

Александр Доброхотов\*

## Метафизика революции 1917-го года в идеях и образах ее современников

Чтобы увидеть 1917 год в *непосредственных* отражениях религиозно-философской мысли, надо для начала изменить масштаб рассмотрения и взглянуть на более широкий контекст. Такая «настройка оптики» даст, возможно, не вполне ожидаемый эффект. Априори можно было бы предположить, что размышления и переживания деятелей культуры в эпицентре 17 года будут соответствовать грандиозности события, изменившего мировую историю, и окажутся максимумом духовного напряжения. Но на самом деле воображаемый «график» интенсивности мыслей о революции выглядит не совсем так. Спор о сущности, возможности и необходимости революции выходит из мира прокламаций в открытое пространство культуры примерно в последнее двадцатилетие XIX века.

Условной точкой отсчета можно принять речь «Христианство и революция», произнесенную на Высших женских курсах В.С. Соловьевым 13 марта 1881 г., главная мысль которой стала лейтмотивом русской религиозной философии революции: восстание против устоявшегося миропорядка должно иметь сакральный смысл; основанная на насилии революция лишена будущности. В 90-е годы полемика о революции стягивает к себе разные типы дискурсов и осваивает метафизический язык, а с 1902, начиная с *Проблем идеализма*, можно говорить об отчетливо выделившемся философском дискурсе революции. С этого момента, вплоть до 1914 г., начинается небывалый по интенсивности и насыщенности период постижения революции философией, литературой, социально-политической мыслью, театром, музыкой изобразительным искусством. Вершина этого взлета – 1905-09 гг.: от начала Первой революции до *Вех*. Война резко меняет актуальную тематику, и размышления о революции фактически исчезают из дискурсивного поля.

Осмысление войны доминирует и в начале 17 года: реакция на революционные события февраля-марта на удивление слабая и публицистически-поверхностная. Здесь надо учесть и то, что к этому времени созревают и публикуются итоговые книги многих философов Серебряного века. Года 1916-20 – это время обильного урожая всего того, что выращивалось в предшествующие десятилетия; время, совпавшее – увы – с эпохой катастроф. Поэтому философы, раз-

---

\* Доктор философских наук, профессор кафедры Школы Культурологии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

деляя, как правило, общий энтузиазм, смотрят несколько свысока на долгожданный приход республиканских свобод. Их газетные и журнальные поучения чаще всего воспроизводят контент, наработанный в годы Первой революции<sup>1</sup>, хотя со временем появляется осознание нетривиальности происходящего.

Показательна смена интонаций в статьях С. Франка в *Русской свободе*. Сначала звучит благонаправленная дидактичность: «Есть социализм человечности и справедливости, и есть социализм классовой ненависти и зависти. Идея социализма как внесения начал справедливости и человечности в социальные отношения есть необходимый момент нравственно-демократического идеала (...). Этот социализм есть также начало объединяющее и примирительное, тогда как социализм, обоснованный на классовом эгоизме и классовой ненависти, есть начало гражданской войны и взаимного озлобления»<sup>2</sup>. Но в конце апреля открывается другая картина: с приездом Ленина «начались хлыстовские радения (...) Дух *низости* навис над русской землей (...) Страшно подумать, но кажется, что мы неудержимо катимся в пропасть»<sup>3</sup>. После падения в пропасть революционная топика философов становится еще уже: по сути она сводится к вопросу «что такое большевизм?», которому нельзя, разумеется, отказать в первостепенной важности, но столь же невозможно свести к нему все проблемное поле этой темы.

Одинокой – хотя и выдающейся – попыткой дать философскую интерпретацию катастрофы стал сборник *Из глубины* (1918), а следующая веха – это уже 1922 год, после которого размышления о революции получают те преимущества, которые дает дистанция во времени и пространстве, но теряют непосредственный исторический контекст и вместе с ним – статус включенности в событие. Таким образом, период синхронной рефлексии о революции оказывается не слишком наполненным свершениями. И это естественно – в свете того, что мы знаем о сове Минервы. (Разве что 1905–1907 годы были редким исключением.) Но от исследователей специфика периода требует особого подхода к его идейным свидетельствам: учета того, что мы имеем дело с «включенными наблюдателями».

В данной статье рассмотрены только некоторые типы и казусы постижения революции. В стороне оставлены центральные темы: не учтены собственно социально-политические идеологемы; не рассматриваются старые, но заново оживленные схемы русской историософии: эсхатология, софиология, синкретическая религиозная мистика, национально-культурный миссионизм и т.п.; не анализируется сборник *Из глубины*, требующий специального внимания. В фокусе же оказываются метафизические конструкции литераторов и поэтов, которые имеют определенные преимущества перед философией *ex professo*: они порождены быстрой реакцией на вызов времени. Особенностью философской реакции

<sup>1</sup> См. анализ выступлений философов в прессе 1917 г.: Кошарный В.П. Русская религиозная философия и социология революции (1917 – 1930-е гг.). Киев, 1997.

<sup>2</sup> Франк С.Л. Непрочитанное... М., 2001. С. 204-205.

<sup>3</sup> Там же. С. 221.

на революцию 1917 г. можно признать некоторую «перегруппировку» устоявшихся течений и направлений Серебряного века, которая высвечивает невидимые ранее глубинные различия в солидарных, казалось бы, ценностных мирах тех или иных культурных номинаций. Революция оказалась своего рода призмой, развернувшей программное единство в веер разномыслия. Ниже осуществлена попытка посмотреть на такое преломленное единство на примере публицистики Вяч. Иванова, Белого, Блока, Волошина и Алданова.

