

сами и великими стенами. К этим границам стягивается «внешний пролетариат» — варвары, привлечённые богатствами слабеющей мировой державы. В конечном счёте атаки «внешнего» и пассивность «внутреннего пролетариата» приводят «изрушившуюся» цивилизацию к гибели. Но варвары не в состоянии сразу же стать её полноценными наследниками, а «вселенской церкви» на это нужно время, поэтому наступает хиатус — период «тёмных веков» между гибелью одной культуры и рождением другой, дочерней. Вывод напрашивается:

«Во времена бедствий маска цивилизации срывается с примитивной физиономии человеческого большинства, тем не менее моральная ответственность за надломы цивилизаций лежит на совести их лидеров» (Тойнби 1991: 305).

Но ни у О. Шпенглера, ни у А. Дж. Тойнби нет образа «торжествующего обывателя» (Гумилёв 1990: 195).

Об отношении Н. С. Трубецкого к обывателям мы уже упоминали в предыдущем параграфе. По его мнению, Чингисхан различал два типа личности, причём у оседлых народов худший тип преобладает (Трубецкой 2007 {1926}: 299—300).

Наконец, в «*Ура Линде*» об обывателях специально не говорится. Их роль играют хорнинги и «люди Финды».

III.12. История как регресс: эволюция или инволюция?

Народ наш увядает, и за этой осенью весне не бывать.

Дж. Р. Р. Толкиен. Властелин Колец, IV,5

Всё сказанное означает, что история — это драматический рассказ об упадке идеалов, сотворённых совершенными и беспорочными. Эта идея характерна для мифологического понимания мира, как его реконструирует М. Элиаде (1998), опираясь на идею архетипов К. Г. Юнга. Коль скоро «безгрешные» поступки — лишь повторение того, чему задали архетип боги в предвечные времена (*in illo tempore*), стало быть, любое новшество — это зло, нарушение изначального шаблона. Лишь то подлинно, чему некое божество научило людей в «начале времён». Поэтому любое развитие может быть только регрессом, а предел возможности лучших людей (то есть помнящих изначальные ценности) — это **реагирование** на вызовы времени, иными словами — **реакция**. Ведь изначальное слово «реакция» — не ругательство, а именно вот это: более-менее пассивный ответ на активность «чуждых элементов», вторгшихся в систему (казалось бы) неведь откуда.

Ход мысли знаком, но задумаемся: о чём тут могла бы идти речь? О прогрессе научных и технических знаний? Но на это даже Библия не претендует: её задача — нравственная, а не научно-техническая. О моральном поведении? Это вернее: мораль ведь консервативна, её задача — охранять человеческое общество от распада, а не способствовать переменам. Но в таком случае и морали «премена бывает».

Впрочем, в данном случае наша задача — выяснить, не какова «истина в последней инстанции» (эта задача неразрешима), а какова историческая позиция наших авторов. Кто из них защищает идею прогресса и эволюции, кто — регресса и инволюции? Оказывается, для большинства из них любое историческое явление с самого начала появляется в идеальном виде. Вся его дальнейшая история — путь регресса, искажения вплоть до полной потери сходства с исходным «архетипом». Причём не по Юнгу и Элиаде, а по Платону: вспомним хотя бы историческую кон-

цепцию его *«Государства»!* Любое развитие (в форме эволюции или в какой угодно другой) есть лишь удаление от Изначального Идеала и, стало быть, регресс.

Этот ход мысли не только традиционен, но до эпохи Просвещения даже господствовал. Сколько бы ни ругали «религию прогресса» XVIII века, но до её появления историческая концепция была монотонной до безобразия: «да, были люди» — но давно, мы же (по выражению Иоанна Солсберийского) — лишь «карлики на плечах гигантов» древности, а дальше будет ещё хуже: ведь «не та пошла молодёжь».

Чего не портит пагубный бег времён?
Ведь хуже дедов наши родители,
Мы хуже их, а наши будут
Дети и внуки ещё порочней.

