культуры не только в преодолении последствий неверного выбора западноевропейской ориентации, но и в осмыслении истинных этнических оснований русской культуры. Они доказывали, что этот аспект коллективной идентичности нуждается в фундаментальном переопределении: русский народ не является представителем исключительно «славянства». Имя «Евразия» как раз и призвано было выражать «сопряженность русской стихии с некоторыми этнически не русскими элементами окружающей ее среды» [Исход к Востоку 1997: 134]. Причем, как особо подчеркивали евразийцы, эта сопряженность выражается не только в сосуществовании на территории Российской империи разных народов и культур (что вполне вписывалось в привычные представления о «Нас»), но и в фундаментальной роли «туранского элемента»\* в создании той культуры, которую мы привыкли считать русской. Как подчеркивал Трубецкой, «сожительство русских с туранцами проходит красной нитью через

всю русскую историю», и, в конечном счете, «трудно найти великоруса, в жилах которого так или иначе не текла бы и туранская кровь» [Трубецкой 1994: 68].

С учетом этого контекста евразийцы пытались по-новому взглянуть на русскую историю и, прежде всего, на такие ее ключевые моменты, как татаро-монгольское иго и реформы Петра I. В своей интерпретации петровских преобразований они в целом следовали «славянофильской» линии. Что же касается татаро-монгольского ига, то, вопреки традиции, евразийские историки доказывали, что его роль была положительной. В частности, Г. Вернадский обосновывал определяющую роль Золотой Орды в развитии русской государственности.

Евразийство уделяло самое серьезное внимание этническому и религиозному плюрализму России-Евразии, что в целом было нетипично для традиции дискурса о России и «Западе», — в рамках этого дискурса «Наша» коллективная идентичность чаще всего мыслилась культурно однородной. Свой национализм евразийцы обращали «как к субъекту, не только к «славянам», но к целому кругу народов «евразийского» мира», не забывая уточнить, что между ними «народ российский занимает срединное положение» [Исход к Востоку 1997: 51–52]. Это была серьезная попытка переопределить культурные основания русской/евразийской идентичности с учетом ее внутреннего многообразия, непризнание которого, как показала недавняя история России и Восточной Европы, чревато распадом империи. Евразийцы стремились доказать, что Россия-Евразия отличается от других имперских образований большей

\* К «туранским» (уралоалтайским) народам Н. Трубецкой и его соратники относили угрофиннов, самоедов, тюрков, монголов и маньчжуров. — *Прим. авт.*

культурной цельностью. Им представлялось, что «приобщение целого круга восточноевропейских и азиатских народов к мыслимой сфере мировой культуры Российской вытекает... в одинаковой мере из сокровенного «сродства душ» — делающего русскую культуру понятной и близкой этим народам и, обратно, определяющего плодотворность их участия в русском деле, — и из общности экономического интереса, из хозяйственной взаимообращенности этих народов» [Исход к Востоку 1997: 52].

Любопытно, каким образом для подтверждения культурной целостности России использовался пример «Значимого Другого». Традиционно сторонники «славянофильской» линии подчеркивали культурное единство «Запада», наличие у составляющих его стран неких общих «начал», «чужих» для России. Их оппоненты стремились доказать, что наши отличия от Европы вполне вписываются в разряд национальных особенностей — и акцентировали культурную неоднородность «Запада» [Малинова 2005: 51–52]. Евразийцы же настаивали на культурной гетерогенности Европы (что было характерно для «западнической» линии), но при этом доказывали, что плюрализм России-Евразии — качественно иной, связанный более органическим единством. Как подчеркивалось в документе под названием «Евразийство (Опыт систематического изложения)» (1926 г.), Россию-Евразию неверно сопоставлять с Францией, Германией и другими европейскими странами — аналогию следует проводить, скорее, с империей Карла Великого, Священной Римской империей, империей Наполеона. При таком сравнении обнаруживается «большая крепость, органичность и реальность единства Евразии». Действительно, «Европа являет сравнительно сильное и длительное культурное единство только как

Европа католически-романская». И по мере того, как Европа все больше отрывается от религиозных оснований собственной культуры, «единство европейского мира» все больше и больше мыслится «позитивистски-рационалистически — как отвлеченное и не включающее в себя полноты национального своеобразия... и не исключающее народов иных культур...». Но это и означает, заключали евразийцы, «что единство западной культуры в конкретных формах не осуществимо и что на Западе есть Франция, Германия, Италия, а Европа потерялась» [Евразийство 1926: 36–37]. Иное дело — связанная «сродством душ» Евразия.

