

## Устрялов как гностик.

Корень познания горек, но плоды его сладки, — гласит известная максима. Познание или, в переводе с греческого, гносис, исторически явилось очевидной религиозной универсалией, своего рода направляющей мистического мировоззрения самых различных эпох и народов. Тайна мироздания, круг посвященных в которую ранее существенно ограничивал иррациональный страх, становится посредством поступательного гносиса парадоксально доступной. Тем временем гносис приобретает черты религии, гипостазируя собственных адептов. При этом создается результирующая иллюзия всепознаваемости, накладывающая на ее носителя ореол исключительности, рождается мессианизм. Может быть, в том числе и по этой причине о рассматриваемом явлении иногда говорят как о медицинском диагнозе.

Современный термин «гностицизм» закрепили около 100 лет назад немецкие исследователи эллинизма, определившие устами Адольфа ван Гарнака гностическую традицию как «острую эллинизацию христианства». Но это не совсем так. Гностицизм многолик, о чем говорит многочисленность его спекуляций и вполне разработанная условно познавательная, «мандейская»<sup>[1]</sup> апологетика. Можно привести в пример такие хорошо изученные гностические доктрины I-IV вв., как маркионизм, валентинианство, манихейство, каинизм, герметизм. В средние века гностицизм придерживались богумилы (богомилы), павликиане, катары и альбигойцы, гностическими мотивами проникнуто целое философское течение неоплатонизма (от Плотина до Николая Кузанского). Этим же учением пропитана и знаменитая каббала, созданная в XVI в. Ицхаком Лурией. Типологически близок гностицизму современный экзистенциализм, как и феномен нигилизма вообще. Ученик М.Хайдеггера Ганс Йонас в своей известной работе «Гностическая религия» вводит даже специальное вневременное понятие «гностической цивилизации».

Многочисленны и российские последователи гностических спекуляций, в разное время оказавшиеся плененными декадентским благоуханием. Французский советолог Ален Безансон в своих не столь давних, однако, почти не известных в России исследованиях высказывает мнение о принадлежности гностическому мировоззрению многих русских нигилистов, обнаруживая черты манихейства, в том числе, и у Ленина.<sup>[2]</sup> Пышным цветом процветал гносис и в массовом религиозном сознании конца XIX-начала XX веков, особенно проявляя себя, как обычно, среди бесчисленных русских сектантов<sup>[3]</sup>. Интеллектуальным оформлением этих гностических веяний явился позднее трактат «Роза мира», принадлежащий перу Даниила Андреева. Большое влияние на русскую интеллигенцию в свое время оказала также поволжская журналистка и коллега М.Горького Анна Шмидт, провозглашавшая себя одновременно воплощенной совокупной Церковью и Софией (Премудростью Божьей). Не избежал значительного гностического влияния и друг Анны Шмидт, примечательный русский мыслитель Владимир Соловьев, создавший национальную философскую школу, к которой, среди прочих, следует отнести и сменовеховца Николая Васильевича Устрялова (1890-1937).

Об Н.В.Устрялове нельзя сказать, чтобы он полностью разделял с Соловьевым поиски Премудрости Божьей, его предсмертную эсхатологию. Однако определенное влияние идей Соловьева (о чем косвенно также говорит и большое число ссылок на философа в статьях Устрялова), а с ним и всей тысячелетней гностической мысли в

сменовеховстве налицо, что особенно четко проявляется в эстетике национал-большевизма.<sup>[4]</sup> В русле общих рассуждений о соловьевском влиянии стоит отметить, что Устрялов также иногда ссылается и на своего современника, критика позитивной теории прогресса и известного софиолога отца Сергия Булгакова, особенно когда, в середине 30-х гг., последний сближает свою позицию с учением Николая Федорова. Интересно, что связь с другим последователем Соловьева имяславцем А.Ф.Лосевым ограничивается у Устрялова лишь единичным упоминанием о нем как о примечательном московском философе «наших дней» и парой подстрочных цитат<sup>[5]</sup>.

Нет смысла задаваться целью доказать тайное, либо явное, пристрастие Устрялова гностицизму — этому, судя по всему, еще время не подошло. Я лишь постараюсь контурно обозначить определенные подходы, отталкиваясь от которых можно восстановить некоторые побудительные мотивы этой яркой личности, оказавшей столь внушительное влияние на становление советской идеологии. В задачу настоящего очерка входит выявление очевидных мандейских черточек, намеков и полунамеков в ряде текстов Устрялова. При желании, их можно интерпретировать как своего рода веяние времени, дух эпохи, избежать влияния которого, по-видимому, было довольно сложно. Предваряя свой небольшой анализ, хочу еще раз подчеркнуть, что не считаю уместным окончательно прикреплять к Устрялову этикетку какой-то идеологемы. Его творчество достаточно разносторонне, тематика многопланова. В качестве примера широты идеологического охвата можно привести исследования Устряловым идеологии первых славянофилов<sup>[6]</sup>, его раннюю публицистику<sup>[7]</sup>, отчасти переписку<sup>[8]</sup> и, особенно, документы «колчаковского» периода<sup>[9]</sup>.