Гораций, Оды, III, 6

История как регресс — это и есть определение реакционности как чёткого понятия: идеалом был бы возврат к неким пройденным этапам («регенерация»), даже если он признаётся недостижимым. При этом не следует понимать реакцию как синоним зла: это верно лишь в рамках «религии прогресса». Ведь реагирование на вызовы окружающей среды ради поддержания гомеостаза (не в гумилёвском, а в медицинском смысле — равновесия и постоянства внутренней среды организма) — универсальное свойство всего живого. Так, Дж. Р.Р. Толкиена никто не упрекнёт в реакционности. Его позицию можно определить скорее как здоровый консерватизм — попытку сохранить для грядущего мира важнейшие ценности мира уходящего. Но посмотрите хотя бы географию его мира, где развалин больше, чем населённых пунктов... А кончается его эпопея уходом любимых героев во главе с Гэндальфом — потому что «мир для Перворождённых стал седым и дряхлым» (Толкин 1992: 338). Это классический миф упадка, в который вплоть до эпохи Просвещения верило чуть ли не всё человечество.

Дело не в том, чтобы осудить анализируемых нами авторов (в отношении Розенберга это уже сделано, в отношении Гумилёва — бессмысленно). Дело в том, чтобы, как говорил Остап Бендер о Шуре Балаганове, со всей конкретной и доказательной определённой «точно указать то место, которое вы занимаете под солнцем». В этом отношении Розенберг не оставляет повода для сомнений:

«Самое последнее “познание” расы входит уже в её первый религиозный миф» (Rosenberg 1934: 684).

«Так как история также не является развитием Ничто в Нечто, не путём от незначительного к великому, и не превращением одного существа в совершенно другое, то первое расово-народное пробуждение благодаря героям, богам и поэтам является уже апогеем навсегда» (Rosenberg 1934: 678).

Однако это относится лишь к «познанию» расы, сама же она неизменна и неспособна меняться к лучшему, эволюционировать. Все её задатки заложены изначально. Неизменны и «законы формы», заданные раз навсегда:

«Я знаю, что возразят против сравнения песни Нибелунгов с Илиадой, что они не “одновременны” с точки зрения исторического развития греческого и немецкого народа. Но всё же сравнение возможно, если исследуют *внутренние законы формы, которые остаются всегда одними и теми же* (die inneren Formgesetze <...> die stets die gleichen blieben)» (Rosenberg 1934: 306)

Но если пути вперёд нет, есть лишь «идеал» в виде вечного кружения на месте ради поддержания прежнего уровня, то упадок возможен. Поэтому, например, величие Рима оказывается очень коротким и целиком приходится на легендарный период, не освещённый надёжными источниками: «В середине V в. до н. э. был сделан первый шаг к хаосу: разрешены смешанные браки между патрициями и плебеями» (Rosenberg 1934: 56). С этого момента вся римская история — сплошной закат (Untergang), спуск от изначального совершенства к распаду и хаосу.

У Л. Н. Гумилёва этнос зарождается как крепкое сообщество («конвинксия») людей особого типа, сразу в наилучшем из возможных состояний. Всё дальнейшее — распад этой структуры под давлением окружающего (а отчасти создаваемого её собственной активностью) хаоса. Отсюда понимание истории как «науки об утратах» и ностальгия по ушедшему. Уже в 1977 г. он писал:

«Коса Сатурна срезает любые личные проявления жизни, хотя и не трогает закономерностей социально-экономических формаций. Только они идут по пути прогресса, а всё неповторимое и прекрасное, что было в прошлых веках, — утраты. Вот почему история — это долгий список потерь, уменьшаемый лишь постоянным вмешательством Клио. Ибо даже погибшее, но уцелевшее в памяти, не мертво!» (Гумилёв 1977: 262).

Фразу о социально-экономических формациях вряд ли можно считать цензурной данью марксизму, поскольку сами классики марксизма не настаивали на таком исключении. Ф. Энгельс не признавал абсолютным ничто, кроме прогресса, идущего через «процесс возникновения и уничтожения», не признавал абсолютной даже саму марксистскую философию (Энгельс 1987 {1886}: 289—290). Л. Н. Гумилёв же прибавляет сюда ещё законы формаций⁶¹, однако вся история для него — сплошное «уничтожение». При этом непонятно, как должно увязываться положение о неизменности и даже развитии «закономерностей социально-экономических формаций» со всей остальной концепцией Гумилёва.