Подчеркивая разнородность «элементов», из которых складывается культурно-географический мир России-Евразии, евразийцы в какой-то мере усложняли обоснование собственных позиций, ибо связывали ее миссию с православием. А принимая во внимание фактическую поликонфессиональность, Россию следовало бы признать «православно-мусульманскою, православно-буддистскою страной», что порой и делалось [Исход к Востоку 1997: 54, 225]. Однако в понимании евразийцев этнокультурная неоднородность не означала отсутствия духовного единства. И «наибольшим осуществлением... потенции» религиозного единства России-Евразии евразийцы считали русское православие [Евразийство 1926: 28]. Полагая, что именно религия определяет культуру, а «культурное единство, в свою очередь, сказывается и как единство *этнологическое*», они постулировали наличие глубинной связи между религией, культурой, «этнологическим типом» и «месторазвитием» последнего [Евразийство 1926: 28]. Культурное единство пространства Евразии обеспечивается, согласно их концепции, именно православием — несмотря на фактический религиозный

плюрализм. По мнению евразийцев, можно «говорить о тяготеющем к русскому Православию, как к своему центру, религиозно-культурном мире». Его можно назвать «*потенциально-православным*» в том смысле, что «*свободное его саморазвитие будет его развитием к Православию и приведет к созданию новых специфических его форм*» [Евразийство 1926: 21]. Этот аспект учения евразийцев многие продолжатели традиции русской религиозной философии подвергали критике, усматривая в нем стремление трактовать православие исключительно как «этнографический факт», а не «факт духовной жизни, вселенский по своему значению» [Евразия 1992: 31; ср.: Флоровский 1994б: 334].

Таким образом, евразийцы попытались радикально переопределить коллективную идентичность России, введя в традиционную бинарную оппозицию еще один элемент — «Азию». Впрочем, «Восток» всегда явно или неявно присутствовал в дискурсе о России и «Западе». Но прежде обе стороны этого долгого спора рассматривали «Азию» в духе западного ориентализма — как воплощение «отсталости», — и не идентифицировали с нею Россию\* [Малинова 2005: 47–52]. Новизна концепции евразийцев определялась именно их принципиальным отказом от ориенталистской интерпретации\*\* и попыткой представить Россию как *самостоятельный* культурный мир, соединяющий европейские и азиатские элементы. Основной упор делался на необходимость осознать значимость послед-

них — и это обстоятельство неизменно служило поводом для критики. Оппоненты евразийцев небезосновательно полагали, что «в пределы Евразии вводится слишком много Азии» [Флоровский 1994б: 331; ср.: Евразия 1992: 20, 32]. Представляется, что дело было не только в непривычности подобного подхода, но и во влиятельности европоцентристского дискурса о прогрессе, и по сей день задающего систему координат, в которой определяются коллективные идентичности. Тем более убедительной эта система координат должна была выглядеть во времена евразийцев, когда успехи «Запада» и «Востока» казались несоизмеримыми. Разумеется, в таком контексте трудно было убедить оппонентов — и не только «западников» — в «счастье быть азиатом» [Евразия 1992: 20].

Введение «Азии» в «формулу самоопределения» России не упраздняло исходной бинарной оппозиции: в силу особенностей своих полемических задач евразийцы, представляя «Азиатского Другого», столь же настойчиво подчеркивали черты сходства и «сродства душ», как в отношении «Европейского Другого» — отличие культур и траекторий развития. Евразийцы были наиболее принципиальными антизападниками в долгой истории этого дискурса. Причем их антизападничество имело под собой концептуальные основания. Как писал Савицкий, отказ евразийцев от культурно-исторического «*европоцентризма*» проистекает не из каких-либо эмоциональных переживаний, но из определенных научных

\* Для славянофилов противостоящий «Западу» «Восток» — это не «Азия», а восточная ветвь христианского мира, православное христианство. — *Прим. авт.*

\*\* Евразийская критика «общероманогерманского шовинизма» во многом предвосхитила более позднюю деконструкцию дискурсивных практик ориентализма в работах Э. Саида и его последователей [Said 1978]. — *Прим. авт.*



и философских предпосылок... Одна из последних есть отрицание *универсалистского* восприятия культуры, которое господствует в новейших «европейских» понятиях» [Савицкий 1994: 222].