\* \* \*

Упреждая непосредственный критический анализ, необходимо вкратце сформулировать некоторые азы гностической догматики, выявить наиболее характерные для гностицизма черты, сквозь призму которых я и буду рассматривать тексты Устрялова. Воспользуюсь для этого прекрасной классификацией Е.А.Торчинова, который выделяет, по меньшей мере, семь характерных для гностического мировосприятия черт.

Прежде всего, необходимо отметить свойственный гностицизму эзотеризм. В мистическом представлении все люди подразделяются на три четко выраженные категории: «телесных», «душевных» и «духовных» или «пневматиков». Именно последним в силу их «духовного» склада доступно скрытое трансцендентное знание.

Весь видимый мир в глазах гностика представляет собой воплощенное зло. Сообразно и жизнь в этом мире сродни жизни в глобальном концентрационном лагере. В этой связи можно уверенно говорить о настроении гностицизма как чувстве экзистенциальной разорванности, затерянности в лабиринтах материального мира. Другими словами, речь идет о пессимизме, порожденном потерей человеком его истинной родины — абсолютного духовного пространства, «целостного» с точки зрения будущего воссоединения всех пневматиков.

Воспользовавшись данным свыше знанием, либо постигнув природу собственного «духа», пневматик, при желании, может освободиться от оков того, что презрительно именуется «темницей мира». Это основополагающий, говорящий о принципиальной мироотрицании, момент учения. Освобождение же или спасение от мирового зла представляет собой решительный разрыв с материально-чувственным миром, что достигается с помощью некоего «чужого человека», в миссию которого

входит обучить этому пневматиков. С другой стороны, этот процесс представляет собой упомянутое восстановление внемировой «целостности». В то же время, чтобы «духовный человек» мог когда-либо встать на путь спасения, он должен предварительно пройти практику строжайшего аскетизма, необходимого для достижения предельного бесстрастия. Часто для этого служил не только строгий пост и заклинания, но и культивируемая гностицизмом аморальность (известно, например, что проповедовавший в Самарии в I в. н.э. Симон Волхв практиковал в своей секте сексуальную распущенность, в частности, общность жен).

Гностическая космогония изнутри выглядит как результат некоей трагической ошибки, своего рода трагедии в Абсолюте. Обычно нарушение изначальной божественной «полноты» или «плеромы» приписывается Софии — эоническому порождению Отца Нерожденного, которое (или которая) приводит в движение механизм космогенеза, что, в свою очередь, оборачивается построением множества концентрических миров. Во главе этих миров появляются надзиратели-архонты, которых Платон также именуется демиургами.

Следует особо отметить специфический образно-мифологический язык теософских таинств, процессов миропорождения и спасения. В этой сложной, местами довольно туманной эстетике обычно отсутствует четкое, либо апофатическое описание Абсолюта. Вместо этого используется разветвленный аппарат метафор и мифов-символов, для понимания которых требуется немало герменевтических усилий по вычленению невыразимого и обозначаемого.

Согласно классической трактовке, гностическая аллегория, служащая вполне революционным средством мандейского самовыражения, появляется вопреки укоренившейся традиции, и так как это самовыражение стремится к ниспровержению последней, принцип этой аллегории должен быть парадоксальным и несогласованным. Такая аллегория не в силах существовать без определенной бравады нонконформизма.

\* \* \*

После столь утомительного предисловия обращусь непосредственно к первоисточнику. У сменовеховца Устрялова практически нет упоминаний о гностицизме как о практическом, современном ему течении. Разве что в статье 1920 г. «Лик века сего», проводя параллели с ницшевским Заратустрой, он с укоризной пишет об усталом человечестве, до сих пор прозябающем в атмосфере «ленивого мира» и «трусливого компромисса», которое живет «нежась мелкими делами парламентов и купаясь в судорогах осеннего эстетизма, приветствуя генерала Буланже, умиляясь чеховскими сестрами, возрождая гностицизм в философии и захлебываясь ажурным индивидуализмом декадентства». В этих строчках само понятие гностицизма принимает вполне отрицательный характер.

В своей фундаментальной работе «О политическом идеале Платона» (1929) Устрялов вполне амбивалентно приводит в сносках замечания Уолтера Патера, подчеркивающего свойственный платоновской философии «неизлечимый дуализм» и называющего платонизм своеобразной и невольной провозвестницей манихейства, его вульгаризировавшего. [\[10\]](#)

В рецензии «Проблема Пан-Европы» (1929) он, вслед за австрийским писателем Р.Н.Куденховом-Калерги, следующим образом противопоставляет «северную», величественную, и «южную», гностическую, трактовки образа Христа: «Солнечный герой, полный радости жизни: такова стариннейшая германская легенда о

Христе. Однако ученому, но упадочному, гностическому Югу удалось в какой-то степени привить варварскому и здоровому Северу **свое** христианство». Граф Куденхов-Калерги в серии выпущенных в 20-е годы книг пытался доказать неприемлемость для Германии, как и для всей Европы, специфически «южного» понимания христианства, причем этому пониманию он присоединяет ряд пренебрежительных эпитетов. Нельзя сказать, что Устрялов выступает апологетом строителя новой Европы. Скорее, он пытается критически переосмыслить мысли австрийского пан-европейца.