Точкой отсчета можно взять идейную эволюцию Вяч. Иванова, поскольку именно его теории де факто стали признанным философским манифестом русского символизма во всех его изводах. Вяч. Иванов не принадлежал к числу тех русских интеллигентов, которые резко осудили большевистский переворот и, видимо, напряженно пытался разглядеть в событиях черты ожидаемой им «органической эпохи» (судя еще и по тому, что советский паспорт сохранялся им долгие годы, и надежды не оставляли его). Но в то же время демонизм происходящего не мог не отталкивать Иванова. Он участвует в сборнике *Из глубины*, но – что показательно – тему статьи избирает достаточно нейтральную: «Наш язык». Разумеется, здесь не было конформизма (см. стихотворение «Да, сей пожар мы поджигали» 1919 г., с его итоговыми формулами); скорее было ожидание, опирающееся на искушенность знания о путях мировой истории. Пожаров поэты 17 года не боялись (хотя огонь испепелил весь тираж напечатанной, но не вышедшей в свет книги Иванова *Эллинская религия страдающего бога* и сжег библиотеку Блока). Тревогу вызывало несоответствие ожиданий и свершений. Мечта Вяч. Иванова об «органической эпохе» в значительной мере оказалась утопией, но связанная с этим критика индивидуализма и либерального гуманизма не утратила для Иванова валентности.

Начиная со статьи 1905 г. «Кризис индивидуализма» Иванов чаёт перехода от культа атомарной личности к соборности. Архаичный «байронический» индивидуализм с точки зрения этого подхода должен уступить место новому пониманию достоинства и предназначения человека. Признавая в этой программной работе величие европейского личностного начала и описывая рожденные им типы, Иванов констатирует: «несмотря на все это, какой-то перелом совершился в нашей душе, какой-то еще темный поворот к полюсу соборности...»<sup>4</sup>. То, что он называет «темный поворот», проясняется и становится в 1917 г. дьявольской пародией на утопию соборности.

В статье «Революция и народное самоопределение» (1917), напечатанной в еженедельнике *Народоправство* и включенной в сборник статей *Родное и вселенское*, Иванов фиксирует, что революция выбрала внерелигиозный путь и потому не отражает народного самоопределения. «Революционное действие, принужденное ограничиваться провозглашением отвлеченных схем общественной мысли и гражданской морали как новых основ народного бытия – бездейственно.

---

<sup>4</sup> Иванов Вяч.И. Собрание сочинений. Т.1. Брюссель, 1971. С. 836.

Революционное состояние, при невозможности явить себя в творческом действии, принимает характер состояния болезненного, избощаемого грозными симптомами все растущего безначалия и общей разрухи, развитием центробежных, в разделении и раздоре самоутверждающихся сил и распадением целостного духовного организма народного на мертвые части. Революция или оставит на месте России «грудю тлеющих костей», или будет ее действительным перерождением и как бы новым, впервые полным и сознательным воплощением народного духа. Для истинного свершения своего в указанном смысле она должна явить целостное и, следовательно, прежде всего религиозное самоопределение народа»<sup>5</sup>.

Эту же позицию являет газетная публицистика Иванова, проанализированная Г.В. Обатниным<sup>6</sup>. Им в газетных статьях Иванова выделены основные инвективы: критика прогерманских симпатий большевиков и стремления к сепаратному миру; «культурный мазохизм» русского народа и интеллигенции, открытых «флюидам германской культуры»; безнаказанные убийства красноармейцами священников. Обатнин также приводит выдержки из доклада Иванова в Доме свободного искусства 19/6 мая 1918 года: «Революционные эпохи суть эпохи наименьшего творческого действия и наиболее стремительного становления. Возможно ли творчество форм, когда металл расплавлен? Возможно ли действие во время родов? Мы чувствуем, что жизнь нас *творит*, а не мы творим жизнь. Отсюда ощущение *рока* (...) Единственный возможный самовольный жест – схватить руку, протянутую из мрака. Это не творчество, а жертва. Для духа возможны только гадания по звездам, *внушения Музы Урании* (...) Да еще надежда!»<sup>7</sup>. Автор понимает этот доклад как ивановский «жест смирения со случившимся».

Действительно, в это время Иванов начинает работать в Наркомпросе, всерьез занимается театральной реформой и воздерживается от явной критики режима. Но показательна та смена масштабов размышлений о революции, которая заметна в статьях и стихах 1918-1921 гг. Революция как событие перемещается из непосредственного контекста времени в большую историю, которая не предполагает немедленных результатов.

Так, в статье «Кручи. О кризисе гуманизма» (1919) провозглашается приход нового антигуманистического завета, который перекликается с античной архаикой и отвергает индивидуализм Нового времени. Гуманизм уступает место тому, что Иванов назвал «монантропизмом», древней воле Адама к воссоединению своих раздробленных элементов через жертву личностным началом. Иванов при этом отмечает чуткость эстетики авангарда, которая демонтирует антропоморфное и антропоцентричное искусство. Противопоставляя индивидуализму Шекс-

<sup>5</sup> Он же. Собрание сочинений. Т. 3. Брюссель, 1979. С. 364.

<sup>6</sup> Обатнин Г.В. Штрихи к портрету Вяч. Иванова эпохи революций 1917 года // Русская литература. 1997. № 2.