Эта сторона концепции евразийцев была обстоятельно разработана в брошюре Трубецкого «Европа и человечество» (1920 г.). Ее автор доказывал ложность универсалистских притязаний европейской культуры. Он подчеркивал, что «европейская культура не есть культура человечества. Это есть продукт определенной этнической группы» — германских и кельтских племен, в разной степени подвергшихся романизации и впоследствии усвоивших «идею сверхнациональной, мировой цивилизации..., свойственную грекоримскому миру» [Трубецкой 1920: 5–6]. По мысли Трубецкого, концепция прогресса не только является ложной, но и выполняет вполне определенную идеологическую функцию, доказывая превосходство европейской культуры: вытекающая из нее «лестница эволюции человечества» объективно «представляет из себя классификацию народов и культур по признаку их большего или меньшего сходства с современными романогерманцами» [Трубецкой 1920: 21]. Народы, включающиеся в соревнование, именуемое прогрессом, принимают на себя заведомо невыполнимую задачу, ибо, как доказывал Трубецкой со ссылкой на труды французского социолога Г. Тарда, «полное приобщение целого народа к культуре, созданной другим народом, — дело невозможное» [Трубецкой 1920: 53]. Единственный путь к «усвоению» чужой культуры автор «Европы и человечества» видел в «антропологическом смешении».

Таким образом, в этом соревновании неромано-германские народы оказываются в заведомо неблагоприятном положении,

ибо вынуждены усваивать то, что плохо укладывается в их национальную психологию, больше «получая извне, чем отдавая на сторону». При этом они сталкиваются с неизбежными негативными последствиями в виде раскола национальной культуры (не только между «верхами» и «низами», но и между поколениями «отцов» и «детей»), а главное — им приходится применять «европейские мерилы оценки» собственной культуры, заведомо для нее неблагоприятные [Трубецкой 1920: 55–57, 59–65]. Трубецкой доказывал, что европеизацию следует считать злом, причем вне зависимости от того, насколько далеко зашел этот процесс: само вступление «в полосу обязательного культурного общения с романогерманцами» «делает... “отсталость” роковым законом» [Трубецкой 1920: 67, 70]. Выход из порочного круга, в который вовлекает народы ложный европейский универсализм, автор видел в «преобразовании психологии интеллигенции европеизированных народов», которое должно заключаться в осознании относительности благ европейской «цивилизации» [Трубецкой 1920: 79–82].

В решении этой задачи применительно к России и видели свою миссию евразийцы. По определению Савицкого, «евразийство сводится к стремлению осознать и осмыслить совершающийся и совершившийся выход России из рамок современной европейской культуры» [На путях 1922: 9]. Революцию 1917 г. они рассматривали как решающий шаг в этом направлении.

В отличие от сменовеховцев, евразийцы не считали революцию органическим продуктом *национального* развития: «сущность, которая Россией, в силу восприимчивости и возбужденности ее духовного бытия, была воспринята и последовательно проведена в жизнь — в своем истоке, ду-

ховном происхождении *не есть сущность русская*. Коммунистический шабаш наступил в России как завершение более чем двухсотлетнего периода «европеизации» [Савицкий 1994: 266]. В революции евразийцы видели крах Петербургской России. Сам факт изгнания интеллигенции (для участников движения — экзистенциальный) воспринимался ими как «грозный приговор той форме восприятия западной культуры, которая со времен Петра признавалась русской сознательностью — непреложной и истинной» [Исход к Востоку 1997: 62; ср.: Флоровский 1994а: 110, 115].

Революция понималась как кульминационный пункт европеизации и, одновременно, ее завершение. По мысли П. Сувчинского, «многим сначала казалось, что русская революция... пройдет быстро и конспективно все необходимые социально-политические и экономические свои этапы, с тем, чтобы выровнять «отсталую» Россию в едином фронте человеческого прогресса». Однако дальнейший ход событий показал, что революция «таит в себе иной смысл, иное свершение» [Россия и латинство 1923: 16–17]. Вопреки заявленным «европеизаторским» целям революция фактически «означает выпадение России из рамок европейского бытия» [На путях 1922: 14]. По мнению Савицкого, признаки этого процесса можно обнаружить и в исчезновении привычного быта, уподоблявшего Москву и Петербург Лондону и Парижу, и в разрушении «сложившегося в «европейском» обличье русского капитализма», и в увядании «не успевшей получить развития русской либералистической идеи» [На путях 1922: 14–18]. Таким образом, то, что прежде казалось «отсталостью», сегодня приобретает совершенно иной смысл: речь должна идти о «возникновении разрыва между плоскостями, в которых движется Россия

и Европа» [На путях 1922: 18; ср.: Россия и латинство 1923: 18].