В том же году (статья «Две веры», 1929) Устрялов допускает неоднозначность в оценке средневековых гностиков, обращаясь при этом к категории индивидуализма. «И вот, когда верховной нормой оказывается не индивид, а надындивидуальные «вещи и призраки», — естественно, что в плане средств и путей особенно четко проявляется служебный, подчиненный характер абстрактной личности. Ведь сама по себе она — «чистая возможность»: принимая эхо собственного голоса за откровение истины, она истощается; определяясь ко злу, она становится отрицательной силой. Святейший папа не задумался истребить поголовно нечестивых альбигойцев: «наши не щадили ни пола ни звания; около двадцати тысяч убили они мечом; весь город сожжен; чудесным образом истребил его карающий суд Божий»<sup>[11]</sup>».

В письме княжне Любове Голицыной, написанном осенью 1920 г., сменовеховец более определен. Признавая идейную силу большевизма, он все-таки считает, что «наша вооруженная борьба против нее лишь окружает ее ореолом». В этом же письме Устрялов пишет, что в принципе не возражает против «вооруженной борьбы» с такими идеями: «В свое время церковь сокрушила ложное учение альбигойцев, уничтожив их всех до единого мечом. Мы были не прочь то же самое сделать с большевиками. Но не вышло»<sup>[12]</sup>.

Не чуждым оказывается для Устрялова и устоявшаяся терминология гностицизма. В заключительной главе своей монографии «Немецкий национал-социализм» (1933, 1934), он уместно оперирует символами архонтов, космических начальников, стерегущих, согласно гностической традиции, падшие миры. У Устрялова они (возможно, заведомо искаженно) именуется Ахеронтами, вздыбившимися из взбаламученной революциями и войнами стихии, чтобы предстать на земле в виде мирских диктаторов.

Кажется, что Устрялов настроен к гностическому нигилизму если и не безусловно отрицательно, то во всяком случае относительно безучастно. Однако, в 1934г. в программной статье «Пути Синтеза (К познанию нашей эпохи)» он уже вполне нигилистически оправдывает богоборчество. «Само богоборчество, отмеченное еще Книгой Бытия, входит характерным моментом в систему религиозной культуры христианства. В этой несравненной системе веры и любви отрицаются лишь исключительность и претенциозность отвлеченных начал, изживаемых их взаимным состязанием, их междоусобной распрей (не мир, но меч); но не самые эти начала, из коих каждое укоренено в полноте бытия и находит свое место в иерархии слав». В приведенном отрывке гностический дуализм лишь слегка завуалирован апелляцией к религиозной культуре. На сцене появляется два борющихся между собой начала, созданных на иерархической основе.

Подобную откровенность Устрялов позволял себе и ранее, особенно в некоторых письмах и дневниковых записях, в частности в переписке с бывшим товарищем по университету кадетом-эмигрантом Н.А.Цуриковым (1926), впечатления о которой он включил в 1934г. в последний свой сборник статей<sup>[13]</sup>. Отвечая на

демонстративный возврат Цуриковым подаренных ему книг и сопроводительного письма, Устрялов пытается оправдаться. «Да, в его (Н.А.Цурикова — О.В.) глазах я и впрямь должен выглядеть «циничным». Люблю Тютчева и Вл. Соловьева, и в то же время отказываюсь видеть в Ленине «беглого каторжника». В какой-то мере причастен к ценностям исторической России — и не считаю русскую революцию ни гибелью, ни позором, ни случайным недоразумением. Проходил моральную философию в старом Московском университете — и не предаю анафеме безбожный большевизм!» «Да, это не уместно в монопланное мироощущение. Здесь и корень цуриковского негодования, возмущения, отвращения. Он меня не понимает и не поймет (не понимал нередко и раньше, во времена студенчества, когда были друзьями). А я вот вижу его, как на ладони, «верного и честного»... Что мне его брань? — Одно из лишних подтверждений глубокой, страшной и прекрасной **сложности жизни**»<sup>[14]</sup>.

В приведенном выше отрывке, как мне кажется, содержится ключ к пониманию личности Устрялова, его жизненной трагедии. Между прочим, столь часто встречающееся в его произведениях фразе о «страшной и прекрасной **сложности жизни**» напрямую пересекается, если прямо не вытекает, из соловьевской концепцией всеединства (плеромы). Впрочем, в этом случае не следует также исключать и определенного влияния Данилевского, который также «остро чувствует **сложность, многомотивность** мира».<sup>[15]</sup> О «цветущей сложности» рассуждает и философ Гюйо, на которого порой любит ссылаться Устрялов.<sup>[16]</sup> Ниже на примерах будет показана однозначная повторяемость этого подхода, служащего лейтмотивным каркасом, гностическим контрапунктом многих устряловских построений.