<sup>7</sup> Там же. С. 228.

пира и Гёте монантропизм Эсхила и Достоевского, Иванов пишет: «Тут древняя память и новые предчувствия встречаются. Тут намечается будущее тех очищений, религиозный смысл которых заключается в приятии индивидуальной воли и вины целым человечеством, понятым как живое вселенски-личное единство...»<sup>8</sup>. Вряд ли такое изменение фокусировки мысли стоит сводить к примиренчеству, но разочарование в современности и даже, возможно, потерю к ней интереса тут усмотреть можно.

Более оптимистично звучит мотив спасительной силы культуры в *Переписке из двух углов* (1921). Усмотрев в речах Гершензона (возможно, не вполне понятых, что в данном случае неважно) призыв к руссоистскому опрощению, Иванов возражает, обличая, как всегда, «исконный грех "индивидуации"». Но здесь мы видим важное уточнение идеи монантропизма: нельзя имитировать единство. Оно достигается индивидуальным восхождением по вертикали культуры. Простота есть продукт сложности: «Не выходом из данной среды или страны добывается она, но восхождением»<sup>9</sup>. Утопизм соборности, таким образом, обезврежен силой культурной Памяти.

Интересна попытка откликнуться на вызов современности в работе Андрея Белого «Революция и культура». В творчестве Андрея Белого статья «Революция и культура»<sup>10</sup> занимает своеобразное место. Это – его первая и, пожалуй, последняя попытка включиться в собственно революционную тему и найти общий язык с создателями новой идеологии. Как ни странно, в эту долгожданную эпоху перемен Андрей Белый обнаруживает себя едва ли не на «чужом пиру». После пророческих глубин *Серебряного голубя* и *Петербурга* тема революции отходит на второй план: Белого волнуют тайны эволюции, близкие его гётеанству, йенского чекана романтизму и новооткрывшейся ему антропософии. Его последняя и главная тема – «история становления самосознающей души» – предполагает разгадку ритмов и смыслов эволюции, в которой революционные коллизии суть лишь закономерная цезура. В революционные месяцы им создаются *Котик Летаев* и *Глоссолалия*, которые рассказывают скорее о преодолении разрывов, чем о переворотах. «Связь блесков», «прорастание смыслов», фантазии «звукообразов», преодолевающих «раздвоенные словесности», – все это служит психогенезу: неуклонному разворачиванию «я» в личной и мировой истории. «Революция» в этом процессе – лишь один из инструментов. Ближе Белому понятие «кризиса»: именно этому феномену посвящался задуманный и частично выполненный в 20-х цикл работ. Но «кризис» в его понимании значит – ритмически необходимый «перелом» и «перевал» в ходе цельного процесса, а не катастрофический переворот.

---

<sup>8</sup> Вяч. И. Иванов. Собрание сочинений. Т. 3. Брюссель, 1979. С. 382.

<sup>9</sup> Там же. С. 412.

<sup>10</sup> Статья написана в июне – июле 1917 г. и опубликована как брошюра: Белый Андрей. Революция и культура. М., 1917.

Статья «Революция и культура» интересна тем, что в ней Белый пытается акцентировать тему революции и таким образом найти в своих собственных темах «рифмы» к актуальным событиям. Ему представляется, что можно согласовать эволюцию души и революцию в обществе, перебросив мостик от искусства к революции, выветив их глубинное родство. Рассуждает он следующим образом. Внешне связь роста творческих форм и роста революции обратна, как рост стеблей и корней, но центр роста – один. Искусство, как и все формы культуры, предполагает культ и эволюцию; революция же разбивает и сметает все формы. С одной стороны – зеленая поросль культуры, с другой – раскаленная лава революционного вулкана. Но зеленый цвет дополнителен красному; пересечение же их – в белизне Аполлонова духовного света: в искусстве. Застывшие формы искусства становятся властью принудительной силы, и тогда их столкновение с живым духом рождает карающий Прометеев огонь. Это и есть очаг революции: революция начинается в духе. Но и заканчивается она в духе – как радуга новорожденной культуры.

В самой же революции искусство – это процесс, не имеющий проявленной формы. Революция и культура могут угрожать друг другу: разрушительна для культуры неформальность содержания революций, но продукты культуры, превратившиеся в «товар», так же уничтожают свободу движения жизни. В своей основе, как видит это Белый, столкновения революции и культуры – это социальное проявление диалога двух человеческих «я»: высшее «я» сталкивается с оплотневшими продуктами своего творчества, с косным «я» как своим двойником, и вступает с ним борьбу. Это по сути – корень всех искусств: трагедия как борьба с роком. Изобразив эту глубинную коинциденцию противоположности искусства и революции, Белый протестует против живописания революции «протоколами» и «фотографиями». Революция – акт зачатия творческих форм, но рождаются они в преображенном виде.

Здесь Андрей Белый предлагает новую цветовую семантику: голубые цветы романтики, нега лазури, золото солнца<sup>11</sup>. Но еще важнее для Белого концепт «музыки». Характерна следующая его пропорция: как пролетариат есть класс среди классов, миссия которого – выход из классовой градации общества, так и музыка – форма среди форм, миссия которой – выход за форму, растворение продуктов творения (форм искусства) в процессе творения<sup>12</sup>. Белый поминает пролетариат, не забывая о том, что цель статьи – наладить диалог с новой властью, но и не отказываясь от задачи синтеза красного и зеленого в аполлоновской белизне. Музыка важна для него тем, что не добавляет еще одну форму к другим, а переводит язык формы на язык отклика души, которая в своем отзыве уже вполне автономно формирует себя: это и есть искомый Белым психогенез, его музыкальная энтелехия.