Разделяя представление о «закате Европы», евразийцы полагали, что функция культурного лидерства должна перейти к «Востоку». События, происходившие в России, убеждали их, что именно там бьется пульс мировой истории. Как и сменовеховцы, евразийцы приветствовали русскую революцию, не разделяя ее официальной идеологии. Однако «градус» их оппозиции был выше: если сменовеховцев можно назвать лояльными оппонентами советской власти, то евразийцы позиционировали себя в качестве ее принципиальных противников, — что не мешало им сотрудничать с ней по прагматическим соображениям. Евразийцы также внимательно изучали опыт советской власти и находили удачными некоторые ее инновации, особенно в области политического строительства. Они разделяли критическое отношение многих своих современников к демократии, полагая, что не парламентскими формами определяется народность государственного строя. Как писал Л. Карсавин, «и правящий слой в целом, и правительство остаются национальными до той поры, пока они находятся в реальном и органическом взаимодействии с народным материком. Но формы того взаимодействия могут быть очень различными: оно одинаково возможно и в деспотии, и в крайних формах демократии» [Евразийский временник 1927: 38]. Евразийцы считали одним из положительных итогов революции «гибель старого правящего слоя» и создание нового, который, по их мнению, «естественно-органически вырос из народного материка» [Евразийство 1926: 46–47]. На этот новый «прослоенный партией непартийный правящий слой» они возлагали большие надежды, видя в нем «главного проводника конкретных по-

требностей народа и здоровых традиций русской государственности» [Евразийство 1926: 50].

Евразийцам казалось, что русская революция тем самым преодолевает культурный раскол, порожденный ложным европеизмом. Их не смущало, что условием рождения этого нового правящего слоя «было воплощение государственной стихии в сравнительно небольшой волевой и “религиозно”-идеологически одушевленной группе», не останавливающейся перед «мерами дикого насилия» [Евразийство 1926: 47]. Более того, они считали необходимым сохранить принцип однопартийной диктатуры, заменив коммунистическую партию новой, реализующей иную (евразийскую) идеологию. В отличие от сменовеховцев, евразийцы не склонны были сводить значение русской революции к политическим новациям: они полагали, что формы взаимодействия правящего слоя и народа «безразличны и не подлежат совершенствованию», их целесообразность — в народности и органичности [Евразийский временник 1927: 38]. И именно эту задачу решали институты советской власти, созданные, по мнению евразийцев, не коммунистами, а «народной стихией».

Согласно их концепции, всемирно-историческая миссия России лежит в духовной, а не в материальной плоскости. В разных контекстах евразийцами предлагались разные формулировки этой миссии. Главный упор делался на ее религиозную составляющую. Кроме того, многие евразийцы писали об особой миссии России-Евразии как посредницы, призванной осуществить синтез культур Востока и Запада [На путях 1922: 335; ср.: Бердяев 1990: 115–118]. Некоторые представители этого направления видели Россию в роли лидера мирового антизападного движения, в образе «огромной ко-

лонияльной страны, стоящей во главе своих азиатских сестер в их совместной борьбе против романо-германцев и европейской цивилизации» [На путях 1922: 306]. Трубецкой, отстаивавший именно такое понимание новой исторической миссии России, полагал, что «азиатская ориентация» становится единственно возможной для настоящего русского националиста». Однако он с сожалением констатировал, что «если сознание населения значительной части азиатских стран подготовлено к тому, чтобы принять Россию в ее новой исторической роли, то сознание самой России к этой роли отнюдь не подготовлено» [На путях 1922: 306].