\* \* \*

Одна из ключевых мыслей эссе Устрялова «Россия (у окна вагона)» (1926) — невозможность однозначной оценки происходящего в России. «Труднее разобраться в обстановке конкретно. Основное впечатление современной русской действительности — впечатление ее исключительной **сложности**. Всякое категорическое определение ее по существу имеет все шансы оказаться односторонним и, следовательно, неверным, ложным. Тем самым приходится признать чрезвычайно шаткими и все «прогнозы», с нею связанные. Определение всегда есть ограничение, а Россия по-прежнему предстоит сознанию «страною неограниченных возможностей»».

И далее, уже о русской революции: «На исходе восьмого года диктатуры явственно ощущается вся **многогранность и сложность** (выделение мое — О.В.) ее исторических истоков и ее объективного смысла. Пора вскрывать эту многогранность, уяснять этот смысл. Политическая монолитность революционной власти должна по условиям времени сохраниться, — но приходит пора, когда она может являться результатом широкой идеологической гармонии, а не бедного мотивами, нарочитого унисона. Революция — мощный ритм, а не кургузый такт». Как видно из приведенного отрывка, в 1926 году Устрялов, вероятно, все еще связывает наличную многосложность постреволюционной российской жизни с возможной в будущем синтетической «идеологической гармонией».

Много позже Устрялов поставит в вину большевизму то, что режим недооценил сложность живучих буржуазных чувств и жизненных идей, которые вполне можно было бы использовать в классовой борьбе. Ударная боевая схема большевизма, по его словам, «не могла уловить всей сложности живой исторической действительности, и в его распоряжении не оказалось тех стимулирующих импульсов, тех идейных рычагов,

без помощи которых не завершить переделки мира» («Пути Синтеза (К познанию нашей эпохи)», 1934).

К 1929 году понимание «прекрасной сложности» несколько видоизменяется. Например, в статье «Две веры» она уже перестает быть ценностью в себе, раскрываясь как политическая диалектика части и целого: «...и большие исторические события, движения, перемены, разные литературные, ученые либо политические доктрины — тоже при всей своей пышности и многосложности, обычно находят упор в немногих числом и простых строением «краугольных камнях»».

В другой своей статье «С того берега» (1930) Устрялов закрепляет данную политическую установку, исходя уже из вероятностного («пробабилистского», как он выражается) подхода. «Пестра густая сложность реальной обстановки. Но строга и прозрачна иерархия ценностей, диктующая сетку верных путей в этой живописной путанице жизненного многообразия».

И, соответственно, уже по-другому интерпретируется и революционная «советская эмпирика», лохматая, шершавая и крайне спутанная. «Жесткость быта, суровость методов властвования, подчас страдающая вредными перегибами, дрящящая материальная скудость, ломка многих привычек души и тела — все это не может не придавать процессу чрезвычайной сложности, болезненности, напряженности. Но все это не может отнять у него ни направления, ни цели, ни движения. И близорук тот, кто за деревьями не видит леса» («О советской нации», 1931). За сложностью уже не видна гармония, зато явственно прослеживается четкая «генеральная линия».

Метафизически последовательно сложность мира трактуется Устряловым через характерную для соловьевства полноту бытия<sup>[17]</sup>. Наиболее развернуто это представлено в его историософском опусе «Проблема прогресса» (1931). Так, критерием понимания земного счастья становятся последовательно «богатство, интенсивность, сложность жизни, полнота бытия». Ссылаясь при этом на «прагматизм Джемса» и моральную философию Гюйо, Устрялов соглашается с Аристотелем в том, что человеческое совершенство заключается «в гармонии всех качеств человеческой природы, а эта гармония предполагает подчинение низших, животных свойств человека высшим, духовным его способностям, разуму». Как видно, гармония не в состоянии все же обойтись без своего рода нравственной иерархии.<sup>[18]</sup>

Приведу еще ряд необходимых выдержек из только что упомянутой работы, несколько поясняющих смысл всеединой полноты. «Присматриваясь к исторической жизни, нельзя не отметить чрезвычайной пестроты и сложности данных, характеризующих развитие человечества, живописную сутолоку мировой истории. Меньше всего можно проследить в этом растрепанном разнообразии какое-либо одно господствующее устремление. Линий процесса — множество, действительность многолика». Отсюда — ««Цветущая сложность». Углубление знания. Овладение природой, преобразование сил ее для целей человека. Расширение и усложнение этих целей — вплоть до логического осознания абсолютной задачи, как принципа: полнота бытия, сопричастность всеединству. Верховная норма, предельный завет: «будьте совершенны, как совершенен Отец ваш небесный»».