---

<sup>11</sup> Белый Андрей. Революция и культура // Белый А. Символизм как миропонимание / Сост. Л.А. Сугай. М., 1994. С. 300-301.

<sup>12</sup> Там же. С. 307.

Отметим в этом пассаже несколько важных моментов. 1) Музыка *оформляет* «за-форменный» хаос; она остается аполлинийской, а не дионисийской силой. 2) Она апофатична, поскольку не предполагает доступного содержания («невскрытый конверт»), но она дает всеобщий «закон», и потому Белый, вполне в духе Новалиса, называет ее математикой. 3) Она «всенародна, но и – «индивидуальна» и даже «интимна». 4) Речь вторична; она – порождение музыки. Первые три пункта родственны монантропической эстетике Иванова. Разве что перевес аполлинизма мог вызвать у него протест: двуединством Аполлона и Диониса Иванов бы не пожертвовал. Но четвертый момент для него категорически неприемлем: речь для Иванова онтологически и религиозно первична. Поэтому и музыка революции должна своей энтелехией иметь логос.

Показательны его замечания о духе революции в статье о Скрябине, культовом для всех символистов композиторе. Отмечая, что «стадии внешнего обновления исторической жизни ему были желанны как необходимые предварительные метаморфозы перед окончательным и уже чисто духовным событием – вольным переходом человечества на иную ступень бытия», Иванов заключает: «Если переживаемая революция есть воистину великая русская революция, – многострадальные и болезненные роды "самостоятельной русской идеи", – будущий историк узнает в Скрябине одного из ее духовных виновников, а в ней самой, быть может, – первые такты его ненаписанной Мистерии. Но это – лишь в том случае, если, озирая переживаемое нами из дали времен, он будет в праве сказать не только: "земля была безвидна и пуста, и тьма над бездною", но и прибавить: "и Дух Божий носился над водами" – о том, что глядит на нас, современников, мутным взором безвидного хаоса»<sup>13</sup>. (Написано 24 октября 1917 г.)

Для Белого же сама музыка революции позитивна и конструктивна. Но при одном важном условии: мы должны считывать и расшифровывать ее ритм, а не идейно-словесные программы. Как следует из его статьи, структурно-ритмическое сообщение революции бесконечно важнее и таинственнее, чем словесно-идейные оболочки. Кажется, остается малоизученным отношение Белого к аритмологии его отца, но очевидно, что он обращал внимание на ее символический потенциал, отмечая, например, что «как математик, он включал в теорию эволюции революционную роль скачка, прерыва, вероятности, качества»<sup>14</sup>. Как символист, Андрей Белый тоже включил в свою теорию эволюции апофатическую функцию революции. И совсем не удивительно, что главным откликом на события мятежной эпохи стала его фонетическая фантазия 1917 года о семантике и ритме звукообразов. Возможно, это самая оригинальная для того времени интерпретация исторического сдвига: революция как глоссолалия.

<sup>13</sup> Скрябин и дух революции // Вяч. И. Иванов. Собрание сочинений. Брюссель, 1979. Т. 3. С. 194.

<sup>14</sup> Белый А. На рубеже двух столетий. Воспоминания в 3-х кн. Кн. 1. / Вступит. ст, подг. текста и коммент. А.В. Лаврова М., 1989. С. 171.

Очерченный концепт совсем не похож на блоковскую «музыку революции»<sup>15</sup>, хотя первая ассоциация подсказывает именно этот аналог. У Блока «музыка» иносказательно чаще всего обозначает глубинную связь и переключку внешне непохожих явлений (то, что сейчас изучает культурология), применительно же к революции – это голос стихии. Пусть в статье «Интеллигенция и Революция» Блок говорит, что «дух есть музыка» и даже (не в полемике ли с Белым?) призывает не «загораживать душевностью пути к духовности», его собственная «музыка» этого текста воспринимается как эвокация духа стихии; и когда Блок вспоминает, что демон повелел Сократу слушаться духа музыки, кажется, что ключевое слово здесь не «Сократ», а «демон»:

«Надменное политиканство – великий грех. Чем дольше будет гордиться и ехидствовать интеллигенция, тем страшнее и кровавее может стать кругом. Ужасна и опасна эта эластичная, сухая, невкусная "адогматическая догматика", приправленная снисходительной душевностью. За душевностью – кровь. Душа кровь притягивает. Бороться с ужасами может лишь дух. К чему загораживать душевностью пути к духовности? Прекрасное и без того трудно. А дух есть музыка. Демон некогда повелел Сократу слушаться духа музыки. Всем телом, всем сердцем, всем сознанием – слушайте Революцию»<sup>16</sup>.

