

⁴¹ Красовский М.В. Курс истории русской архитектуры. – Ч. 1. Деревянное зодчество. – Пг., 1916. – С. 399.

⁴² Макарий (Миролюбов), архим. Указ. соч. – С. 390–391.

Забияко А.А., Землянская К.А.

ТЕОСОФСКАЯ УТОПИЯ В КУЛЬТУРНОЙ ЖИЗНИ ДАЛЬНЕВОСТОЧНОЙ ЭМИГРАЦИИ

Так. Бога нет. Но есть – закон и честь,
добро, любовь... и жизнь всего живого...
– Чудак какой! Бежишь трусливо слова:
«Добро..., любовь...» – так это Бог и есть
(А. Ачаир. Атеизм¹).

Аннотация. В статье исследуются особенности культурной жизни дальневосточной эмиграции, обусловленные влиянием теософии и «Живой Этики» Н. Рериха. Теософская доктрина стала очередной утопической моделью жизнестроения, помогающей русским эмигрантам адаптироваться в инокультурной среде и организовать свою жизнь на новых духовных основаниях. Увлечение Рерихом в русском Харбине имело как личные причины (собственный религиозный опыт, мистическая экзальтация творческих натур), так и идеологические (мечта о создании нового независимого Сибирского государства, обновленной России). Для одних (Алексей Ачаир) теософия и учение Рериха стали руководством по созданию молодежной организации «Молодая Чураевка», для других (Альфред Хейдок) – мощным источником беллетристических сюжетов мистической прозы и стимулом жизненной стойкости.

Ключевые слова: теософия, утопия, религиозные искания, мистика, Агни Йога, «Живая Этика», Сибирское государство, культурная жизнь, литературное творчество, «Молодая Чураевка», беллетристика, мистические сюжеты, идея перевоплощения, Николай Рерих, Георгий Гребенщиков, Алексей Ачаир, Альфред Хейдок.

При подготовке статьи использовались средства государственной поддержки, выделенные в качестве гранта НИР № 6 1075. 2011 «Литература и культура русских эмигрантов в Маньчжурии в социокультурном, общественно-политическом и этнокультурном контексте».

Развитие русской мысли рубежа XIX–XX вв. было связано с разного рода утопиями – философскими, художественно-эстетическими, религиозными, этнокультурными, социально-политическими. Утопическое моделирование жизни проявлялось как в социально-политических проектах (наиболее полно реализованном – коммунистическом), так и в религиозно-мистических формах. Многие из этих идей перекликались между собой, несмотря на внешний антагонизм базовых установок их идеологов². Проблемы переустройства настоящего России (ее социума, религии, политики) и духовного бытия русского человека решались апологетами разных концепций по-своему – от бесконечных прений на встречах «нового религиозного сознания», сеансов столоверчения в аристократических салонах до устрашающих террористических акций, националистических демаршей и т.д. Присущая русскому сознанию спиритуалистичность, помноженная

на кризис традиционного православия, с одной стороны, и разочарование в возможностях научного познания, с другой, способствовали усилению мистических настроений и породили массовое увлечение спиритизмом³, теософией, антропософией и т.д. «Душа современного человека на известной ступени развития жаждет премудрого знания, не удовлетворенная ни наукой, ни религиозной верой»⁴, – писал Н. Бердяев, который, хотя и критиковал теософию и оккультизм, все же понимал причины обращения к этим формам религиозного сознания. «...Нельзя пройти мимо теософии, что для известных слоев современного культурного общества легче всего перейти к религии на почве теософии. На теософическом пути требуется всего менее интеллектуальных жертв и отречений. Не нужно отказываться от навыков рациональной мысли, от культурных привычек, можно примирить всякие противоположности. Популярная теософия соглашается быть естественным дополнением к позитивной науке и позитивной культуре, расширением натурализма на новые планы»⁵.

Теософская мысль была ориентирована на Восток – один из основных топов утопической русской мысли. Востоком был пронизан весь «серебряный век» русской культуры. Наряду с опасливым отношением к «панмонголизму» (В. Соловьев) русские философы, художники, поэты испытывают восторженный интерес к загадочному и экзотическому Китаю, пытаются понять философские основания его культуры, проникнуть в смысл литературных текстов (вспомним произведения Вл. Соловьева, Н. Бердяева, А. Блока, К. Бальмонта, Н. Гумилева и др.)⁶. В сознание мистически настроенного круга столичной интеллигенции входит учение Е.П. Блаватской, Н.К. Рериха, увлекшие их и развиваемые ими мифы о Шамбале и Беловодье⁷.

Казалось бы, трагедия Первой мировой войны и революционная катастрофа 1917 г. должны были вылечить русское общество от соблазна утопических идей. Однако, потеряв родину и близких, утратив привычный жизненный уклад и оказавшись в чуждых странах, русские изгнанники еще более ощутили потребность в духовных опорах, откликаясь порою на весьма сомнительные проекты и утопические планы.

И вновь для некоторых такой спасительной утопией стало теософское учение. Многие русские последователи теософской доктрины эмигрировали в разные уголки планеты и там образовали новые центры изучения или присоединились к уже сформированным теософским секциям. Так, финская секция официально признала членство трех отдельных российских кружков. Подобные кружки сформировались в Берлине, Париже, Лионе, Флоренции, Турине, Стамбуле, Сан-Франциско, Бруклине, Батавии (Джакарта), а также в различных городах Южной Америки и на Дальнем Востоке (Владивосток, Тяньцзинь, Шанхай, Ханьжоу и Гонконг)⁸. Одним из центров изучения теософии в восточном зарубежье стал русский Харбин.

В культурной жизни дальневосточной эмиграции увлечение теософией носило специфический характер, став, по-видимому, продолжением «спиритомании», во многом определявшей культурную жизнь в дореволюционной России⁹. Неукорененность бытия эмигранта, «религиозная амплитуда» харбинской культуры, атмосфера межкультурного синтеза сыграли немаловажную роль в популярности теософской доктрины¹⁰. Теософские настроения буквально были «растворены» в обыденном сознании русских харбинцев, даже если их носители не отдавали себе в этом отчета. В.А. Слободчиков, харбинский поэт, в мемуарах рассказывает об одной из ячеек теософского общества в Харбине, секретарем которой была его мать. Теософы собирались на частной квартире семьи Слободчиковых, их было немного, человек пятнадцать. Общество «не имело официального статуса и регистрации, да, по-видимому, такая организация в те времена в регистрации и не нуждалась»¹¹. Слободчиков запомнил, что изучение

теории членами теософской ячейки носило серьезный характер: «две книги Блаватской, «Тайная доктрина» и «Эзотерическое христианство» изучались и обсуждались в течение полутора лет». Эти книги тогда еще не были переведены на русский язык, и все присутствующие читали их на английском языке, а затем обсуждали содержание на русском¹².

Очевидно, что старшему поколению дальневосточных эмигрантов теософские идеи были более близки и соприродны. В первую очередь, потому, что «дети восемнадцатого года» были ориентированы на культуру «серебряного века» и религиозные искания той поры. Многие из старших харбинцев еще до революции познакомились с идеями Н.К. Рериха, а в начале 1920-х гг. восприняли его новые прожекты как откровение, столь ожидаемое в эпоху духовных метаний и общественного разброда¹³. А в 1927 г. Рерих предпринимает практическую попытку осуществить свои духовные предсказания и найти-таки мифическую Шамбалу. Этот «Великий План», результатом которого должно было стать создание «Новой Страны», монголо-сибирского государства на просторах Азии, и составил содержание Тибетской экспедиции 1927-1928 гг. Для многих дальневосточных эмигрантов учение Рериха, преломляемое в столь практическом ключе, имело судьбоносное значение.

Определяющую роль в увлечении теософской доктриной играли индивидуальные особенности психологической и социальной ориентации апологетов, а также их личный религиозный опыт. Судьба двух писателей и ярких приверженцев теософского учения в культурном процессе русского Харбина весьма примечательна. Речь идет об Алексее Ачаире и Альфреде Хейдоке.

Алексей Ачаир (1896–1960) – личность, созидательными и просветительскими инициативами которого в «полудикой» Маньчжурии была сполна удовлетворена потребность в культурном герое русских изгнанников¹⁴. Созданная Ачаиром «Чураевка» вошла в историю эмигрантских объединений как совершенно уникальное образование, где вопросы художественного мастерства поднимались наравне с вопросами духовного воспитания, где закладывались основы будущей самостоятельной деятельности «питомцев» (не случайно Ю.В. Крузенштерн-Петерек назовет свои воспоминания «Чураевский питомник»)¹⁵.

Многонаправленность системы духовного воздействия на молодежь, осуществляемого Ачаиром и его единомышленниками, не укладывалась в рамки совершенствования художественного мастерства, как это было, например, в поэтических объединениях других эмигрантских центров. В ее основе лежали не просто просветительские, но и миссионерские интенции Ачаира, сугубо оригинальная религиозная мотивация русского секретаря ХСМЛ. Уже в пору расцвета «Чураевки» Ачаир подчеркивал, что его объединение стремилось найти «путь к красоте, простоте и бесстрашию» через «возжигание факела духа во мгле повседневных забот»¹⁶. Он считал ХСМЛ движением, направленным против всего антихристианского, антирелигиозного, антиэтичного, движением, отстаивающим христианскую гражданственность и развитие человеческой личности на основах христианской этики и нравственности¹⁷.

И это была не просто риторическая патетика. Ачаир своим обликом, творческим поведением, и, как оказывается, религиозной настроенностью, словно пытался всемерно соответствовать великим предшественникам. Рожденный в сибирской казачьей станице, Алексей Ачаир не был воспитан в атмосфере «серебряного века», однако его судьбу и деятельность во многом определила модернистская модель жизнестроения¹⁸. Творчество писателей и поэтов рубежа веков интересовало его не просто как художественный опыт.