Предложенное евразийцами определение русской коллективной идентичности по отношению к «Европе»/«Западу» и «Азии»/«Востоку» по многим параметрам было революционным — под стать эпохе, в контексте которой оно родилось. Оно сочетало в себе черты обеих идеалнотипических моделей, выбранных нами в качестве точек отсчета. Формально отказываясь от идеи прогресса, евразийцы сохраняли характерную для наиболее радикальных версий прогрессистской модели веру в способность «правящего слоя», вооруженного «истинной» идеологией, переменить ход истории. В то же время лежавшая в основе их построений концепция «сборной или симфонической личности» как «всеединства, внутри которого нет места механическим и причинным связям» имела отчетливые коннотации с консервативно-почвенническим репертуаром. Решительно порывая с «европеизмом» западничества, евразийская модель представляла Россию как абсолютно чуждую «Западному Другому» и, одновременно, духовно родственную «Восточному Другому». Такая постановка вопроса позволяла видеть «Нас» как самостоятельный культурный мир, рядоположен-

ный «Европе»/«Западу» и, в то же время, качественно от нее отличный. Евразийцы как бы нарочно стремились перерезать пуповину западных ожиданий, сориентировав вектор коллективной идентификации на восток — и, одновременно, на саму Россию-Евразию, которая, в их понимании, могла быть самостоятельной величиной, равнозначной и «Западу», и «Востоку». Это была попытка радикально переписать систему координат, в которой конструировалась русская идентичность. Несомненно оригинальная и яркая в интеллектуальном отношении, она слишком мало соответствовала российским реалиям, чтобы оказаться успешной.

\* \* \*

Итак, все три рассмотренные модели коллективной самоидентификации представляли собой попытки пересмотреть «место» России по отношению к «Европе»/«Западу» в новой системе координат, заданной Первой мировой войной и русской революцией. Все они стремились доказать «Наше» превосходство перед «Значимым Другим», причем делали это, переворачивая привычные представления и вольно обращаясь с устоявшимися репертуарами смыслов. Не будет преувеличением сказать, что в XX веке, особенно после 1917 г., в России больше не было западничества и славянофильства как относительно целостных комплексов идей, объединенных общностью мировоззренческих оснований. Хотя проблема соотношения с «Европой»/«Западом» оставалась предметом обсуждения, а по-

рой и яростных споров, позиции «лагерей» эклектически совмещали элементы разных «репертуаров».

Судьбу описанных моделей определила политическая история XX века. Эволюция советского режима и упрочение фашизма в Германии и Италии развенчали иллюзии евразийцев и сменовеховцев относительно «идеи», которую несет миру новая Россия. Некоторым пришлось на собственном опыте ощутить вкус тоталитарного режима, рождение которого они приветствовали. Вернувшиеся в Россию сменовеховцы Н. Устрялов, А. Бобрищев-Пушкин, Ю. Ключников были расстреляны в 1937–1938 гг. После войны через исправительно-трудовые лагеря прошли и некоторые евразийцы — П. Савицкий, Л. Карсавин (последний умер в лагере в 1952 г.). Что касается модели «передового социалистического государства», то в официальном дискурсе она просуществовала до конца 1980-х годов и пользовалась большим или меньшим влиянием в СССР и за его пределами. Однако крах советского социалистического проекта не только поставил на ней крест, но и создал контекст, провоцирующий острый конфликт соперничающих моделей коллективной идентичности (в том числе и по отношению к традиционному «Значимому Другому») в постсоветской России. Таким образом, все эти проекты потерпели *политическую* неудачу. Впрочем, это не означает, что выбранные стратегии переопределения «системы координат» были заведомо обречены на поражение.

## примечания

Агурский М. 1980. Идеология национал-большевизма. Париж: ЮМСА-Пресс.

Бердяев Н.А. 1990. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М.: Мысль.

Вандалковская М.Г. 1997. Историческая наука российской эмиграции: «евразийский соблазн». М.: Памятники исторической мысли.

Волин Б. 1938. Великий русский народ. М.: Молодая гвардия.

Воробьев О.А. 2000. «Третий путь» сменовеховства. Обзор парижского еженедельника «Смена Вех» за 1921–22 гг.: <http://www.pseudology.org/Literature/SmenaVekh.htm>

Десятый съезд РКП(б). Март 1921 года. Стенографический отчет. 1963. М.: Политиздат.

Евразийский временник. 1927. Кн. 5. Париж: Евразийское книгоиздательство.

Евразийский сборник. 1929. Кн. IV. Прага: Типография «Политика».