Даже понятие факта Гумилёв определяет не через приобретения или модификации чего-то уже имеющегося в культуре, а только через потери:

«Рост и усложнение этноса представляется современникам нормой, но любая потеря или раскол отмечается как нечто заслуживающее внимания, т. е. **событие**. Но коль скоро так, то событием именуется разрыв одной или нескольких связей либо внутри этноса, либо на границе его с другим этносом. Последствия разрыва могут быть любыми, иной раз весьма благоприятными, но для теоретической постановки проблемы это не имеет значения. Так или иначе событие — это утрата, даже если это то, от чего полезно избавиться.

Значит, этническая история — наука об утратах, а история культуры — это кодификация предметов, уцелевших и сохранившихся в музеях и частных коллекциях, где они подлежат каталогизации. В этом основная разница этих двух дисциплин, которые мы в дальнейшем смешивать не будем» (Гумилёв 1990: 24—25).

Такое отношение к прошлому — благодатная почва для ретроутопий. У Розенберга мы уже видели «гиперборейскую Атлантиду». У Гумилёва столь явной ретроутопии нет (если не понимать под ней его «вымышленное царство» русско-ордын-

⁶¹ Напомним, что Марксу и Энгельсу принадлежит лишь общая идея формаций как социальных систем, базис которых составляют производственные отношения. Что же касается догматической схемы пяти общественно-экономических формаций (так называемой «пятичленной схемы»), она была создана лишь в 1930 х гг. советскими историками из школы Н. И. Бухарина.

ского симбиоза), но его идеи оказались весьма удобными для построений такого рода, выполненных другими авторами.

В отношении классиков циклизма этот вопрос не решается столь однозначно. Для Шпенглера история становится регрессивной только после надлома культуры, однако именно этот период — в силу неутожительного диагноза, который он выставил современности, — и привлекает его внимание. В любом случае, хотя исторический пессимизм О. Шпенглера хорошо заметен, но для целостной концепции упадка необходимы ещё два компонента (как минимум — один из них): представление о первозданном рае и о конечном состоянии человечества (то есть, соответственно, глобальная ретроутопия и эсхатология). А у Шпенглера нет ни того, ни другого: у каждой культуры свой «утраченный рай» и свой апокалипсис «в отдельно взятой стране».

Позиция Тойнби в этом вопросе сложнее. Он признаёт наличие не только отдельных цивилизационных циклов, но и общечеловеческого прогресса: «дочерние» цивилизации стоят на плечах «материнских», а значит, в чём-то их превосходят. Он даже признаёт, что «... цивилизации управляют духовным прогрессом человечества» (Тойнби 1991: 528), и, что интересно, возражает против неограниченного циклизма:

«Таким образом, наличие периодически повторяющихся движений в процессе роста цивилизаций ни в коей мере не предполагает, что сам процесс, включающий в себя эти движения, принадлежит тому же циклическому порядку, что и сами эти движения. Напротив, если из периодичности этих малых движений и напрашивается какой-либо вывод, то он, скорее, сводится к тому, что большое движение, порожаемое монотонно поднимающимися и опускающимися крыльями, есть движение совершенно другого порядка, или, иными словами, это движение не повторяющееся, а прогрессирующее» (Тойнби 1991: 299).

И тем не менее целая глава (: 529—540) озаглавлена у него: «Цивилизация как регресс». Причём это — явно поздняя часть его сочинения.

В. Н. Дёмина его исторический преморфизм заставляет искать не только корни каждого народа *ab origines*, но и корни его институтов. Так, в истории Медузы автор усматривает признаки раскола «протоэллинического этнического и идеологического единства» (Дёмин 1997: 107). То есть даже у протоэллинов была идеология в современном смысле, отличная от мифологии. Это напоминает З. Ситчина (1998 {1976}), находящего у шумеров все признаки современной цивилизации, вплоть до двухпалатного парламента. В итоге — унылая картина: нет ничего нового под Солнцем. Нет прогресса, нет и регресса. Бессмысленно говорить о каком-то «творчестве» (Ш.14): всё, что можно, сотворено на заре времён, дальше культура лишь сохраняет эти достижения, либо забывает их — но может обрести вновь (Дёмин был уверен, что именно этим и занимается).