Модернистское сопряжение и взаимопроникновение «текстов жизни» и «текстов литературы» послужили для Ачаира образцом, в соответствии с

которым он пытался выстроить собственную религиозную систему, опирающуюся на конкретику практических соображений деятельного сибиряка. Опубликованная в последние годы переписка А. Ачаира и Г. Гребенщикова дает возможность понять, что многие просветительские планы Алексея Ачаира питались религиозной концепцией Н.К. Рериха, содержательно обогащаясь идеями сибирского регионализма¹⁹. Эпистолярное общение разделенных океанами сибирских прожектеров продолжалось недолго, в течение нескольких месяцев 1927 г. и составило 7 писем; 3 из них Ачаир написал Гребенщикову. Ачаиру, инициировавшему этот диалог, в это время исполнился 31 год. Гребенщикову – 43. Он уже издал сборники повестей и рассказов «В просторах Сибири» (1915), «Степь да небо» (1917), три тома эпопеи «Чураевы» (1922-1923), роман «Былина о Микуле Буяновиче» (1924). А. Ачаир был читателем и горячим почитателем писательского таланта Г.Д. Гребенщикова²⁰.

В основе религиозных устремлений и Гребенщикова, и Ачаира лежали принципы сибирского регионализма, понятого как духовное объединение всех мыслящих сибиряков, движимых идеей свободной и процветающей Сибири. В историографии термин «сибирское областничество» теснейшим образом связан с понятием «сибирский регионализм». Идеи сибирского регионализма берут свое начало из того времени, когда по общероссийской политической программе сибирский регион целенаправленно заселялся переселенцами из других регионов. «Оторванное от привычной социокультурной среды, оказавшееся в неведомом краю, в иных природно-климатических условиях, вынужденное существенно скорректировать свои хозяйственные занятия, непосредственно соприкоснувшись с культурой Востока (непривычной и привлекательной), славянское население остро ощутило свою русскость, очищенную от местных особенностей, столь стойко сохраняемую на их бывшей родине»²¹.

Сибирские областники развили концепцию Сибири как особой области с присущими ей географическими, этнокультурными, политическими особенностями и специфическим региональным самосознанием²². Культурная направленность сибирского областничества выразилась в идеях просветительства и патриотизма, которые должны были способствовать выводу сибирского региона из культурной изоляции, преодолению его культурного провинциализма²³. Известно, что Гребенщиков поддерживал программу, последователем которой он сам стал под влиянием известного исследователя Центральной Азии и Сибири Г.Н. Потанина²⁴, и выступил одним из организаторов Общества сибиряков в США²⁵. В своем творчестве он поднимал вопросы сибирской старины и особенно пристальное внимание уделял проблеме угнетения «инородцев», уважению национальной самобытности и традиций коренного населения Сибири²⁶.

Г.Д. Гребенщиков можно назвать первопроходцем в деле распространения «сибирского влияния». В 1925 г. он организует строительство американской Чураевки. Это поселение мыслилось как *скит русской культурной мысли*, как начало «Практической Школы жизни», цель которой состояла в помощи человеку «проходить свой жизненный путь бережно, полезно и красиво»²⁷. Выбирая место для будущего *скита*, Гребенщиков испытывал обостренную тоску по родине, ему очень хотелось найти место, которое напоминало бы Россию, Сибирь с ее пейзажами, где на лоне природы можно было бы размышлять о «первой помощи человеку»: «Плохо это или хорошо, навязчиво или наивно, но больше и усерднее всего я хотел бы задуматься о радости для ближнего и для далекого брата – человека и, главное, о том, чтобы, помогая в укреплении духа самому себе, научиться подать первую посильную помощь человеку-брату, русскому, без различия сословий, религии и политики»²⁸.

Поэтому не случайно Ачаир обращается за советом к более опытному единомышленнику, «своему старшему другу и брату по народу»²⁹ Геор-

гию Гребенщикова. В лице Ачаира объединение молодых харбинцев (очевидно, имевших смутные представления об основах регионализма³⁰) восприняло опыт американской Чураевки, расположенной недалеко от Нью-Йорка. Ачаир так объяснял выбор названия своего объединения: «За границей существует маленькая культурная колония – деревня Чураевка, где учатся русскому языку и истории дети в русской школе, где они знакомятся с русским бытом, родной культурой. Они на время как бы уходят в родную страну, хотя бы в миниатюре, и черпают там из нее национальные соки для работы в международном обществе, в большом международном и, во всяком случае, иностранном масштабе. Мы руководились именем Чураевки – как символом накопления творческих национальных сил за границей»³¹.

Он собирается работать над «установлением Всемирной сибирской связи – для учета культурно-творческих сил, которые могут быть использованы для будущей помощи строительству Нашей страны»³², «пусть всемирная Чураевка явится деревней, отдельные дома которой разбросаны по всей Земле»³³. «Вселенская Русь», как видно, была не только поэтической метафорой дальневосточного поэта, но и *религиозным концептом* эмигранта-областника.

Сибирь становится одним из смыслообразующих понятий системы его духовных устремлений. Специфичен подбор выражений для раскрытия Ачаиром образа Сибири: «живая связь», «большая Сибирь», «дух Жизни, Света и Любви». О том, что идея религиозного служения Сибири необыкновенно увлекла Алексея Ачаира, свидетельствует его лирическое творчество тех лет:

Святая Русь – Суровая Сибирь.
Так вот и все, что сохранилось с детства...
И от тебя, годов изгнания пыль,
уберегу отцовское наследство³⁴.

«Думы вечны» в его переписке – свидетельство сильнейшего влияния философии Н.К. Рериха. В этом сам Ачаир признается: «на столе передо мной лежат и “Цветы Мории”», и «эти цветы <...> – в сердце»³⁵; «Пути Благословения – моя настольная книга с начала 26-го года»³⁶.

В ответных письмах со стороны Гребенщикова не единожды звучат призывы изучать творческое наследие Н.К. Рериха, «этого редчайшего в наш век Человека»³⁷, идеи которого лишь будущие потомки поймут в полной мере: «Прекрасно делаете, что читаете Рериха. Это еще непочатый, не открытый пророк нашей эпохи»³⁸. В будущем, по мысли Г. Гребенщикова, харбинская «Чураевка» может стать «неуловимым Беловодьем, символом для единения культурных сил <человечества>»³⁹. Гребенщиков призывает Ачаира «свободно и по внутреннему зову отойти для работы путем рыцарского служения культуре и путем искреннего понимания происходящей Космической Эволюции»⁴⁰, для «создания учреждения подвига, для достижения великой радости небывалого еще служения Будущему Человечеству»⁴¹, для творения «неслыханно-чудесного Грядущего»⁴², для создания «своей новой, великой, всемирной Сибири»⁴³, «построения новой светлой Родины, Страны Великого Будущего»⁴⁴. Основная цель, по мысли Гребенщикова, «должна быть самой далекой и прекрасной настолько, чтобы казаться почти недостижимой. Так оно и будет: чем выше вы будете идти, тем выше вам захочется»⁴⁵.

Очевидно, что сама переписка возникает в период мучительных духовных метаний Ачаира. Симптоматично его признание Г. Гребенщику: «В моей работе (вообще) и, в особенности, в стихах я чувствую сейчас, и не только чувствую, но и наблюдаю какой-то *перелом*. Словно происходит внутри или вне меня какое-то перемещение мне неизвестных духовных частиц. <...> Я переживаю сейчас на себе – отсутствие питающей

среды. Я как бы ядро в пустом яйце, и чтобы не колотьяся о стенки – я раздвинул себя до границ формы. Естественно произошло разрежение, и от этого образовались пустоты. Эти пустые клеточки я ничем не могу заполнить. Не думайте, что не стремлюсь к этому. Пустота разъедает и живые волокна, и вот это-то и есть главное» (курсив наш. – *Авт.*). Философия Рериха стала для Ачаира духовным прибежищем. Этика Агни Йоги уделяла большое внимание внутренней работе человека над самим собой, подробно рассматривала процесс самосовершенствования и восхождения ко все более высоким формам бытия и сознания⁴⁶. Важнейшей основой философии Космической Реальности Н.К. Рериха являлось Знание как таковое. Без знания невозможна эволюция человеческого общества, без него невозможно совершенствование человека и его продвижение вверх, невозможно сужденное ему преображение⁴⁷. Гребенщикову оказываются близки и понятны терзания Ачаира «... не радостно ли неустанно работать над собою для того, чтобы не только показать истинного Бога, но и быть в числе немногих его избранных посланцев в мир»⁴⁸.

Согласно учению Агни Йоги, человек концентрирует в себе мощные энергии; энергия, которой обладает человечество, настолько велика, что способна повлиять на процессы планетарного и космического масштаба: «Нужно не забыть, что энергия, получаемая человечеством, нужна для правильного движения планеты. Когда же эта энергия становится отравленной, она ослабляет оградительную сеть и тем нарушает равновесие многих светил»⁴⁹. Поэтому Рерихи большое значение придавали произнесенному слову: оно способно накапливать в себе энергию и влиять на движение человеческой истории. Возможно, это положение Гребенщиков и пытается донести до творческого сознания Ачаира в следующем выражении: «И ныне надо обращаться с некоторыми словами, как с электрическим током огромного напряжения: неумелое или грубое обращение может вызвать взрыв и один вред».

Гребенщиков пишет Ачаиру о том, что они «живут в период, когда впервые на земле появляются величайшие свершения, ради которых приходили Будда и Христос и многие пророки, но которые не были миром понятными до конца»⁵⁰. Возможно, Гребенщиков имеет в виду эпоху, когда, по мысли Рерихов, формируется новый тип мышления – космическое мышление: «Мы находимся у самого преддверия нового века, новой расы, и потому наше время может быть приравнено к последним временам Атлантиды, в существовании которой наука начинает все более и более убеждаться», – говорила современникам Е.И. Рерих⁵¹.

В своих призывах к Ачаиру Гребенщиков постоянно говорит о *теплоте доверия* («Мне как-то особенно тепло от сознания, что я могу всю эту *теплоту доверия* отдать обратно в утроенной порции»)⁵², о *Радости жизни* («Это будет для нас первый шаг к Школе жизни, то есть к *Радости жизни*»)⁵³. Эти понятия-концепты напрямую соотносятся с учением Рерихов: «не бессмысленная телячья радость, которая заставляет прыгать и скакать, и дрыгать бессознательно ногами, но это Радость мудрости, Радость от сознания Красоты Бытия»⁵⁴. Согласно этике Агни Йоги, *радость* наступает от осознания возможности что-то кому-то дать⁵⁵, от философского восприятия себя в мире и своего отношения к этому миру. «Я к этому прибавил бы, что все вечное и великое можно найти в любой крупице сущего. Значит – все зависит от того, как на что смотреть, как мыслить, как воспринимать»⁵⁶, – формулирует свое кредо жизни Г. Гребенщиков. И он продолжает: «путь к прекрасному <лежит> через жертву, через подвиг, через искренний отказ от многого, что иногда ошибочно называем ценным»⁵⁷, и если мы «будем творить благо всюду и всегда – и, как лучами солнца, покроем мир искренностью и любовью. И тогда станет легко и радостно работать даже в дымовой трубе»⁵⁸.