Евразийство (Опыт систематического изложения). 1926. [б.м.]: Евразийское книжное издательство.

Евразия. Исторические взгляды русских эмигрантов. 1992 / Отв. ред. Л.В. Пономарева. М.: Институт всеобщей истории РАН.

Исход к Востоку. 1997. М.: Добросвет.

Краус Т. 1997. Советский Термидор. Духовные предпосылки сталинского поворота (1917–1928). Будапешт: Венгерский институт русистики.

Ленин В.И. 1962. Речь в Московском совете рабочих крестьянских и красноармейских депутатов 23 апреля 1918 года // Ленин В.И. Полн. собр. соч. В 55 т. Т. 36. М.: Политиздат.

Ленин В.И. 1963а. Третий Интернационал и его место в истории // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 38. М.: Политиздат.

Ленин В.И. 1963б. Детская болезнь левизны в коммунизме // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 41. М.: Политиздат.

Луначарский А.В. 1967. Новый русский человек // Луначарский А.В. Собр. соч. Т. 7. М.: Художественная литература.

Львов В. 1922. Советская власть в борьбе за русскую государственность. М.: Аврора.

Люкс Л. 1993. Россия между Западом и Востоком. Сборник статей / Пер. с нем. М. ([http://www.russlib.ru/lib\\_page\\_94323.html](http://www.russlib.ru/lib_page_94323.html)).

Малинова О.Ю. 2005. Образы «Запада» и модели русской идентичности в дискуссиях середины XIX века // «Космополис», № 2(12).

Малинова О.Ю. 2005–2006. Национальная самобытность и прогресс: интерпретации «идеи нации» в пореформенной России // «Космополис», № 4(14).

Малинова О.Ю. 2007. Западничество и антизападничество в России: поиски национальной идентичности в контексте «догоняющей модернизации» // Пути России: Преемственность и прерывистость общественного развития. М.: МВСШЭН.

На путях. Утверждение евразийцев. 1922. Берлин: Геликон.

Нойманн И. 2004. Использование «Другого». Образы Востока в формировании европейских идентичностей. М.: Новое издательство.

Россия и латинство. 1923. Берлин.

Савицкий П.Н. 1994. Евразийство // Русская идея: В кругу писателей и мыслителей Русского Зарубежья. Т. 1. М.: Искусство.

Серио П. 2001. Структура и целостность. Об интеллектуальных истоках структурализма в Центральной и Восточной Европе. М.: Языки славянской культуры.

Смена вех. 1922. Смоленск: Заводууправление полиграфической промышленности.

Сталин И.В. 1947. Октябрьская революция и тактика русских коммунистов. Предисловие к книге «На путях к Октябрю» // Сталин И.В. Соч. Т. 6. М.: Политиздат.

Троцкий Л.Д. 1991. Литература и революция. М.: Политиздат.

Трубецкой Н.С. 1920. Европа и человечество. София: Российско-болгарское книгоиздательство.

Трубецкой Н.С. 1994. О туранском элементе в русской культуре // Русская идея: В кругу писателей и мыслителей Русского Зарубежья. Т. 2. М.: Искусство.

Устрялов Н.В. 1925а. Под знаком революции. Харбин: Русская жизнь.

Устрялов Н.В. 1925б. Политическая доктрина славянофильства (Идея самодержавия в славянофильской постановке). Харбин: Типография Китайской Восточной железной дороги.

Устрялов Н.В. 1987. В борьбе за Россию [1920 г.]. Orange: Antiquary.

Флоровский Г. 1994а. О патриотизме праведном и греховном // Русская идея: В кругу писателей и мыслителей Русского Зарубежья. Т. 1. М.: Искусство.

Флоровский Г. 1994б. Евразийский соблазн // Русская идея: В кругу писателей и мыслителей Русского Зарубежья. Т. 1. М.: Искусство.

Франк С.Л. 1922. Кризис западной культуры // Освальд Шпенглер и закат Европы. М.: Берег.

Фуко М. 2004. Археология знания. СПб.: Гуманитарная академия.

Шестой съезд РСДРП (большевиков). Август 1917 года. Протоколы. 1958. М.: Политиздат.

Brandenberger D. 2002. National Bolshevism. Stalinist Mass Culture and the Formation of Modern Russian National Identity, 1931–1956. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Said E.W. 1978. Orientalism. N.Y.: Vintage Books.