В итоге оказывается, что и сам человеческий прогресс сводится к «**нарастающей бытийственности**», растущему богатству мотивами. «При этом совсем не обязательно, чтобы последующий мотив непременно был «совершеннее» предыдущего. Но он всегда прибавляет «нечто» к тому, что было до него. Только в этом условном понимании может быть усвоена идея «общего», «абсолютного» прогресса: она постулирует общую связь, при действительной реальности которой разрозненные в эмпирии акты осмысливаются как моменты становящегося высшего

единства». И, наконец: «К полноте бытия тянется все живущее, о полноте времен тоскует все преходящее. В этом тяготении, в этой вещи тоске — словно залог всемирно-исторического смысла, утешающее обетование конечной оправданности мировой трагедии». Оставив в целом без комментариев данный основополагающий вывод Устрялова, позволю себе лишь отметить его крайне ярко выраженную диалектичность.

В цитированном выше исследовании «О политическом идеале Платона» можно разглядеть и трансцендентную, уже почти гностическую и явно дуалистическую образность платоновской диалектики. «То, что для отрешенной идеи — уступка, есть плодотворная победа для идеализма положительного, конкретного, не исключающего низшей ступени добра из его целостного образа, прозревающего и в земном благе обетования неба и умеющего сочетать в себе как чуткость к требованиям безусловной правды, так и ясное уразумение сложности, извилистости ее путей в мире», — размышляет Устрялов. Однако, принимая во внимание, что в данном тексте Устрялов пытается абстрагироваться от идеализма Платона, имеет смысл просто отметить данный факт, не выводя отсюда пока далеко идущих выводов.

Позже Устрялов все же приходит к заключению об изначальной непознаваемости акта добра, доступного для человеческого понимания исключительно в процессе «исканий и творчества; «царство небесное силою берется»». В наиболее характерной, «устряловской», работе («Проблема прогресса») он пишет об одновременной индивидуальности и конкретности любого нравственного акта, который «уподобен и напоен жизнью, и вместе с тем питает собою жизнь». Здесь же происходит и уже типично гностическое разделение понятий права и нравственности: ««Правила» относятся к области права, — никакими правилами нельзя предначертать верный путь нравственного поведения в бесконечной сложности противоречивой и неповторимой жизненной обстановки».

По учению гностика Маркиона, справедливость и благодать похожим образом исключают друг друга, причем так называемый «простой бог» является богом «Закона», «благой бог» — богом «Евангелия». Нравственная добродетель, ориентированная на Закон и тем самым вследствие внутренних мировых установок склоняющаяся к безнравственности, не включается в понятие трансцендентного спасения маркионитов. По мнению гностической школы Валентина, законы Моисея, также определенно исходят не от совершенного бога-Отца, не от Сатаны, и даже не от мира, но являются работой специального бога Закона. Таким образом, «Бог», который дал этот Закон, не был ни совершенным Отцом, ни дьяволом, а мог быть только Демиургом, создателем этой вселенной. Поэтому к данному Закону следует и относиться соответственно авторитету его создателя.

В похожем ключе выполнен и отчетливо антилиберальный по форме и дуалистический по содержанию противоправовой манифест 1921 года «Фрагменты (О разуме права и праве истории)», впоследствии дважды переизданный с существенными дополнениями (1925, 1927). Разделение нравственного и правового принципов совмещается у Устрялова с критикой нормативизма, о чем он подробно говорит в своих лекциях по государственному праву, читаемых в Харбинской высшей школе. [19]

В настоящей статье нет необходимости отдельно останавливаться на этико-правовой концепции Устрялова — это сюжет для отдельного исследования. Стоит лишь упомянуть, что в основе этой концепции лежит традиционное для платонизма неравноправие понятий «добра» и «красоты», из которых первое является подмножеством последнего. «Красота конкретно осуществляет, но вместе с тем

творчески дополняет, «исправляет» нормы отвлеченного Добра. Такое соотношение может иногда порождать некоторый разлад между всеобщим законом этики и конкретным императивом эстетического порядка. Однако «примат» в подобных случаях должен всегда принадлежать последнему, ибо начало Красоты выше и «окончательнее», нежели начало Добра» (рецензия «К вопросу о сущности «национализма»», 1916). Представляется, что есть определенная взаимосвязь между этим эстетически-вопиющим разделением и исключением Устряловым из понятия права его нравственной подоплеки.

Вообще, признаться, тяжкий труд — разбираться в «цветущей сложности» устряловской мысли, пытаюсь раз за разом вычленять из нее некие рациональные зерна. Тексты Устрялова настолько же емки и многосложны, насколько внешне скользкие и бесцветны, за них очень сложно «ухватиться». Мысль автора местами настолько сильно закамуфлирована (сам он называл это «социально-философскими джунглями»), противоречива, апеллируя не столько к известной ему аудитории, сколько к трансцендентному «человеческому материалу», что говорить о какой-то однозначности представляется весьма сложным делом. Однако, ряд текстов все же предоставляет такую возможность.