Ачаир наполняет свои письма философским содержанием, следуя практическим советам и духовным наставлениям Гребенщикова и проникаясь духовными идеями Рериха: «Ваш совет будет крещением нашего молодого дела – крещением духом Жизни, Света и любви»⁵⁹; «Для себя я имею желание, чтобы иметь как можно больше для других»⁶⁰. Последний тезис Ачаира почти дословно перелагает положения Этики Агни Йоги о преодолении препятствия на пути к высшим мирам – чувства собственности, а потому «опытом жизни и почитанием Иерархии» необходимо освободиться от этого чувства⁶¹.

Что разумеет харбинский поэт под собственностью? 31-летний Ачаир пишет: «По-моему, нет сильнее муки, как не иметь, что *отдать*. Но отдавать то, что я сам считаю не ценным – ценно ли это? Отсюда и мое разочарование (впрочем, я никогда не был и в очаровании) от моей работы вообще и творчества в частности. А вместе с тем, я не имею права не иметь, что *отдать*. Я должен. Ведь все мы должны – следующему за нами поколению, которое слишком мало хорошего видело, да и сейчас видит в жизни»⁶² (курсив наш. – *Авт.*). Гребенщиков трактует моменты уныния и разочарования Ачаира сугубо в рерихианском ключе: «Уж ежели вы досрости до сознания, что “нет сильнее муки, как не иметь, что отдать”, то значит – Вы умеете отдать и путем отдачи еще больше накопляетесь»⁶³. А для Ачаира «отдать» – это живая потребность всех его жизненных устремлений.

Через десять лет эти строки буквальным образом отзовутся на страницах самого загадочного сборника Ачаира – «Лаконизмы»:

Девушка

– Жизнь – это приз, это первенство, гонка;
жизнь побеждают, беря, были бы
щеки алей...
Девушка хитрость подметила тонко:
– Если нет счастья *отдать* – стоит ли
жить на земле?

Перед тем, как «Лаконизмы» увидели свет, Ачаир словно предался творческой схиме – целых двенадцать лет он, по-видимому, не просто вынашивал идею сборника⁶⁴, а достраивал индивидуальную духовную систему. И вот в знаковый для русской культуры год (празднования 100-летия Пушкина) он публикует книгу, состоящую из 52 стихотворений сверхкраткой формы. Внешний вид этой книжечки напоминал молитвенник, ее стихотворные изречения – духовные наставления. Не случайно один из критиков весьма тонко почувствовал религиозную природу ее дидактизма: «Такие книжечки стихов во времена Вольтера давали славным воинам на память, когда они шли в долгие походы и битвы»⁶⁵.

Процитированная миниатюра максимально выражает принцип лаконичного диалога, в форме которого написано большинство стихотворений сборника. Структура стихотворения представляет, как правило, смысловой двучлен типа «вопрос – ответ» либо «тезис – антитезис»; в соположении двух точек зрения и воплощается смысл суждения. В разных стихотворениях Ачаира оппонентами являются воображаемый учитель и ученик («Плата», «Дом», «Атеизм»), девушка и юноша («Девушка»), карандаш и пишущий («Карандаш»), рукопись и поэт («Рукопись») и т.д. Иногда диалогизм рождается структурным параллелизмом двустийший, внешне не связанных по смыслу («Иногда», «Пустой конверт», «Ромео и Юлия»).

Долгий опыт интерпретации «темных мест» этого художественного произведения обращал одного из авторов данной статьи к опыту рефлексии харбинским поэтом традиции восточной философии (преимущественно – «Суждений и бесед» Конфуция) и к одновременным попыткам «себя под Пушкиным чистить»⁶⁶, а также к неизбытому личному чувству Ачаи-

ра к своей Музе⁶⁷. Новые факты духовной жизни Ачаира, запечатленные в его эпистолярном общении с Гребенщиковым, становятся кристаллизующим компонентом всех предшествующих умопостроений. «Лаконизмы» не просто «замкнули» определенный жизненный цикл сорокалетнего поэта в его стремлении к личностному самоопределению. Эти стихотворения оплотнили целую религиозно-философскую систему, сформировавшуюся в сознании Ачаира за двенадцать лет.

Действительно, в «Лаконизмах» поэтически преломилась сложившаяся система моральных ценностей Ачаира – поэта, воина, мужа, отца, мужчины, пропущенная сквозь сито богатого личного опыта и помноженная на поэтическую ситуацию отшельничества⁶⁸. Этот сборник не просто эстетизировал геронтологические переживания харбинского изгнанника, но, в первую очередь, подытожил его религиозный опыт. В нем переварились и идеи сибирского регионализма, и рериховские заветы, и индивидуальное осмысление идеи Пути (Тропы Судьбы), совпавшее с традиционно-китайским синкретическим пониманием Дао.

В этом смысле особый интерес представляет концепт «отдать», имеющий, как видно из переписки с Гребенщиковым, религиозную подоплеку. В художественном пространстве духовных максим Ачаира он атрибутирован различным субъектам:

Плата

Всю жизнь прожить и – выиграв игру! –
взять незаметное и самое простое...
Мы отдаем, что мы имеем, друг,
а платим столько, сколько это стоит.

Любовь

Как ты ласкала, женщина, того,
кто взял любовь и *не дал* ничего?!
Ручей бежит к реке с отвесной кручи,
а там и в море, а затем и в тучи...

Первой в ряду лирических адресатов стоит Девушка. Этот, казалось бы, отвлеченный образ имел реального прототипа – Лариссу Андерсен⁶⁹. О легендарной Музе харбинского Парнаса написано много, особенно – про романтическую увлеченность ею поэтов Г. Гранина и Н. Петереца⁷⁰. Ясно, что Ачаир в определенной мере «приписал» своей Музе собственные духовные послы, связанные с желанием *отдать*. В предисловии к сборнику «Семеро» (1931) он писал о стихотворении Л. Андерсен «Колыбельная»: «Ее первым побуждением явилось – *отдать* ребенку – девочке частицу своего восприятия красоты жизни»⁷¹. Его столь щедрый аванс начинающей поэтессе, привлекая внимание к ее довольно несовершенному с версификационной точки зрения стихотворению, стал воплощением его собственного желания «отдать».

Вероятно, надежды, возлагаемые учителем на талантливую и одухотворенно-красивую ученицу, можно уподобить тем идеалистическим послылам, которые в свое время А. Блок адресовал Л.Д. Менделеевой, а Андрей Белый – М. Морозовой. Блок и Белый, видевшие в своих избранниках, вслед за В. Соловьевым, воплощение идеи «Вечной Женственности», «Мировой Души», испытали впоследствии глубокий душевный кризис. Ни та, ни другая «Прекрасными Дами» себя видеть не хотели; другими были и их натуры.

Иной сценарий мифотворческой заостренности отношений получился у Ачаира и Андерсен: тонкая поэтическая натура Лариссы органично усвоила заветы Учителя, только – не смогла, как думала сама, воплотить все их в жизнь. «Я всегда любила Ачаира»⁷², – писала она в одном из писем, добавляя, что любила и «Гали» (жену поэта Галину), но – «по-другому». Думается, что Ларисса – одна из немногих чуряевцев, кто смог проник-

нуться религиозным чувством жизнестроения в «Духе Жизни, Света и Любви», двигавшим Ачаиром всю его жизнь. Но к Рериху это имело самое опосредованное отношение.

Ларисса верила искренности Ачаира, а к отвлеченным идеям Рериха и «Агни Йоги» так и относилась – весьма-весьма отвлеченно. Ее «рерихианство», по всей видимости, было опять-таки навеяно личностью Ачаира – свидетельством тому могут служить ее воспоминания в письмах: «О Н.К. Рерихе я помню только то, что он сказал что-то, что полагается, когда Алексей Ачаир представил меня: “Вот это наша будущая художница”. Запомнила, что лицо Рериха было немного странным: очень гладкое, бледно-желтоватое, как воск, слегка восточное. Не помню, как он был одет, но не в костюме, как все люди. Это все. Потом я читала о нем. И то, что он написал. Кажется, Ачаир, Рерих и Гребенщиков были “одного толку” и переписывались. Однажды Ачаир сказал мне, что Рерих (или Гребенщиков) написал про меня: “Вижу в этой девочке много света”. Это по поводу чего-то, что я написала. (Запомнилось – лестно, – но только вот ничего особенно светлого не получилось). Позднее, уже в Шанхае, я написала Рериху просьбу взять меня в экспедицию.

Еще позднее, тоже в Шанхае, я посещала кружок, который можно было считать кружком рериховцев, возглавлявшийся художником Владимиром Болгарским»⁷³.

Понимание содержания религиозных исканий Ачаира в духе Рериха, частично отраженных в его переписке с Гребенщиковым, выразилось Лариссой Андерсен в маловразумительной формуле: «одного толку»⁷⁴. Однако личная – промыслительная – роль ее в судьбе Ачаира (поэта, педагога, учителя) воспринималась Лариссой изначально совершенно иначе. В автобиографическом эссе «По весенней земле (из раннего)» Ларисса (в форме так называемого “экстатического путешествия” [М. Элиаде]) воспроизведет один эпизод из своей юности, напрямую перекликающийся с историей знакомства с Ачаиром:

« – Расскажи мне что-нибудь о любви...

– О любви?.. Я расскажу тебе о том, что могут люди дать любви...

– Это длинная сказка?

– Нет, очень короткая. Жила одна девушка. Совсем не красивая и совсем не самая лучшая. Ей было все равно, как жить. Она думала: «Нет никого на свете, кто хотел бы, чтобы я была хорошая». И вот однажды один человек сказал ей: «Ты чиста. Ты прекрасна. Ты имеешь так много, что можешь радовать других. И я так хочу, чтобы ты была такую всегда...» И человек ушел.