Заметим, что написано это 9 января 1918. В данном случае дата говорит больше, чем может показаться на первый взгляд. 6 января большевики разогнали Учредительное собрание, и Блок хорошо осознавал, какой демон взял на себя роль вожатого на пути к «духовности». Среди романтических тривиальностей, которыми Блок описывает отличие истинной революции от мятежа, обращает на себя внимание акцент на стихийности и жестокости, которого мы не встречаем у других символистов. И в этом контексте разница между музыкой и шумом («и в шуме его – новая музыка») становится ничтожно малой. «Горе тем, кто думает найти в революции исполнение только своих мечтаний, как бы высоки и благородны они ни были. Революция, как грозовой вихрь, как снежный буран, всегда несет новое и неожиданное; она жестоко обманывает многих; она легко калечит в своем водовороте достойного; она часто выносит на сушу невредимыми недостойных; но – это ее частности, это не меняет ни общего направления потока, ни того грозного и оглушительного гула, который издает поток. Гул этот, все равно, всегда – о великом»<sup>17</sup>.

Большой очерк Александра Блока «Катилина», созданный в апреле 1918 года, многое разъясняет в блоковской «музыке», являясь для революционной оперы своеобразным либретто. В этом сюжете римский «большевик» Катилина, как называет его Блок, восстает против старого мира и пытается взорвать изнутри

---

<sup>15</sup> О многоаспектной в этом отношении оппозиции «Блок-Белый» см. Чубаров И.М. Символ, аффект, мазохизм (Образы революции у Белого и Блока) // *Философия. Литература. Искусство: Андрей Белый - Вячеслав Иванов - Александр Скрябин*. М., 2013.

<sup>16</sup> Блок А.А. *Собрание сочинений* в 6 т. Т. 4. Л., 1982. С. 239.

<sup>17</sup> Там же. С. 232.

«растленную цивилизацию» за несколько десятков лет до Христа. Христос впереди него, как и у двенадцати красновардейцев. В его время – перед рождением Иисуса Христа, вестника нового мира – подул ветер, который разросся в бурю, истребившую языческий мир. Катилина бросается в этот ветер, подхватывается им, живет и действует, несомый ветром.

Но Блок также указывает, на то, что отдаваясь стихии, герой платит за это моральным, психическим и даже физическим перерождением. (И тут мы понимаем, почему надо слушать революцию «всем телом».) «Простота и ужас душевного строя обреченного революционера заключается в том, что из него как бы выброшена длинная цепь диалектических и чувственных посылок, благодаря чему выводы мозга и сердца представляются дикими, случайными и ни на чем не основанными. Такой человек—безумец, маниак, одержимый. Жизнь протекает, как бы, подчиняясь другим законам причинности, пространства и времени; благодаря этому, и весь состав – и телесный и духовный – оказывается совершенно иным, чем у "постепеновцев"; он применяется к другому времени и к другому пространству»<sup>18</sup>.

Но здесь для Блока и звучит музыка революции: «Вот на этом-то черном фоне ночного города (революция, как все великие события, всегда подчеркивает черноту) – представьте себе ватагу, впереди которой идет обезумевший от ярости человек, заставляя нести перед собой знаки консульского достоинства. Это – тот же Катилина, недавний баловень львиц римского света и полусвета, преступный предводитель развратной банды; он идет все той же своей – "то ленивой, то торопливой" походкой; но ярость и неистовство сообщили его походке музыкальный ритм; как будто, это уже не тот – корыстный и развратный Катилина; в поступи этого человека – мятеж, восстание, фурии народного гнева»<sup>19</sup>.

В этом сюжете находится и место самому Блоку. Поэт, видимо, отождествляет себя с Катуллом и анализирует 63-е стихотворение Катулла «Аттис», в котором рассказывается о том, как Аттис, прекрасный юноша, впал в неистовство от ненависти к Венере, оскотил себя. Блок трактует – не слишком убедительно – этот сюжет, как переживание Катуллом гражданской войны, утверждая, что «в эпохи бурь и тревог, нежнейшие и интимнейшие стремления души поэта также преисполняются бурей и тревогой»<sup>20</sup>.

Детальный анализ это странного сближения предпринимает в своей работе А. Эткинд<sup>21</sup>, но для наших целей достаточно зафиксировать само стремление поэта к проецированию своих «нежнейших и интимнейших» проблем и переживаний на исторический экран революции. Это почти не сублимированное упоение разрушением и загадочно-двойственное отношение к воспетому им «das Ewig-Weibliche», странно связанному с революцией, дистанцирует Блока от остальных

<sup>18</sup> Там же. С. 274.

<sup>19</sup> Там же. С. 289.

<sup>20</sup> Там же. С. 287.

<sup>21</sup> Эткинд А.М. Хлыст: Секты, литература и революция. М., 1998. С. 363-370.

символистов. Ольга Дешарт пишет об отношении к этому блоковскому комплексу Вяч. Иванова: «Отчуждение получилось потому, что Блок чувствовал, как В.И. не любит метели, завывающие снежные столбы, не любит "слепащие вьюги" диких революций, которых дионисийский провозгласитель и призыватель "правого безумия" считал "безумием неправым", только губительным»<sup>22</sup>. Но то, что, несомненно остается общим для нашей триады символистов – это опасение подмены революции чем-то иным, совсем чужим и страшным. Подобным образом переживалось всегда народным сознанием опасение «подмены царя». К. Чуковский вспоминает о Блоке: «Сам он не боялся революции, очень любил ее, и лишь одно тревожило его: Что, если эта революция – поддельная? Что, если и не было подлинной? Что, если подлинная только приснилась ему? Чувствовалось, что здесь для него важнейший вопрос»<sup>23</sup>.