Остановлюсь лишь на одном из них — рецензии на опубликованную в Европе лекцию Мережковского. Статья «Вера или слова» (1921) имела специфический подзаголовок ««Царство Зверя» г. Мережковского». В данном случае выбор текста определялся исходя из его написания в наиболее плодотворный для Устрялова период, когда сменовеховец имел возможность довольно часто печататься как в Манчжурии, так и в Европе (сборник и журнал «Смена Вех»). До 1922 года Устрялов, судя по всему, еще не являлся советским гражданином и сохранял связь с многими слоями эмиграции. Размышляя над предложениями о переезде с семьей в Европу, он активно занимался политическим консультированием советских дипломатов, крайне заинтересованных в контроле над тогда еще независимой Дальневосточной республикой и КВЖД. Недавно опубликованные письма<sup>[20]</sup> говорят об интересе к Устрялову в этот период и большевистской верхушки, включая Ленина и Юзефа Мархлевского.

Свою примечательную статью Устрялов для начала сопровождает эпиграфом из Константина Леонтьева: «Жалок тот историк, который не умеет видеть, что в бесконечной сложности и глубине всемирной жизни известное зло нередко глубокими корнями связано с известным добром!» Как будет видно из дальнейшего, смысл статьи полностью соответствует этим словам.

Мережковский предстает под напряженным взглядом Устрялова как приверженный формальным абстракциям схематик, упрощенно жонглирующий «элементарными антитезами». Особенно же его слабость, по Устрялову, проявляется, когда он «касается живой плоти истории, упругой, многоцветной, усложненной («мир пластичен!» — провозгласил в свое время мудрый американец Джемс)». Зафиксировав излюбленную Устряловым игру в «цветущую сложность», остается выяснить, к каким же выводам он приходит.

Мережковский пишет об абсолютной негативности большевизма как мирового культурного явления. По его словам, «Мириться можно со злом относительным, с абсолютным — нельзя. А если есть на земле воплощение Зла Абсолютного, Дьявола, то это — большевизм». Устрялов пытается с этим спорить, ссылаясь на метафизику и христианскую традицию исторического континуума. По его мнению, «в **дл**ящемся историческом процессе» нет места воплощению Абсолютного Зла». Казалось бы, абсолютно верная посылка. Однако, из этого, как оказывается, софизма следует, что

большевизм есть зло гипотетическое, о чем, следовательно, ни в коем случае нельзя утверждать категорически, а тем паче Мережковскому.

«Да, мириться с абсолютным злом нельзя, — утверждает Устрялов, — но в конкретном процессе истории добро и зло так переплетены взаимно, что каждое историческое явление есть по необходимости смесь этих двух начал. «Дьявол с Богом борется, и на поле битвы — сердца людей» (Достоевский). **Относительное** же зло может стать орудием добра, и нравственная задача каждого — способствовать этому процессу. Тут-то и крах Дьявола, отмеченный в парадоксе Гете: он «stets das bose will und stets das schafft»<sup>[21]</sup>». Итак, добро и зло все же перемешаны, причем зло «относительное» временами начинает служить некоему добру, исходя из логики Устрялова — очевидно тоже «относительному» (хотя сам он, возможно, и подразумевает иное). Более того, каждый должен быть вовлечен в этот, с позволения сказать, процесс.

Далее, очевидно для придания сказанному большего веса, приводится высказывание блаженного Августина о неоспоримой (хотя и условной) положительной ценности «и того «града земного», который, в отличие от града небесного (церкви), порожден «любовью к себе, доведенную до презрения к Богу»: «пока оба града... перемешаны, **пользуемся и мы миром Вавилона**, из которого народ Божий освобождается верою так, как бы находится в нем во временном странствовании»»<sup>[22]</sup>. Спеша скрыться за авторитетом бывшего манихея, Устрялов пытается связать гностический дуализм (абсолютная взаимозаменяемость относительных пар «добро/зло») с общехристианским понятием «двух градов», разработанному бл. Августином. Позднее, в своем исследовании «О политическом идеале Платона» Устрялов также использует еще один сомнительный парадокс Августина — «даже и природа самого дьявола, поскольку она природа, не есть зло» («никакое существо не есть зло»), — из чего сразу же можно сделать шокирующий вывод об изначальной невещественности этого зла. Спорная сентенция богослова, что «грех есть зло, а не субстанция или природа плоти», по существу выводит понятие греха из области действительности.<sup>[23]</sup>

Метафору Мережковского о «горне Божьем», раскалившем Россию докрасна, Устрялов понимает таким образом, что «Красный Дьявол» «горном Божиим» непосредственно и рожден. Имеет место явно выраженное несоответствие: отрицательное действие, следствие человеческой ошибки, становится тождественным божественному порождению. Безусловно парадоксально и достаточно искусно выполненная подмена. Гностическая спекуляция заканчивается актуальным для колеблющейся эмиграции вопросом-призывом: «разве для того, чтобы получить белое каление, не нужно поддерживать огонь, уже давший красное?»