– Но это не о любви?

– Ты ошибаешься. Если это не о любви, то надо ли о любви?..

– И он увез ее с собой?

– Нет, он совсем не был принцем на белом коне. И он любил ее. Не для себя... Но дал ей то, чего не мог бы дать самый влюбленный...»⁷⁵.

Действенность ачаировской проповеди Любви отразилась на всем жизненном пути Лариссы, оказавшейся только одной ученицей, не предавшей своего Учителя. «Помоги мне сломать преграды / И вернуться к себе самой!» – через десятилетия обратится она к тому, кто дал ей «путевку в жизнь» («Невыполненный обет»)»⁷⁶.

Вернемся к ачаировскому концепту «отдать» и напомним, что поводом к столь мощной взаимной рефлексии его содержания со стороны сибирских писателей стала реальная ситуация. Ачаир рассказывает о том, как, беседуя с одним учеником, решил поделиться с ним своими письменными заметками о странствиях по северной тайге. И – не нашел их. Ачаир начинает мучительно воссоздавать по памяти обстоятельства этого путешествия: «Вы не знаете, что семь лет тому назад я один бродил в оле-

ней шкуре, полубосой, голодный, дикий – по якутской тайге моей любимой Сибири. Я слеп в тайге, я шел по бадарану, ступая окровавленными ступнями на острые сухие стебли прошлогодних трав, я сидел у реки три дня и глотал выброшенную на берег гниющую рыбу, и искал смерти – и не находил ее»⁷⁷. Через несколько лет эти воспоминания буквально отзовутся в тексте одного из его рассказов – «Тайна северной тайги» (1937)⁷⁸, где речь вновь пойдет об этом вынужденном путешествии, своими тяготами вызвавшим полумифические, полумистические видения у героя повествования. Автобиографический герой «Тайны северной тайги» вспоминает, как «с окровавленными ногами, в оленьей шкуре, усталый, голодный, худой, как обожженная пожаром лиственница, – согнулся от боли: наступил ногой на острый камень. <...> Нога кровоточила. <...> Я – полужверь, полудикарь, затравленный и ободранный, изнемогающий от голода, пробирался на Камчатку с моим другом, уссурийским казаком»⁷⁹. Этот рассказ станет своеобразной переключкой с другим харбинским рерихианцем, о котором пойдет речь ниже.

Идейно-психологические и религиозные основания ачаировской программы «всемировой Сибири», реконструируемые из эпистолярного опыта с Гребенщиковым, способствуют прояснению не только общественных, но и личных мотивов творчества Алексея Ачаира и его учеников (в частности, Лариссы Андерсен, Николая Щеголева, Николая Петереца). Кроме того, эти письма помогают понять и принять утомляющую назидательность, избыточную пафосность лирики Ачаира – не просто романтика, а, как оказывается, настоящего идеолога, страстного проповедника, истинного апостола высоких гуманитарных идей в русском Харбине.

Отдельной темой в разговоре о теософии в ее «художественных трансформациях» является проблема обретения этничности в полиэтнической среде русского Харбина. В этом отношении весьма показательны, как идеи Н.К. Рериха нашли живейший отклик и понимание в душе другого писателя – Альфреда Петровича Хейдока (1892–1990). Как и Ачаир, Хейдок имел богатый жизненный опыт, воевал на фронтах Первой мировой и Гражданской войн, чудом спасся, перейдя Амур буквально накануне вхождения в Благовещенск красных партизан⁸⁰. Боевой офицер, бывший начальник Амурской милиции при белых, попав в Харбин – окунулся в писательскую жизнь и стал пламенным последователем и сотрудником Рериха на всю жизнь. И это было не случайно.

Ощущение религиозности, склонность к мистическому постижению реальности были присущи латышскому мальчику с ранних лет, о чем мы узнаем из его автобиографических очерков. Во многом эти особенности духовного состояния психики объяснимы глубокой религиозностью его матери и бабушки. Хейдок вспоминал: «Церковь была довольно далеко, и она [бабушка] каждое воскресенье устраивала нечто вроде богослужения сама, в полном одиночестве. После завтрака она водружала на носочки в железной оправе и доставала из шкафа сборник проповедей на каждое воскресенье и праздник. Проповеди она читала громким голосом, хотя ни одного слушателя у нее не было; мать хлопотала по хозяйству, отец по воскресеньям уходил на сыгровку любительского оркестра, в котором участвовал (на контрабасе), а если это был охотничий сезон, то непременно уходил на охоту, к великому неудовольствию бабушки, обрушивавшей на него упреки, что время, отведенное для богослужения, он употребляет для “греховной страсти”»⁸¹.

Мать научила будущего писателя тонко чувствовать окружающую красоту, ее религиозность носила пантеистический характер: «Многим я обязан ей в своем воспитании, главным образом – бережным отношением к природе. Помню: на росистом лугу она подозвала меня и раскрыла перед моими глазами гнездо какой-то птички, полное крапчатых яиц. Но она меня

строго предупредила, чтобы я их не касался руками, так как птичка, почуввав чужое прикосновение, больше к гнезду не вернется. Умело она раскрывала передо мной красоту природы, научила любить цветы...»⁸². При этом брат и отец поэта особой религиозностью не отличались. Отец мечтал видеть в сыне не писателя, а «веселого кузнеца», как и он.

Альфред Хейдок, выросший в прибалтийской деревне на окраине Российской империи, воспитанный в лютеранской семье, вынужден был учить русский язык, с детства знакомиться с русской литературой, так как образование и библиотека в школе были русскоязычными в силу тогдашней имперской политики. Сам же Хейдок верил, что он сам когда-то в прошлых жизнях был русским, и надо было просто вспомнить давно знакомое⁸³. Любимыми писателями харбинского мистика с детства были М.Ю. Лермонтов и Н.В. Гоголь.

В 16 лет юноша попадает в сибирскую глухую деревушку. Позднее он сочтет это знаком предопределения. Будущий теософ знакомится с русскими народными обычаями. Своеобразие песенного начала русской культуры произвело неизгладимое впечатление на его сознание. В своем последующем творчестве он неоднократно использовал наследие русского фольклора, через него возвращая своего героя к архетипическим истокам формирования личности. Правда, по-русски до конца жизни Альфред Хейдок говорил с акцентом⁸⁴, однако это не помешало ему создать безупречные с точки зрения русской стилистики и напоенные поэзией тексты.

Типологию формирования его религиозности, глубочайшего интереса к тайнам бытия можно соотнести с судьбой румына Мирчи Элиаде, который также «на протяжении всей жизни имел склонность видеть в событиях своей жизни, порой на первый взгляд мелких или случайных, многозначительный скрытый смысл»⁸⁵. С детства маленький Мирча испытывал неизбывную тягу к этническому самоопределению⁸⁶. Анализируя свою этнокультурную идентичность, Элиаде объяснял перепады настроения, ему присущие, и интерес к национальной мифологии, и тягу к сакральному именно поликультурностью своего генетического наследия⁸⁷.

Альфреду Хейдоку с ранних лет была близка идея перевоплощения, которую, как думал, он воспринял благодаря романам Крыжановской. Однако готовность к ее восприятию была определена склонностью к личному религиозному опыту, способностью к вещим снам, «экстатическим путешествиям» (М. Элиаде) и мистическим предчувствиям. Как и румынский мистик, всю жизнь разрабатывавший собственную концепцию «творческой герменевтики», Хейдок большое значение придавал своим «онейрическим» предсказаниям. Так, уже в конце жизни он подробно рассказывал о снах-предсказаниях и мистических схождениях, предопределивших его судьбу. Чудесным образом он мог предугадывать события личной жизни, читать на расстоянии мысли близких. Так вышло и с его судьбоносным увлечением творчеством Н. Рериха.

Перипетии судьбы забрасывают молодого латышского офицера Хейдока с фронтов Первой мировой войны на Амурскую землю, а затем – в Харбин. Там его устремленность к духовной системе Рериха нашла свое жизнетворческое воплощение. По словам самого Хейдока, уже с детства он был под большим впечатлением от репродукций картин Н.К. Рериха. Своими необычными темами они будили в нем мечту, звали вдаль, окутывали действительность сладостью сказки. Подолгу, не отрываясь, заглядывался юный Альфред на эти картины и как бы переселялся в них. Хейдок писал: «Мне было 16 лет, когда я пришел к заключению, что нет в мире лучше художника, чем Рерих. Мог ли я в то время подумать, что когда-нибудь с ним встречу». Уже в рассказе «Маньчжурская принцесса» (1930) при описании китайских представлений о мире дается упоминание полотен Рериха – «*седая вечность, космическое спокойствие и даль за гранью недостижимых миров*». После встречи с Рерихом творчество

Хейдока получило другое направление, пронизанное идеями кармы и перевоплощения. Известно, что Хейдок мог быть знаком с трудами Рериха до 1934 г., поскольку в 1924 г. была выпущена книга «Пути благословения», включившая 12 статей Н.К. Рериха. Книга была издана при непосредственном участии Г.Д. Гребенщикова. В 1924 г. в газете «Русский голос» были опубликованы две статьи «Н.К. Рерих» за подписью Е.В. и «Таинство Рериха» Г.Д. Гребенщикова. В 1933 г. в «Заре» опубликована статья Рериха «Неизлечимая рана».