В этом он близок Г. Вирту, оплакивавшему упадок нидерландской народной культуры под напором культуры больших городов, и всей крестьянской утопии «Ура Линды». О последней не приходится даже много говорить: раз в ней есть Атлантида (Атланд), утраченный ретроутопический рай, этим всё сказано. Достаточно сослаться на мнение иркутского профессора В. П. Даниленко: «Мы обнаруживаем у Г. Вирта, таким образом, ту же инволюционную схему человеческой истории, что и у Константина Буфеева и Рене Генона: от высшего — к низшему, от гармонии — к ха-

осу, от эволюции — к инволюции. Но если К. Буфеев увидел инволюцию человечества с богословской точки зрения, а Р. Генон с паранаучной, то Г. Вирт — с квазинаучной» (Даниленко 2002).

Причём такая позиция (в отличие от многих других сторон мировоззрения Дёмина и Вирта) по-человечески где-то понятна. В наши дни, когда практически каждый умирает уже не в том мире, в котором родился, когда дорогие воспоминания нашего детства для нового поколения уже не более понятны, чем китайская грамота, ностальгия по «старым добрым временам» — своего рода гарантия душевного равновесия. Л. С. Клейн, в целом резко критически относящийся к Б. А. Рыбакову (по целому ряду веских причин), вспоминает не без сочувствия:

«Он искренне любил народную русскую культуру и с печалью наблюдал исчезновение целых её пластов, отчуждение горожан от деревни и природы. Помню, лет тридцать назад мне довелось как-то обедать в ленинградском Доме учёных за одним столиком с академиком Рыбаковым и профессором Каргером. Рыбаков рассказывал, как по дороге в Ленинград его попутчице в поезде маленькая дочка закричала: “Мама, мама, смотри, вон коровка ходит, а рядом ещё что-то!”. “Я выглянул в окно, — завершил с грустью Борис Александрович, — этим ‘что-то’ была лошадь”» (Клейн 2004: 103).

Наконец, кн. Трубецкой в данном вопросе стоит особняком. Он нигде не отрицает прогресс и не считает упадок магистральным путём истории.

III.13. Антидемократизм

Элитарные ценности несовместимы с демократией в современном понимании. Даже такие малые элитарные группы, как мистические кружки или богема, берегут свою замкнутость от проникновения «массы», хоть и не пытаются играть политическую роль. Об аристократизме и говорить нечего: предел доступной ему демократии — система типа Речи Посполитой, где дворянство было единственным полноправным сословием, допускаемым к управлению страной и участвующим в сеймах.

Для Розенберга «демократия» — слово ругательное: «Торговец, адвокат, спекулянт станет хозяином общественной жизни. Демократия, таким образом, кладёт начало не власти характера, а власти денег. Это обстоятельство уже не менялось оттого, правит ли империя или республика, так как человек XIX века в расовом отношении оставался одинаково нетворческим» (Rosenberg 1934: 102). И далее: «То, что ещё оставалось во Франции благородного, отступалось от политики как от грязного дела, жило в провинциальных замках, в консервативном затворничестве, или направляло своих сыновей в армию, чтобы только послужить отечеству» (Rosenberg 1934: 103).

Идеал указан прямо: не крестьянство же, при всей его роли «первоисточника нордической расы», могло уединяться в своих *замках* и посылать детей в офицерские училища? Имеются в виду люди вроде аристократа-неудачника Гобино. Такие взгляды ещё Маркс и Энгельс в «*Манифесте коммунистической партии*» (IV, 1) определили как «феодальный социализм», т. е. утопию, в которой критика буржуазии ведётся с позиций ценностей идеализированного феодального общества. Это явление достаточно хорошо известно, на нём основана критика капитализма северных штатов США идеологами рабовладельческого Юга — Дж. Кэлхуном и Д. Фицью, равнявшими рабовладельческую плантацию с фаланстером в духе Фурье (Со-