Подобная «оппозиционность» Устрялова вполне согласуется с характерным для маркионизма почитанием Каина, как впрочем и всех других «отвергнутых» библейских образов. Этот традиционный выбор «другой», как правило, неизвестной стороны не есть обусловленное обостренным чувством справедливости примыкание к побежденной стороне, но, напротив, приобретает свою завершенность как полемический метод.

Несомненно, что на философию Устрялова значительно повлияли произведения Н.Макиавелли, о чем говорят частые ссылки на знаменитого флорентинца («Понятие государства», «Пути Синтеза (К познанию нашей эпохи)», «Проблема прогресса», «Элементы государства», «Генерал Колчак», «Германский национал-социализм», «Итальянский фашизм» и др.). Ремесло политика, любит повторять вслед за

Макиавелли Устрялов, нередко запрещает быть добропорядочным. Категории Макиавелли, по Устрялову, пластически совершенны, хоть и несколько старомодны и больше подходят идеологии фашизма. Интересна интерпретация макиавеллизма в статье «Две веры», где автор сравнивает между собой иезуитов и большевиков. «Эти три исторические имени — Лойола, Макиавелли, Ленин — символизируют как раз линию действенного универсализма в исторической жизни и социальной философии. В этих людях, столь разных по воспитанию, взглядам и деятельности, нетрудно уловить психологически и идейно родственные черты».

\* \* \*

Постараюсь сформулировать отдельные выводы, к которым можно придти, разбираясь с некоторыми гностически окрашенными текстами Н.Устрялова. Хочется отметить, что, во-первых, определенный гносис в ряде статей Устрялова все же налицо. Во-вторых, пока еще недостаточно оснований говорить об Устрялове как о скрытом гностике, пытающемся навязать свою идеологию эмигрантскому окружению — скорее, можно сказать о нем как о человеке, подпавшим под определенное гностическое влияние, особенно характерное для России начала века. Причем это влияние, как видно из приведенных текстов, постоянно эволюционировало.

Не случайно Устрялов отчаянно пробует искать скрытый смысл, пытается, где это возможно, оправдывать бессмыслицу советской действительности. В кажущемся достаточно откровенным письме к Н.А.Цурикову от 27 октября 1926 г.<sup>[24]</sup> он пишет о том, что при наблюдении в 1918 году в Перми невероятнейшего террора «уральского совдепа... совсем при этом не испытывал чувств, обуревавших в аналогичном положении З.Гиппиус». Похоже, запутавшемуся в «сложностях» жизни человеку вдруг начал открываться некий «высший» замысел, затуманивающий своим искрящемся маревом то, что обычно называют здравым смыслом. Хаотичная реальность неожиданно приобретает стройные ирреальные черты, замыкая порочный трансцендентный круг.

В своем нашумевшем исследовании «Идеология национал-большевизма» покойный М.С.Агурский приводит рассуждения Устрялова о человеке, потерявшем привычную почву и вынужденном в отсутствии родного ландшафта ориентироваться «по звездам». Сам Устрялов подобное заблуждение обосновывает диалектически. «Мы слишком часто «абсолютизировали относительное», смешивали грани. В периоды долгой устойчивости костенеют способности суждения, детали, мелочи, орнаменты приобретают значение чуть ли не «вечных ценностей». Теперь почва уплыла из-под ног, плывет стремительно... Нет привычных костылей, нет удобного карманного компаса...»<sup>[25]</sup>.

Еще одно важное замечание. Сменовеховство родилось среди русской эмиграции как течение, отчасти стремящееся, слившись с советской действительностью, переродить ее в свою пользу. Как в связи с этим не вспомнить теорию Мани (по Г.Йонасу), пытавшегося путем синкретического смешивания нескольких мировых религий обосновать собственный гностический подход. Так, манихейство проповедовало, что метафизическое поглощение также оказывает воздействие и на поглотителя. Оно не только отклоняет Тьму от ее первоначальной цели, самого мира Света, но поглощенная субстанция в ней действует как успокоительный яд, ее желание либо удовлетворяется, либо притупляется, и ее нападения таким образом приостанавливаются.<sup>[26]</sup> Обе субстанции – яд друг для

друга, так что в некоторых версиях учения манихейский Первый Человек не столько побежден, сколько в ожидании возмездия добровольно отдает себя на пожирание Тьме. В любом случае, сдача Души в плен Тьмы не только отводит непосредственную угрозу от подвергаемого опасности мира Света, но в то же время предоставляет средства, благодаря которым в итоге побеждают Тьму. Устрялов, имплантируя в себя черты коммунистической доктрины, вполне подходит на роль подобной гностической жертвы, якобы необходимой для приостановления пожара мировой революции. Однако, сам он этого открыто никогда не признавал и не потому ли, что жертва оказалась напрасной?

Окончательное принятие Устряловым коммунистической идеологии коррелирует с его отказом от старых сменовеховских установок (1934) и говорит о том, что к моменту возвращения семьи Устряловых в СССР (1935) с игрой в гносис было покончено.<sup>[27]</sup> В этом смысле можно сказать о том, что гностическая диалектика помогла философу преодолеть долгую дорогу к самому себе.