Для А. Хейдока, переведившего «Тайную доктрину» Е.П. Блаватской, увлечение теософским учением явилось ступенью на пути к постижению «Агни Йоги» Н. Рериха. В 1934 г. произошла встреча Хейдока с Рерихом. Эту встречу Хейдок считал самым важным событием, поворотным пунктом своей жизни. Вот как вспоминал он об этом событии: «Первый раз я встретился с Николаем Константиновичем на вечере, устроенном литературным объединением “Чураевка”. <...> Когда я узнал, что А. Ачаир устраивает вечер в честь приезда Николая Константиновича, я помчался к нему с просьбой, чтоб он познакомил меня с Николаем Константиновичем, и А. Ачаир обещал. Зал, в котором происходило это собрание, был не велик, но он был полон народу. Появился Николай Константинович, я впервые увидел его, и произнес краткую речь о сотрудничестве. О сотрудничестве, как о принципе, на котором должны строиться человеческие межгосударственные отношения в будущем. Он призывал также всех вносить принцип сотрудничества в нашу жизнь. <...> Когда А. Ачаир меня представил, я попросил Николая Константиновича назначить мне аудиенцию, принять меня для более, так сказать, длительного разговора. Но оказалось, что желающих попасть к Николаю Константиновичу так много, что Николай Константинович должен был открыть запись на прием и нанять специального швейцара у дверей, который пускал посетителей строго по записи, по очереди, и эту запись как раз вел его брат. Когда я попросил о приеме Николая Константиновича, он обратился к брату и спросил: “Как там у тебя, когда мы сможем принять молодого писателя?” Брат прикинул и сказал: “Через три дня. Очередь такая большая, что через три, четыре дня”. Ну, вот я дождался назначенного времени для приема и пришел к Николаю Константиновичу. <...>

Войдя в кабинет, он встал за письменным столом. Причем письменный стол его стоял напротив входной двери, в которую я входил. И вот в этот момент, когда он стоял за письменным столом во весь рост, когда я близко устремил на него взгляд, я понял, что я давно знаю его, и что совсем не первый раз вижу его, и еще я понял, что он мне *роднее родного отца*. У меня вылетели все заготовленные фразы, с которых я хотел начать разговор с Николаем Константиновичем. Я решил задать ему вопрос, который меня очень волновал в Томске, и я задал его. Я сказал: “Николай Константинович, я читал ваши книги: «Пути благословения», «Сердце Азии», читал о Шамбале и о Великих Учителях, скажите мне, действительно ли существуют такие Великие Учителя и такая Шамбала?” И он мне ответил: “Да, существуют, и я у них был”. После этого у нас пошла беседа о Великих Учителях, о теософии, о Шамбале. Николай Константинович сказал, что Великие Учителя Шамбалы дали Новое Учение, которое называется «Агни Йога», более того, он мне обещал книги Агни Йоги, как только придет его багаж. Я слушал, *преисполненный огромной радости*, я был счастлив, Николай Константинович излучал из себя *духовный магнетизм*, на фоне которого люди чувствовали себя счастливыми, радовались. Присутствие Николая Константиновича *было до того благостно*, до того приятно, что не хотелось уходить, но я понимал, что уходить-то надо. Но, прощаясь, я так сказать, высказал мысли, что я прощаюсь, ухожу совсем и больше не приду, а он меня перебил и сказал: “Зачем, вы будете приходить, мы с вами будем встречаться”, – и называет новый

день для прихода» (Курсив наш. – Авт.)⁸⁸. Потом у Хейдока и Рериха завяжется переписка, к сожалению, пропавшая во время ареста в СССР. Телеграмму Рериха с поддержкой идеи вернуться в СССР Хейдок будет хранить также до ареста. А вот кольцо с зеленым камнем, подаренное Учителем в тот незабвенный день, Хейдок пронесет сквозь лагеря и лишения... «Настанет некогда в жизни каждого человека такой день, когда он будет в состоянии заглянуть в свои ранее прожитые жизни в веках и тысячелетиях». В такой емкой форме А. Хейдок выразит один из постулатов учения Агни Йоги в своем позднем творчестве. Уже в харбинскую бытность он был готов к ее восприятию и стойкому следованию идеям Рериха.

Это можно проследить, реконструируя образный и мифопоэтический мир одного из самых загадочных рассказов харбинского мистика – «Нечто» (1931). Что есть Нечто? Образ таинственного Нечто нельзя найти ни в одной из мировых религий и культурных форм. Однако упоминание о нем, пусть даже и через другое наименование, присутствует в учении Н.К. Рериха. Это Шамбала – будущая эпоха духовности, культуры, разума и мировой общины, в ней воплощены мечты о земном Рае, будущем всеобщем братстве. Когда люди смогут заключить прочный союз с понятием Братства, тогда можно надеяться на строение крепких основ, тогда к человечеству приблизится великое светлое Будущее⁸⁹.

Многие пытаются достичь Шамбалы. Некоторые из них исчезают навсегда. Только немногие доходят до святого места, и только если карма их созрела⁹⁰.

Это таинственное Нечто пытается постичь потерявший интерес к жизни американский богач Стимс. Он отправляется в безумное путешествие по мертвой пустыне в поисках этого неведомого Нечто. *Я иду за тем заманчивым «Нечто», которое окутывает тайной далекие горы и исчезает по мере приближения к ним. Если хотите – назовите это наркотом неизведанных глубин. Человечество платит ему дань непогребенными костями в самых неудобных закоулках планеты* (С. 149). *Мне тут нужно найти нечто... ну, такое... это трудно объяснить, но оно чрезвычайно важно для меня* (С. 154). По дороге герой с каким-то дьявольским хладнокровием и мистическим пророчеством отправляет находящегося рядом с ним невинного человека по тому же пути, что прошел и он сам – к конечной цели – безумию и смерти. *К выведенной единице он стал приписывать нули, и тут же дьявольский сарказм подсказал ему: – С тремя нулями Илья испытает лишь краткое блаженство, с четырьмя – превратится в тупого мещанина, с пятью – станет, пожалуй, крупным дельцом, а с шестью... сгорит, как я, и может быть... – тут он задумчиво потер переносицу, – может быть, снова снарядит караван на запад, в поисках невероятного...* (С. 159).

В замутненном сознании Стимса на рассвете предстал образ женщины на белом коне. *Женщина на белом коне только что проскакала мимо нас! – в самое ухо прокричал ему Стимс, покрывая голосом рев бури; он трепетал в невероятно радостном возбуждении, – это конец пути; она приведет нас к людям! Слышишь – нужно бежать за ней* (С. 156). *«Она неслась, как птица по равнине... на ней была огненно-красная мантия и убор из страусовых перьев на голове... Ее лицо излучало сияние. Она сказала, что давно ждет меня... что жрецы в храме трижды приносили жертвы о моем прибытии* (С. 157).

Образ иллюзорной женщины можно рассмотреть и как возможный результат галлюцинации героя, и как концептуальную реализацию в нем различных мировых символов. Упоминание страусовых перьев на голове женщины отсылает нас к мифологии Древнего Египта, где перо страуса являлось атрибутом Маат, богини истины и правосудия, жены бога мудрости

Тота⁹¹. Только Тот, лунный бог египтян, удостоивается этих знаков... Его же называют измерителем, мужем божественной Маат (С. 73). Это перо, согласно легенде, клали на чашу весов при взвешивании душ умерших, чтобы определить тяжесть их грехов. Их использовали как символ справедливости.

«Ее лицо излучало сияние» (С. 157). Сияние символизирует чистую духовность, мудрость, святость, чистоту сердца, сверхъестественное⁹².

Белый конь (лошадь), на котором восседает женщина, – символ очень сложной религиозной природы: это и древнейшая зловещая ассоциация с царством мертвых, и апокалиптический символ христианства, и животное-апотропей в славянской языческой символике⁹³. Возможно, что здесь есть намек и на атрибут Будды, ведь известно, что он покинул земную жизнь на белой лошади⁹⁴.

Теперь обратимся к числовой символике. Три – число священное, первое совершенное, сильное число, поскольку при его разделении сохраняется центр, то есть центральная точка равновесия. Оно является янским и благоприятным. Это символ тричности бытия: «все тройственное совершенно», «все подлинное триедино»⁹⁵. Окультисты полагают, что понятие «тройка» представляет собой проявление наивысшего уровня в сфере духовного мира⁹⁶.

Итак, в образе женщины-галлюцинации слились черты различных культур, словно это – само учение Рериха, в котором звучат голоса многих учений и религий мира: буддизм, веданта, египетский эзотеризм, зороастризм, античные мистерии, русское язычество, христианство. Если суммировать все символические трактовки элементов этого образа, то можно их представить в виде следующих теософских сем: чистая духовность, мудрость, святость, чистота сердца, сверхъестественное, справедливость, истина, свет, жизнь, духовное просветление. Этими качествами должны обладать истинные махатмы, которые населяют Шамбалу, считал Н. Рерих. Возможно, Хейдок изобразил в столь странной форме проводника в таинственную Шамбалу, воспетую Рерихом. «Она приведет нас к людям! Слышишь – нужно бежать за ней! Она сказала, что давно ждет меня, что жрецы в храме трижды приносили жертвы о моем прибытии» (С. 156).

Можно заметить, что Хейдок использует весьма специфическую лексику – *космизм, пространство миров, мысль о любви всечеловеческой, радость не от овладения чем-то, а от радости бытия, «шепот Космоса, полного далекого гула рождающихся и погибающих миров»* (С. 24). Мы словно окунаемся в терминологический континуум учения Н. Рериха, ибо эти лексемы концептуальны именно для его философии. Рерих пишет, что любовь может создавать миры, и советует думать о великом даре любви к Единому Богу и уметь развивать великий дар прозрения в будущее Единство человечества. «Учение жизни, направленное мною, – пишет Н. Рерих, – кратчайший путь для достижения явления понимания Космоса»⁹⁷.

Во многих рассказах своего сборника «Звезды Маньчжурии» (1934) Хейдок утверждает возможность непосредственных контактов людей со сверхъестественными силами. Так, призрак Андрея Бельского (одноименный рассказ) предупреждает друга о грозящей ему опасности, Кузнецов из рассказа «Миами» общается с помощью деревенского духовидца и колдуна со своей умершей женой. *Возможность общения со сверхъестественными силами* теософия объясняет пользой для живущего от возвращения духа на объективный уровень. Предупреждение призрака в рассказе «Призрак Андрея Бельского» спасло Вадиму жизнь, то есть сила стремления умершего Андрея спасти друга заставила «высшее сознание» остаться бодрствующим.