Место Волошина в этой символической констелляции характерно своей дистанцированностью от «партийных» споров. И хотя жизненные обстоятельства вовлекли его в события едва ли не больше, чем других символистов, сам он видел себя поэтом-пророком, находящимся «над схваткой» и призванным тютчевскими «всеблагими» на пир. В размышлениях Волошина можно найти немало общего с историософией Иванова и с антропософскими схемами Белого, но в целом его философия истории самобытна и содержит – что примечательно – теорию революции, а не только рефлексию о ней.

В статье «Пророки и мстители» (1906), посвященной переключкам Французской и Первой русской революции, он пишет: «В слове "Революция" соединяется много понятий, но когда мы называем Великую Революцию, то кроме политического и социального переворота, мы всегда подразумеваем еще громадный духовный кризис, психологическое потрясение целой нации. В жизни человека есть незабываемые моменты, неизменные жесты и слова, которые повторяются в каждой жизни с ненарушимым постоянством: смерть, любовь, самопожертвование. И именно в эти моменты никто не видит и не чувствует их повторяемости: для каждого, переживающего их, они кажутся совершенно новыми, единственными, доселе никогда не бывавшими на земле. Подобными моментами в жизни народов бывают Революции. С неизменной последовательностью проходят они одни и те же стадии: идеальных порывов, правоустановлений и зверств – вечно повторяющие одну и ту же трагическую маску безумия и всегда захватывающие и новые для переживающих их»<sup>24</sup>.

Этим очерком уже заданы главные волошинские схемы понимания революции: закономерность, цикличность, духовная катастрофичность и «священное безумие» с их амплитудой взлетов к сверхчеловеческому и падений в звериное. Ссылаясь на притчу Достоевского о «трихинах», он пишет, что Русская револю-

<sup>22</sup> Дешарт О. Введение // Иванов Вяч.И. Собрание сочинений. Т. 1. Брюссель, 1971. С. 162.

<sup>23</sup> Чуковский К.И. Александр Блок как человек и поэт // Сочинения в 2-х т. Т. 2. М., 1990. С. 415.

<sup>24</sup> Волошин М. Собрание сочинений. Т.3. М., 2005. С. 280-281.

ция – лишь один частичный кризис, который выявил (подобно видению Достоевского) тайны последнего безумия человечества, в моральных конвульсиях которого погибнут все, кроме немногих избранных, которым предназначено начать новый род людей и перенести внешний закон внутрь души. «Тогда нынешнее – звериное сознание общественного организма, которое ниже нашего личного сознания, станет равным ему и тождественным. Но прежде чем человечество придет к этому полному и безусловному единству личности и общества, надо до самого конца пройти времена безумия. Надо все видимое, все познаваемое рассечь лезвием меча на добро и зло, правду и ложь»<sup>25</sup>.

Показательно, что Февральскую революцию Волошин встречает довольно спокойными и прагматичными замечками, лишенными пафоса эсхатологии. Преимущественно в укладе нового режима его заботят место искусства и роль поэта. Так, он утверждает, что принцип равенства, разумный в области права, может стать губительным в области искусства, где все основано не на демократизме, а аристократизме. Если для мира материального верен и необходим принцип демократизма, то для мира духовного настолько же необходим принцип аристократизма: «всякое проявление референдума большинства в искусстве представляют вопиющую бессмыслицу и находятся в полном противоречии с идеей революции, т. е. освобождения»<sup>26</sup>.

Но звучит в его текстах и мотив, общий в 1917 г. для многих интеллектуалов: «Россия должна идти к религиозной революции, а не к социальной. Преображение личности»<sup>27</sup>. В идеологии, которая стала основным ресурсом революционной риторики, он не видит исторической перспективы: «Социализм является явлением отрицательным, потому что для направления настоящего он недостаточно практичен, а для выявления будущего его идеал слишком мелок»<sup>28</sup>.

Уверенный в том, что миссия поэта – приближать религиозную революцию и защищать ее ростки от вытаптывания партийными батальями, Волошин даже не хочет замечать очевидного «большевизма» некоторых своих братьев по цеху. Позже, в 1919-м, в статье «Поэзия и революция» он вступит в спор, которого мало кто избежал в интеллигентском сообществе: о «Двенадцати» Блока. Не веря в то, что он стал «большевиком по программе», Волошин восклицает: «(...) какое дело такому поэту, как Блок, до остервенелой борьбы двух таких далеких ему человеческих классов, как так называемые буржуазия и пролетариат, которые свои чисто личные и притом исключительно материальные счета хотят раздуть в мировое событие, при этом будучи, в сущности, друг на друга вполне похожи как жадностью к материальным благам и комфорту, так и своим невежеством, косностью и полным отсутствием идеи духовной свободы. Для поэта в этой борьбе могут быть интересны только два порядка явлений: великие мировые силы,

---

<sup>25</sup> Там же. С. 286.

<sup>26</sup> Волошин М. Собрание сочинений. Т. 6. Кн. 2. Проза 1900–1927. М., 2008. С. 356–357.

<sup>27</sup> Там же. С. 662.

<sup>28</sup> Там же. С. 349.

увлекающие людей помимо их воли, как для Верхарна, или трагедия отдельной человеческой души, кинутой в темный лабиринт страстей и заблуждений и в нем потерявшей своего Христа, как для Блока в данном случае»<sup>29</sup>.