Наконец, пример Устрялова в очередной раз доказывает, насколько опасна диалектическая всеядность, масштабы которой с расширением объектов применения все более возрастают. Смотрящие на мир «широко открытые глаза» социолога постепенно перестают воспринимать этот мир всерьез. Суть гносиса — его мироотрицание — вовсе не исчезает если, придерживаясь гностической традиции, одновременно пытаться отстаивать неприсущую ей жизненность.

О.Воробьёв

24 января - 1 февраля, 28 марта, 19 сентября 2001г.

---

[1] От арамейского «манда» = «познание». Секта мандеев вплоть до недавних пор существовала на территории Месопотамии (Ирака).

[2] См., например его «Интеллектуальные истоки ленинизма», М.: МИК, 1998 («Les origines intellectuelles du leninisme», Paris, 1987).

[3] По расчетам лидера кадетов Павла Милюкова, к 1917 году количество русских раскольников приближалось к 25 миллионам. Управляющий же делами Совнаркома Владимир Бонч-Бруевич оценивал количество сектантов примерно в 35 миллионов человек.

[4] Здесь стоит обратить внимание и на происхождение Устрялова. В письме П.П.Сувчинскому от 4 февраля 1927 года он пишет: «Часть моих родных были старообрядцами».

[5] Устрялов Н.В. «Проблема прогресса», Харбин, 1931; Москва, 1998.

[6] Устрялов Н.В. «О национальной проблеме у первых славянофилов», М., 1916; его же «О политической доктрине славянофильства», Харбин, 1925. Последняя работа должна была быть выпущена еще в 1918 году.

[7] См. статьи Н.В.Устрялова 1916-1918гг. в московской газете «Утро России», а также в московском журнале «Народоправство» (1917г.).

[8] См., например, Коллекцию Н.В.Устрялова в Гуверовском Архиве Стэндфордского Университета в Калифорнии (США).

[9] Устрялов являлся теневым руководителем пропагандистского аппарата Омского Кабинета Министров (1919), позднее заочно входил в состав Приамурского Временного Правительства.

[10] Walter Pater. «Platon et le platonisme», Paris, 1923, с. 171.

[11] Из письма аббата Арно папе Иннокентию III.

[12] «Грани», М., 1999, №192, с. 207-227.

[13] Устрялов Н.В. «Наше время», Шанхай, 1934. См. также журналы «Вопросы истории», 2000, №2; «Источник», 1998, №№5-6.

[14] Устрялов Н.В. «Об эмиграции в ее отношении к СССР» // «Фрагменты (Из записной книжки)» // «Наше время», Шанхай, 1934.

[15] Устрялов Н.В. «По поводу статьи П.В. Логовикова «Научные задачи евразийства» в евразийском сборнике «Тридцатые годы» (1931)» // «Фрагменты (Из записной книжки)» // «Наше время», Шанхай, 1934.

[16] Например, см. Устрялов Н.В. «Проблема прогресса», Харбин, 1931; Москва, 1998.

[17] Расхожая фраза и в устах А.Ф.Лосева.

[18] Ср. с гностическим пониманием гармонии как символа общности сил правителей (архонтов), обозначающего их объединенную характеристику (форму их коллективного правления), а не просто разделяющий барьер или любую другую более сложную сущность этого рода.

[19] Устрялов Н.В. «Понятие государства», Харбин, 1931; его же «Элементы государства», Харбин, 1932.

[20] См. «Независимая газета», приложение «Хранить вечно», 1 декабря 2000г., с.14, 15.

[21] «<Он> встречает зло, его производя» (нем.).

[22] Бл. А.Августин. «О Граде Божиим», XIX, 26.

[23] Бл. А.Августин. «О граде Божиим», X, 24; XIX, 13; его же «Исповедь», III, 9. Те же доказательства приводит Устрялов и при реабилитации пролетарского поэта в своем очерке «Религия революции (Владимир Маяковский)» (1920). Его вывод красноречив: «Эта вера поэта христианина, насколько богаче и **обоснованней** она, чем образ какой-то «земли обетованной» (иными словами, земной реальности – О.В.), похваляющейся поверхностным физическим ладом внутренне гнилых, неизбежно непроницаемых, во зле лежащих вещей!» На авторитет бл. Августина Устрялов также ссылается и в монографии «Германский национал-социализм».

[24] «Вопросы истории», 2000, №2.

[25] Устрялов Н.В. «Россия (у окна вагона)», Харбин, 1926.

[26] В компилятивной статье Устрялова "Patriotica" из сборника «Смена Вех» (1921) можно найти выражения, аллегорически характеризующие большевизм как „благодетельные плоды яда“, „оживляющий яд“ и т.д.

[27] Более подробно см. об этом в дневнике Устрялова 1935-37гг., опубликованном в 1998г. журналом «Источник» (№№5-6).