Идея перевоплощения нашла свое прямое представление в рассказе «Маньчжурская принцесса». Художник Багров оказывается способен за-

глянуть за завесу времени и увидеть собственную ипостась несколько сотен лет назад: *«Одним словом, в ту минуту я уже был не нынешний Багров, а... Как ты думаешь, кто я был? Яшка Багор, атаман шайки, ... ну, там – землепроходец Сибири, что ли или просто – разбойник»*⁹⁸. Хейдок объясняет эту способность Багрова, с одной стороны, силой его любовного чувства к маньчжурской принцессе, с другой стороны, его художественным даром. В теософском учении говорится о том, что «мы остаемся с теми, кого потеряли в материальной форме и становимся много ближе к ним, чем когда они были живы. Ибо чистая божественная любовь – не только цветок человеческого сердца, но имеет свои корни в вечности. Духовная святая любовь бессмертна, и Карма, рано или поздно, дает возможность тем, кто любил друг друга с такой возвышенной страстью, воплотиться еще раз»⁹⁹. Так художник Багров, осознав, какая любовь его посетила в прошлом, старается всеми силами соединиться с любимой в сфере «тонкого мира». Для этого он последовательными экспериментами с собственным здоровьем *«стал ловить смерть на приманку, чуть-чуть приоткрывая ей дверь»* (С. 41).

Хейдок делает попытку изучить природу любовного чувства во вселенном масштабе. В этом находит себя теософская *идея возникновения будущего всеобщего братства*. В рассказе «Песнь Вальгунты» писатель соединяет два временных пласта – время дикарства на заре человечества и «нынешнее» начало XX в. Лишь обратившись к истокам существования человечества, мы можем обнаружить идею слияния человеческих чувств в едином порыве, которое и должно привести к возникновению всеобщего братства. На поиски истины автор отправляет героя – человека среди многих, ничем не выделяющегося скромного комиссионера. С точки зрения теософского вероучения, все люди между собой равны и неважно, посредством кого будет провозглашена истина, ведь в каждом человеке обретен Бог. Но Хейдок приходит в финале рассказа к неутешительному выводу о том, что современный человек недостаточно стремится к постижению истины: *«в темной душе моей произошло какое-то движение, точно там замерцал слабый свет, и мне показалось, что я получил ответ на свои вопросы, но не хватало соображения сделать вывод»* (С. 121).

Теософия как мистическое учение являлось синтетической доктриной, претендующей на раскрытие особых божественных тайн, на всеобщность и всеохватность. Она соединяла в себе черты буддизма и других восточных учений с элементами оккультизма и неортодоксального христианства. Со страниц сборника «Звезды Маньчжурии» также звучат голоса многих религий. Это и языческое поклонение богам древних египтян в рассказе «Храм снов», представление о карающей и воздающей силе кармы буддийского вероучения: *«пусть вертится колесо жизни: пройдут века, настанут новые жизни, и тогда Лао Ку будет сидеть у полного котла, а лодочники – наоборот...»* (С. 172). Само название другого рассказа («Неоцененная добродетель») содержит в себе центральное антропологическое понятие даосизма – добродетели как собственно проявления энергии Дао в сфере бытия. Влияние даосизма проявляется на страницах сборника в изображении китайского культа предков: *«трижды он бьет земные поклоны и трижды посылает заклинания властителю Царства Мертвых, чтобы отпустил он отлетевший дух усопшего»* (С. 168). Хейдок обращается и к религиозному синкретизму восточного славянина: *«Мы справили похороны и очень далеко везли покойника на кладбище, где предали его земле, которая ему, действительно, мать»* (С. 144). Православная культура входит в художественную ткань сборника посредством христианских оборотов, которыми герои сборника иногда пересыпают свою речь: *«Всякая тварь от бога, мил человек»* (С. 164).

Теософические штудии любопытным образом пересекались с иными религиозными и общественно-политическими увлечениями харбинской интеллигенции. Известно, например, что Алексей Ачаир как русский секретарь ХСМЛ в Маньчжурии – был масоном. Этот факт биографии Ачаира неотделим от его деятельности в ХСМЛ, о чем в личном деле А. Грызова приводится справка неофициального характера: «По имеющимся сведениям, является масоном...»¹⁰⁰. Среди прочих «подрывных» действий политики ХСМЛ против Маньчжу-Ди-Го указывается параграф «Связь ХСМЛ с масонскими организациями», где сообщается: «ХСМЛ тесно связан с местными масонскими организациями. Секретарь ХСМЛ Грызов, вице-председатель Делового комитета присяжный поверенный Каргалов, руководитель организации костровых братьев и сестёр А.А. Гусев являются членами масонской организации Розенкрейцеров».

Надо отметить, что «к масонам принадлежали многие представители эмигрантской творческой, научной, военной интеллигенции, журналисты, писатели, лидеры политических групп Харбина, Шанхая, представители духовенства»¹⁰¹. По неподтвержденным данным, А.А. Грызов был одним из ближайших помощников главы ложи. Его масонство не было тайной для харбинской богемы, более того, дружба с Ачаиром способствовала убежденности в том, что и его друзья – тоже масоны (например, Лев Гроссе)¹⁰². Что повлияло на масонство Ачаира – должность секретаря проамериканской христианской организации или же смесь православной доктрины с мистической заинтересованностью «серебряного века» (известно, например, как увлечены были масонством А. Блок, Вяч. Иванов и др.), – сказать трудно.

Тесная связь теософии и масонства в те дни ни для кого не была секретом¹⁰³. В обвинениях религиозных радикалов-националистов их «преступная» деятельность по разложению основ русского духа, космополитической дезориентации молодежи была увязана в общий контекст («розенкрейцеры, теософы, Рерих») ¹⁰⁴. Возможно, в сознании Ачаира идеи сибирского регионализма любопытным образом соединились с рериховской теорией создания Сибирского Государства во главе с Теософической Церковью – по крайней мере, именно в этом обвиняет Рериха В. Иванов в своем трактате.

Были ли «космополитические» устремления Н. Рериха, учеников и сочувствующих ему искренни или сложные вопросы устройства мироздания, перевоплощения и кармического предназначения – суть только «заговор мирового масонства»¹⁰⁵? Зная о гуманитарной и просветительской деятельности Ачаира и Рериха, трудно всерьез воспринять страстные филиппики в их адрес. Если говорить персонально об А. Хейдоке и А. Ачаире, то искренность их устремлений не вызывает сомнений. Ни в воспоминаниях харбинских современников об Ачаире, Хейдоке, Слободчикове, ни в позднейших исследованиях о них мы не найдем обвинений в материальной обусловленности их масонской либо теософской деятельности. Другое дело, что в бурной политической и общественной жизни русского Харбина и шире, всего дальневосточного зарубежья, безобидная на сегодняшний день теософия и до сих пор непознанное и загадочное масонство стали той картой, что активно разыгрывалась националистами и религиозными радикалами. При этом одна из наиболее радикальных героинь литературного процесса русского Харбина, активный деятель фашистской партии и член «Братства Русской Правды» Марианна Колосова¹⁰⁶ в 1929 г. пишет загадочное стихотворение «Ничто»:

Не пожалею, что уйду я от земли
И встречу утро новое вдали.
И сказочные белые слоны
Пойдут к границе
Голубой страны¹⁰⁷.

Знала ли она о Рерихе, о Шамбале? Как относилась к теософии? Этих данных мы, к сожалению, не имеем. Но эта лирическая медитация удивительным образом лексически, топонимически и концептуально перекликается с теософскими предчувствиями А. Хейдока в рассказе «Нечто». Мечта о «голубой стране», где ходят «сказочные белые слоны», сияют «звезды в синем небе» в стихотворении «Н. Юртина» – только антураж, сопровождающий «безликое, безмолвное», «чудесное “ничто”». В поисках этой загадочной сущности готов мужской герой лирики Колосовой оставить своего суетного друга, «уйти с земли» и «встретить утро новое вдали».

Космополитизм как клеймо, припечатываемое православными радикалами харбинскому масонству, в мировоззрении и общественной деятельности того же Ачаира имеет глубоко патриотические и гуманистические основания. «Вненациональность» его лирики связывается ныне с сердечной готовностью понять иные культуры в их многообразии.

Лирический субъект его стихотворений (н-р, «На моей земле»), будучи лично знакомым с жизнью семиреченских казаков, пропускает юношеские воспоминания сквозь книжный опыт, наполняя ностальгические мотивы не только географическими реалиями (Памир, Алматы), региональными подробностями быта (жмутся сакли), но и мифологией населяющих эти края народов. Вероятно, теонимы *Никдали* и *Сарасвати*¹⁰⁸, обозначающие персонажей центрального индуистского мифа, не были знакомы Ачаиру с детства, но он вплетает их в систему координат собственной мифологии уже с высоты приобретенных знаний:

Как пернатые цеппелины
черных с проседью облаков
вдоль хребтов пролегли долины
семиреченских казаков.
По уступам скал жмутся избы –
гнезда – сакли суровых мест.
И меж изб лиловеют искры,
точно птицы, ища насест.
Где, любуясь, готов был звать я
братом мне золотой Памир,
там Никдали и Сарасвати
снова свой воскрешают миф.
Где цвели, пламенея, вишни,
где душа – как снега, чиста, –
там снегов и цветов неслышной
поступь женская и уста...¹⁰⁹

В самых разных формах лирических воспоминаний и экспериментальных жанров Ачаира («Лаконизмы») возникает особый образ родной земли, соединяющий исконно русские реалии, а также представления и нравы населяющих сибирские земли самых разных этнокультурных племен (мусульман, индуистов, буддистов).

Так или иначе, но в причудливой мозаике культурной жизни Харбина деятельность «масона» Ачаира, теософская теория, учение Рериха, его приезд и выступления, а также художественная рецепция доктрины оставили несомненный след. Тотальный мистицизм европейской культуры XX в. стал общим корнем повального увлечения представителей столь противоположных друг другу, на первый взгляд, теософии и харбинского фашизма. Оккультизм, интерес к магии, к эзотерическим штудиям, поиски европейской пракультуры, приводящие неизменно к Гималаям и Шамбале – общий знаменатель мистицизированных теорий и идеологий всех мастей¹¹⁰. Теософские настроения, увлечение оккультными практиками легли

в основу художественных и жизнестроительных моделей участников литературной и культурной жизни русского Харбина, стали частью утопических проектов дезориентированных в инокультурном пространстве изгнанников.