Годы постреволюционного опыта изменили характер волошинской «отстраненности». Он по-прежнему стремится стать над схваткой, но уже не как мудрец-советчик, а как молитвенник, осознающий правду каждой из сторон и неизбежность самой коллизии. Итоговые формулы его размышлений можно найти в лекции «Россия распятая» (со включенными в нее стихотворениями), над которой он работал с октября 1918 по май 1920, неоднократно выступая с ее чтением. Здесь он утверждает, что уже в феврале 1917 понял, что «Русская Революция будет долгой, безумной, кровавой, что мы стоим на пороге новой Великой Разрухи Русской земли, нового Смутного времени»<sup>30</sup>.

Лейтмотивом проходит через его послереволюционную поэзию и публицистику идея неизбежной революционности всей русской истории. Бунтуют в России не только низы или оппозиция; и у самодержавия главной чертой была революционность: монархическая власть была радикальнее общества и всегда склонялась к революции сверху. Большевизм Волошин считает явлением глубоко национальным: те «страшные призраки XVI и XVII века», которые поднялись из народных глубин, выкликнутые большевистской пропагандой, оказались, как он замечает в статье «На весах поэзии», «неожиданной и глубокой правдой о России»<sup>31</sup>.

Может показаться странным, что при всем этом революция 17 года поражает Волошина своей нелепостью: ведь социальная революция разразилась в стране, где, по его мнению, нет ни капитализма, ни рабочего класса, ни аграрного вопроса, ни буржуазии, но борьба между этими несуществующими величинами достигает высшего ожесточения. «В этом абсурде», – восклицает поэт, – «мы находим указание на провиденциальные пути России»<sup>32</sup>. Дело в том, что, по убеждению Волошина, произошла не социальная революция, а прививка той болезни, которая грозит Европе. «Россия – социально наиболее здоровая из европейских стран – совершает в настоящий момент жертвенный подвиг, принимая на себя примерное заболевание социальной революцией, чтобы, переболев ею, выработать иммунитет и предотвратить смертельный кризис болезни в Европе»<sup>33</sup>.

В чем заключается «здоровье» России, Волошин не поясняет, но не сомневается ни в ее всемирном служении, ни в наличии «охраняющей силы», которая спасет ее, вопреки ее собственным устремлениям. Далее он предлагает другую метафору: революционная интеллигенция с такой полнотой религиозного чувства созерцала будущую революцию Европы, что сама, не будучи распята, приняла

---

<sup>29</sup> Там же. С. 32-33.

<sup>30</sup> Там же. С. 459.

<sup>31</sup> Там же. С. 428.

<sup>32</sup> Там же. С. 485.

<sup>33</sup> Там же. С. 486.

стигмы социальной революции. Русская революция, таким образом, – это нервно-религиозное заболевание. Второй гештальт явно ослабляет пафос первого: ведь прививка – это реальное средство против грозящей болезни, тогда как стигматы – самовнушение.

Так же противоречиво и его позиционирование «над схваткой» в свете его же острого обличения большевизма. «Я не могу иметь политических идеалов потому, что они всегда стремятся к невозможному земному благополучию и комфорту. Я же могу желать своему народу только пути правильного и прямого, точно соответствующего, его исторической, всечеловеческой миссии. И заранее знаю, что этот путь – путь страдания и мученичества. Что мне до того, будет ли он вести через монархию, социалистический строй или через капитализм – все это только различные виды пламени, проходя через которые перегорает и очищается человеческий дух. Я равно приветствую и революцию, и реакцию, и коммунизм, и самодержавие (...)»<sup>34</sup>. Но если мы учтем, что большевизм, по Волошину, – это не то, что человек исповедует, а то, «какими средствами и в каких пределах он считает возможным осуществлять свою веру»<sup>35</sup>, то противоречие если и не исчезает, то переносится в другую – историософскую – сферу. Истоки такого «большевизма» нужно искать в природе того «пламени», в котором очищается человеческий дух.

Творческая сила мятежного «огня» является в историософии Волошина одним из космологических и исторических устоев, оказываясь, как ни парадоксально, источником равновесия и утверждения Бога через мятеж. Онтологическое измерение придает волошинским интуициям ту глубину, которой не хватает его публицистическим клише, вещающим о том, что революция должна быть религиозной, а Россия провиденциально дает урок для мира. Наиболее систематично это будет раскрыто в итоговой философской поэме Волошина *Путями Каина*, которую он создавал в течение 1922-1929 гг. (в большинстве случаев датируя стихи 1922-23 гг.).

Предпринятый здесь «спектральный анализ» символистских откликов на революцию обнаруживает некий идейный инвариант: действующими силами истории предполагаются безличные стихии, с которыми индивидуум может спорить, соглашаться или же растворяться в них с выбранной по вкусу автора эмоцией (смиренно, сладострастно, стоически et cetera). Социально-политический дискурс также предполагает активность сверхличных процессов с объективной логикой, т.е. тех же стихий. Поэтому заключить этот очерк хотелось бы краткой характеристикой альтернативного отношения к революции Марка Алданова, которое стоит особняком и обычно обманывает читателей кажущейся простотой.

Революция – сквозная тема всего творчества М. Алданова, от *Армагеддона* (1918) до диалогов *Ульмская ночь* (1953) и романа *Самоубийство* (1956). Идейный стержень этой темы – своеобразная «философия случая», которую зачастую

---

<sup>34</sup> Там же. С. 503.

<sup>35</sup> Там же. С. 435.