Повторимся: теософия увлекла по большей части старшее поколение дальневосточных изгнанников. Для молодого поколения харбинской интеллигенции теософские темы были, как правило, далеки и непонятны. В своих мемуарах Вл. Слободчиков рассказывал, что после смерти матери он нашел ее записи. В этих дневниковых тетрадах было «много ее соображений, связанных с теософским видением человеческого естества». Сам поэт принадлежал к генерации молодых чураевцев, практика спиритизма и теория теософии не увлекали его настолько, чтобы почувствовать глубокий интерес к их изучению. Спиритизм и теософию Слободчиков рассматривал сочувственно – как интересную забаву старшего поколения: «Мне *нравилось* слушать сообщения о единстве религии, науки и философии, обдумывать мысли, которые волновали меня своей таинственной непонятностью»¹¹¹ (Курсив наш. – *Авт.*).

Газеты той поры свидетельствуют, как на одном из заседаний «Чураевки» был зачитан большой доклад «Некоторые идеи антропософии» (лектор – М.С. Бережнов-Агмадов). Большое место в докладе занимал вопрос о великих оккультистах XIX в. и их преемниках – теософах и антропософах. Само выступление прошло хорошо, доклад заинтересовал аудиторию, однако журналист, освещающий мероприятие, позволил себе оговорку: «Следует, однако, заметить, что сама тема не для всех была достаточно ясна ввиду отвлеченности затрагиваемых в ней вопросов, а, тем более, что в составе аудитории преобладала молодежь, в основе отрицательно относящаяся к теософским и оккультным вопросам»¹¹². Позднее Валерий Перелешин, один из самых талантливых харбинских «юнцов», также отзывался о теософии как чем-то шарлатанском (не стесняясь в выражениях, именовал ее даже «блевоотизмом» – по имени основательницы теософии Е.П. Блаватской)¹¹³, все «завиральные» явления его юности воспринимались им как чудачества: «двери растворялись ни с того ни с сего, посуда сама билась в шкафах, по ночам по полу катались какие-то предметы»¹¹⁴.

Однако его близкая подруга, Мария Коростовец, была противоположных убеждений, она была последовательной теософкой, печаталась в специальных изданиях¹¹⁵. Ее истовая вера в существовании запредельного отразилась в любопытных воспоминаниях о шанхайских встречах «чураевского братства». Они собрались в количестве девяти человек в кружке «Пятница»: Н. Петерец, Н. Щеголев, В. Перелешин, Л. Андерсен, Л. Хайндрова, Ю. Крузенштерн-Петерец, М. Коростовец, В. Иевлева, В. Померанцев. Их объединяло общее харбинское прошлое, а за плечами первых пятерых (хотели они это признать или нет) была чураевская школа. «В “Пятнице” велась серьезная литературная работа и учеба; это была именно рабочая студия»¹¹⁶; все были еще молоды, а от прозаической действительности за стенами кружка «нужно было бежать, чтобы как-то сберечь себя до того дня, когда войны больше не будет, террора не будет, голода и холода тоже не будет»¹¹⁷. Совершенно неожиданно для всех умер во цвете лет от воспаления легких Николай Петерец – один из духовных лидеров объединения, личность яркая и неоднозначная¹¹⁸. Трагедия отозвалась в сердце М. Коростовец мистическим образом. Много позже она писала своим друзьям: «Самое яркое, что у меня осталось от наших собраний, это – помните? – первая пятница после смерти Николая Петереца, когда мы втроем – Ларисса, Вы и я – накрывали на стол и без сговора поставили лишний прибор “для Коли”, и в этот момент в окно раздался стук ногтей (помните, у него были длинные холеные ногти?), и Ларисса сказала – это он! Вы пошли и “открыли ему дверь”. А, кажется, я сказала

громко: “Коля, если это Вы, подайте знак!” И электрическая лампочка потухла и вспыхнула, потухла и вспыхнула. Я всегда привожу этот факт, как доказательство жизни по ту сторону...»¹¹⁹. Как видно, личная мифология Петереца и его демонизированный образ органично соединились с полуспиритической – полутеософской трактовкой бытия Марией Коростовец.

Итак, увлечение теософией, личностью и творчеством Н.К. Рериха сыграло немаловажное значение в формировании харбинской культуры и отдельных художественных натур (А. Хейдока, А. Ачаира, Н. Слободчикова (брата Владимира), Н. Уранова и др.). Мечта о чудесном уходе в новые миры, присущая теософской утопии начала XX в., на харбинской почве соединилась и с практической организацией молодежи (в лице А. Ачаира), и с поисками этнокультурной идентичности (в лице А. Хейдока). Правда, деревня, предполагаемая на берегах Сунгари, не была построена Ачаиром. Но возникло духовное единение молодых людей, в идейной основе которого лежали не просто областнические посылы, а сплав жизнестроительной программы символистов и рерихианская философия. Ачаир не творил из мира иллюзии – наоборот, мечтал претворить утопию в жизнь. Единство слова и дела Ачаира воплощалось и в работе в Областной Думе, и Казачьем Союзе, и в деятельности ХСМЛ, и в его участии в масонской организации. Жаль, что его прекрасные устремления не были органично восприняты молодежью, но в этом, однако, есть онтологическая закономерность¹²⁰. Судьбы Ачаира и Хейдока были печальны, оба прошли лагеря и ссылки, но их духовная стойкость – во многом от их духовных практик¹²¹.

Результатом теософской настроенности стала активная творческая деятельность художественно одаренных натур, и эти произведения, не смотря на некоторые «темные» места, понятные только их авторам-теософам, до сих пор увлекают читателя проникновением в вершины духа и постижением запредельных миров. Нового мира русская эмиграция не построила, однако своими утопическими идеями и произведениями дала, во-первых, духовный ориентир своим современникам, во-вторых, создала особый художественный мир литературы восточной ветви русского рассеяния. Постепенно отечественный читатель самых разных духовных ориентаций открывает для себя поэзию Алексея Ачаира, Альфреда Хейдока, Марианны Колосовой и др.

Библиографический список

Аблажей Н.Н. Сибирское областничество в эмиграции. – Новосибирск, 2003. – 302 с.

Блаватская Е.П. Ключ к теософии. – М., 1993. – 318 с.

Диао Шаоуха. Харбинская «Чураевка» // Рубеж. – 2003. – № 4 (866). – С. 219–228.

Забияко А.А. Тропа судьбы Алексея Ачаира. – Благовещенск, 2007. – 212 с.

Забияко А.А., Эфендиева Г.В. «Меж двух миров»: Русские писатели в Маньчжурии. – Благовещенск: Амурский гос. университет, 2008.

Забияко А.А., Крыжанская К.А. Переписка А. Ачаира и Г. Гребенщикова: идеи «сибирского регионализма» в контексте индивидуальной религиозности харбинского поэта // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Русские и китайцы: региональные проблемы этнокультурного взаимодействия. Вып. 9. Сборник материалов международной научно-практической конференции / под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2010. – С. 197–218.

Забияко А.А., Эфендиева Г.В. «Четверть века беженской судьбы...» (художественный мир лирики русского Харбина). – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2008. – 428 с.

Коллекция «русского харбинца». Каталог собрания В.А. Слободчикова. – М.: Пашков дом, 2006. – 116 с.

Основы религиоведения / под ред. И.Н. Яблокова. – М., 1994. – 368 с.

Перелешин В. Два полустанка. Russian poetry and literary life in Harbin and Shanghai, 1930–1950. – Amsterdam, 1987.

Полански П. Русская печать в Китае, Японии и Корее. Каталог собрания Библиотеки им. Гамильтона Гавайского университета. – М.: Пашков дом, 2002. – 204 с.

Рак И.В. Египетская мифология. – М., 2004. – 320 с.

Росов В. «Полно охватить всю Сибирскую Русь». «Молодая Чураевка» в письмах Георгия Гребенщикова и Алексея Ачаира // Новый журнал. – 2009. – № 256. – С. 239–264.

Росов В.А. Белый Храм на высоких горах. Очерки о русской эмиграции и сибирском писателе Георгии Гребенщикове. – СПб., 2004. – 120 с.

Слободчиков В.А. О судьбе изгнанников печальной... Харбин. Шанхай. – М., 2005. – 432 с.

¹ Ачаир А. Лаконизмы. – Харбин, 1937.

² Об этом, например: Исаев И.А. Политико-правовая утопия в России. Конец XIX – начало XX вв. – М., 1991; Малинин В.А. История русского утопического социализма. Вторая половина XIX – начало XX века. – М., 1991; Шестаков В.П. Эсхатология и утопия (Очерки русской философии и культуры). – М.: Владос, 1995. – 208 с.; Геллер Л., Нике М. Утопия в России / пер. с фр. – СПб.: Гиперион, 2003. – 312 с. и др.

³ Об этом: Раздьяконов В.С. Спиритизм и творчество Владимира Соловьева: увлечение, разочарование, критика // Религиоведение. – 2009. – № 2. – С. 73–83.

⁴ Бердяев Н. Теософия и антропософия в России // Типы религиозной мысли в России. – Paris, 1989. – С. 463.

⁵ Там же. – С. 464.

⁶ Лукин А. Образ Китая в России (до 1917 года) // Проблемы Дальнего Востока. – 1998. – № 5; Молодяков В. Восток Ксеркса (Япония в философии истории Владимира Соловьева и Андрея Белого) // Проблемы Дальнего Востока. – 1999. – № 1; Россия – Восток – Запад. – М., 1998; Смирнов И.С. Стафф, Туссен и... Гумилев: Восток – Запад. – М., 1989; Исаченко В.И. Образ Китая и китайцев в русской ментальности второй половины XIX – начале XX вв. (Философско-религиозный анализ) // АКД. – Благовещенск, 2005.

⁷ Шахматова Е.В. Шамбала как утопия русского сознания // Религиоведение. – 2013. – № 1. – С. 132–143.

⁸ Карлсон М. Нет религии выше Истины (История теософского общества в России 1875–1922). – Нью-Джерси, 1993. См. также: Дельфис. – 1992. – № 18; 1999. – № 19, 20; 2000. – № 21, 22.