ошибочно трактуют как скептицизм<sup>36</sup>. Между тем Алданов понимает историю как «борьбу со случаем» и защиту принципа «Добра-Красоты», в чем, с его точки зрения, заключается миссия морально-ответственного человека в случайном морально-нейтральном мире. Революция, по Алданову, предельно обостряет эту коллизию воли и случая, показывая невозможность подменить моральную свободу природно-исторической детерминацией. Эта установка делает Алданова наследником историософии Герцена и Льва Толстого.

В книге *Армагеддон* (1918), которая вышла «на правах рукописи» и была быстро конфискована, автор анализирует два эпохальных события. В первой части – в диалогах, озаглавленных «Дракон» и написанных как правило в 1914 г. – речь идет о Первой мировой войне; во второй – «Колесница Джагернатха» – о революции в русском и европейском контекстах. В потоке скептических – горьких, гневных и презрительных – заметок и афоризмов есть мотив, который стоит отметить: неверие во все виды объективной (исторической, экономической, политической...) разумности и надежда на этический разум, который всегда персонален и свободен именно потому, что ему противостоит случайность, а не закон. Алданов не верит в историческую рациональность революций и – вслед за Пушкиным – полагает, что превращение революции в бунт неизбежно. «Замышлять бессмысленное нельзя. Революция, которую замышляют, невозможна. К тем, кто хочет подчинить ее логическому руководству, она беспощадна. Переворот должен обратиться в бунт»<sup>37</sup>. Так же не верит он и в историческую роль личности: «События 1914 г. показали историческую роль личности, – в особенности личности скверной»<sup>38</sup>.

Но личность не всегда бывает скверной, и если допустить в истории энтелехию, то по Алданову она (вполне по-кантовски) в том, чтобы человек смог осуществить себя как субъект морального достоинства. От революции остается роль фермента, оплаченная слишком высокой ценой. Об этом – следующее его рассуждение. «Удачных революций не бывает. Революция по природе своей не может творить. Она лишь создает такие условия, при которых будущее государственное творчество становится возможным и – главное – неизбежным, как бы ни кончилась сама революция. По-видимому, законодательное творчество лишь с трудом обходится без периодических доз революционного фермента. (...) В смысле каталитическом для России не пройдет бесследно даже безграмотное творчество декретоманов Смольного института. (...) Есть два рода революций. Одни подавляются немедленно и влекут за собой в результате большее или меньшее число казней. Их обыкновенно называют уменьшительным именем

---

<sup>36</sup> Об отличии алдановского «скептицизма» от морального релятивизма см.: Дронова Т.И. У истоков алдановского скептицизма: принципы философско-исторического познания в публицистике писателя 1910-х годов («Армагеддон») // Известия Саратовского университета. 2011. Т. 11. Сер. Филология. Журналистика, вып. 2.

<sup>37</sup> Алданов М. Армагеддон. М., 2006. С. 94.

<sup>38</sup> Там же. С. 51.

восстаний, – а они, в сущности, есть самые возвышенные, героические революции. Таково было восстание декабристов; таково было восстание Косцюшки; такова была эпопея Народной Воли. Революции второго рода развиваются быстро и грозно, но их "развязка" наводит на скорбные мысли. Великая Французская революция, "закончившаяся" торжественным коронованием сперва Наполеона I, а потом Людовика XVIII, в перспективе одного двадцатипятилетия – тяжелый нелепый кошмар. Такова в аналогичной перспективе Великая английская революция с финалом, где Кромвель называется Монком, и на смену казненного Карла I приходит вдвое худший Карл II. Таковы же революции 1848 и 1871 гг. И тем не менее всегда что-то остается. Вопрос оправдания революции в цене, которой куплено это "что-то". Да еще в невещественных ценностях – в остающейся *легенде...* (...) В лучшем случае *легендой* русской революции будет то, что вожди ее первого периода, имея полную возможность сохранить свою власть и спасти от хаоса Россию ценой измены союзу и собственного бесчестия, на этот путь все же не стали. Некоторые из них ясно предчувствовали и предпочитали гибель...»<sup>39</sup>.

В дальнейшем Алданов развивает эту интуицию в ряде произведений. Литературным и философским методом расшифровки истории оказывается у него системная аналогия революций во Франции и России. В тетралогии *Мыслитель* эта аналогия выражена через систему лейтмотивов и констелляций главных персонажей («Борегар – Штааль – Ламор» и «Баратаев – Ламор – Талейран»), что позволяет автору достичь своеобразной бифокальности в видении истории: так простодушно-безличный Штааль оказывается игрушкой фатума и случая, а чуждый иллюзиям Ламор – хранителем сверхвременных ценностей. (Средством разоблачения «романтики» революции и выражения позитивных ценностей часто становится у Алданова масонский «код» с его филантропической этикой и мифологемами «храма», «строительства», «посвящения» и т.п.). В *Ульмской ночи* ранние идеи оформляются в оригинальную «философию случая», созданную с неожиданной опорой на Декарта. Но исходная вера в абсолютную ценность калокагатии («Добра-Красоты») остается неизменной.

\*\*\*

Обобщения были бы не самым адекватным завершением этого очерка. Дело в том, что ста лет так и не хватило для того, чтобы создать историческую дистанцию между революцией и сегодняшним днем: сюжет не закончен. Поэтому вместо однородного пространства событий прошлого мы видим автономные регионы, фрагментированные и свидетелями, и историками. Эпизоды, рассмотренные в этой статье, должны быть (если продолжить топографическую метафору) включены в карту сложного ландшафта духовной жизни революционной эпохи. Создание такой карты еще впереди.

---

<sup>39</sup> Там же. С. 110-111.