⁹ Книги по теософии и оккультизму занимают в корпусе харбинских и шанхайских публикаций большое место. Например: Архангельский Д.А. Ты есть То. Новое сознание человечества. – Харбин: Изд-е Е.Г. Белоноговой, 1931. – 468 с.; Полный оракул и чародей, предсказывающий будущее по предложенным вопросам... – Шанхай: Слово, 1939. – 108 с.; Пономарев А.Р. О теософии. – Харбин: Изд-во Харбинского епархиального миссионерского совета, 1936. – 126 с.; Практический курс сосредоточения. Оккультное руководство. – Шанхай: Изд-во Р.О.Ц., Б.г. – 56 с.; Пьянкович В.Н. Лекции по оккультизму... – Харбин: Софийский тип, 1928. – 186 с.; Соломбин Е. Тайнственное в обычном. – Шанхай: Книгоизд-во В.П. Камкина и Х.В. Попова, 1936. – 359 с.; Теософия и теософское общество: краткий очерк. – Шанхай: Изд-е А.Ф. Крудсена, 1937. – 51 с.; Истоки тайноведения: справочник по оккультизму...; еженедельный журнал русского оккультного центра «Огонь» (Шанхай) // Полански П. Русская печать в Китае, Японии и Корее. Каталог собрания Библиотеки им. Гамильтона Гавайского университета. – М.: Пашков дом, 2002. – 204 с. Библиотека Д.Н. Бодиско предлагала харбинским читателям ознакомиться со следующими изданиями: Тутолка С. Оккультизм и магия // Рупор. – 1931. – № 252. – С. 1; Крыжановская В.И. Рафаэла; Ее же. Мертвая петля и др. // Рупор. – 1931. – № 188. – С. 2. На страницах харбинских газет весьма много публиковали отрывки из теософского трактата Д.А. Архангельского. Например: Архангельский Д. Семь тел человека // Рупор. – 1927. – № 1996. – С. 5; Его же. Женщина спасает человечество! // Рупор. – 1927. – № 2000. – С. 17; Его же. Рассудок – наш враг, ум – наша гордость! // Рупор. – 1927. – № 2012. – С. 2.

¹⁰ Об этом: Забияко А.А., Эфендиева Г.В. «Меж двух миров»: Русские писатели в Маньчжурии. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2008.

¹¹ Слободчиков В.А. О судьбе изгнанников печальной... Харбин. Шанхай. – М., 2005. – С. 62–63.

¹² Книжное собрание В. Слободчикова, в котором сохранилась часть семейной библиотеки, содержит несколько книг философского и оккультного характера. Например, «Истоки тайноведения: справочник по оккультизму» (Шанхай: Speed Studio, 1939. – 208 с.), «Астрономическое мировоззрение в его историческом развитии» С. Оппенгейма (Берлин: Изд-во И.П. Ладзыжника, 1923. – 142 с.), «Пути благословения» Н. Рериха (Харбин: Alatas, 1924. – 157 с.), «Четвертое измерение: обзор главнейших теорий и попыток исследования области неизмеримого» П. Успенского (Берлин: Парабола, 1931. – 117 с.), «Японские рассказы из области чудесного» (Иокохама, 1909. – 45 с.) // Коллекция «русского харбинца». Каталог собрания В.А. Слободчикова. – М.: Пашков дом, 2006. – 116 с.

¹³ Об этом, например: Росов В.А. Николай Рерих: Вестник Звенигорода. Экспедиции Н.К.Рериха по окраинам пустыни Гоби. Книга I: Великий План. – СПб.: Алетей; М.: Ариаварта-Пресс, 2002. – 272 с.; Шахматова Е.В. Шамбала как утопия русского сознания // Религиоведение. – 2013. – № 1. – С. 132–143.

¹⁴ Подробно об А.А. Ачаире см.: Забияко А.А. Тропа судьбы Алексея Ачаира. – Благовещенск, 2007. – 212 с.; Забияко А.А. «Лирическая романтика, к сожалению...»: А. Ачаир // Забияко А.А., Эфендиева Г.В. «Четверть века беженской судьбы...» (художественный мир лирики русского Харбина). – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2008. – С. 174–217; Забияко А.А. Русский Харбин: мифогенное пространство и художественное мифотворчество // Забияко А.А., Эфендиева Г.В. «Четверть века беженской судьбы...» (художественный мир лирики русского Харбина). – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2008. – С. 18–39.

¹⁵ Крузенштерн-Петерц Ю.В. Чураевский питомник (о дальневосточных поэтах) // Возрождение. – 1968. – № 204. – С. 45–70; Подробно об этом: Забияко А.А. «Дело о «Чураевском питомнике» (новые штрихи к известной истории харбинского поэтического объединения) // Проблемы Дальнего Востока. – 2006. – № 6. – С. 170–186.

¹⁶ Ачаир А. Письмо в Музей Николая Рериха (январь 1932) // Архив Музея Николая Рериха. – Нью-Йорк. Цит. по: Росов В. «Полно охватить всю Сибирскую Русь». «Молодая Чураевка» в письмах Георгия Гребенщикова и Алексея Ачаира // Новый журнал. – 2009. – № 256. – С. 240.

¹⁷ Десять лет работы среди молодежи. Юбилейная беседа с пом. старшего секретаря А.А. Грызовым // Заря. – 1933. – № 268. – С. 3.

¹⁸ Магомедова Д.М. Переписка символистов как целостный текст и источник сюжета // Поэтика русской литературы конца XIX – начала XX в. – М., 2009. – С. 759.

¹⁹ Росов В. «Полно охватить всю Сибирскую Русь». «Молодая Чураевка» в письмах Георгия Гребенщикова и Алексея Ачаира // Новый журнал. – 2009. – № 256. – С. 239–264. В дальнейшем ссылки на письма А. Ачаира и Г. Гребенщикова приводятся по этому изданию. Подробнее об этом см.: Забияко А.А., Крыжанская К.А. Переписка А. Ачаира и Г. Гребенщикова: идеи «сибирского регионализма» в контексте индивидуальной религиозности харбинского поэта // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Русские и китайцы: региональные проблемы этнокультурного взаимодействия. Вып. 9. Сборник материалов международной научно-практической конференции / под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2010. – С. 197–218.

²⁰ Подробнее о Г.Д. Гребенщикове см.: Росов В.А. Белый Храм на высоких горах. Очерки о русской эмиграции и сибирском писателе Георгии Гребенщикове. – СПб., 2004. – 120 с.; Росов В.А. Георгий Гребенщиков. О Новом Ковчеге // Дельфис. – 2001. – № 1. – С. 37–39; Росов В.А. Георгий Гребенщиков: наследие сибирского писателя в Санкт-Петербурге // Берега. – 2005. – Вып. 4. – С. 58–59; Тарлыкова О. Аристократ мысли и слова // Зарница. – 1926. – № 6; Горшков М. К 25-летию юбилею литературной деятельности Г.Д. Гребенщикова // Гун-бао. – 1931. – 4 апреля; <Б.п.> Юбилей Г.Д. Гребенщикова // Заря. – 1931. – № 325. – С. 4; Гинс Г. Г.Д. Гребенщиков. По случаю 25-летнего юбилея // Заря. – 1931. – № 335. – С. 4; Нилус Е.Х. На чествовании Г.Д. Гребенщикова // Заря. – 1931. – № 345. – С. 6; Ачаир А. Идея творчества Гребенщикова // Заря. – 1931. – № 347. – С. 6; Растан М. Юбилей Г.Д. Гребенщикова // Заря. – 1931. – № 312. – С. 4; <Б.п.> 25-летний юбилей Г.Д. Гребенщикова // Рупор. – 1931. – № 323. – С. 9; О.Ш. Литературный юбилей // Рупор. – 1931. – № 309. – С. 10; Леонов В.Н. Культурологическая концепция Г.Д. Гребенщикова: Дис. ...канд. филос. наук. – Барнаул, 2003. – 141 с.

²¹ Ремнев А. Вдвинуть Россию в Сибирь. Империя и русская колонизация второй половины XIX – начала XX в. // Новая имперская история постсоветского пространства: сборник статей. – Казань, 2004. – С. 235. Подробно о понятиях «сибирская ментальность», «сибирский регионализм» см. еще: Сибирь в панораме тысячелетий: Материалы международного симпозиума: В 2 т. Т. 2. – Новосибирск, 1998.

- ²² Аблажей Н.Н. Сибирское областничество в эмиграции. – Новосибирск, 2003. – С. 4.
- ²³ Там же. – С. 6.
- ²⁴ Азаров Ю.А. Гребенщиков // Литература русского зарубежья. 1920–1940. – М., 2008. – Вып. 4. – С. 351.
- ²⁵ Там же. – С. 354.
- ²⁶ Там же. – С. 351.
- ²⁷ Росов В. «Полно охватить всю Сибирскую Русь». «Молодая Чураевка» в письмах Георгия Гребенщикова и Алексея Ачаира // Новый журнал. – 2009. – №256. – С. 249.
- ²⁸ Гребенщиков Г. Письма с Помперага // Перезвоны. – 1926. – № 22. – С. 689.
- ²⁹ Ачаир А. Гребенщикоу Г. Письмо от 4.06.1927 // Новый журнал. – 2009. – № 256. – С. 253.
- ³⁰ В 1930 г. в харбинских газетах появились публикации об изданных книгах по сибирскому регионализму: Сватиков С.Г. Россия и Сибирь (к истории сибирского областничества XIX в. – Прага: Изд-е общества сибиряков в СССР, 1930.
- ³¹ Цит. по: Диао Шаохау. Харбинская «Чураевка» // Рубеж. – 2003. – № 4 (866). – С. 220.
- ³² Там же.
- ³³ Там же.
- ³⁴ Ачаир А. Сибирь // Рубеж. – 1932. – № 46.
- ³⁵ Ачаир А. Гребенщикоу Г. Письмо от 28.03.1927 // Новый журнал. – 2009. – № 256. – С. 244.
- ³⁶ Ачаир А. Гребенщикоу Г. Письмо от 31.05.1927 // Новый журнал. – 2009. – № 256. – С. 251.
- ³⁷ Гребенщиков Г. Ачаиру А. Письмо от 7.09.1927 // Там же. – С. 255.
- ³⁸ Гребенщиков Г. Ачаиру А. Письмо от 2.05.1927 // Там же. – С. 249.
- ³⁹ Гребенщиков Г. Ачаиру А. Письмо от 7.09.1927 // Там же. – С. 255.
- ⁴⁰ Там же. – С. 256.
- ⁴¹ Гребенщиков Г. Ачаиру А. Письмо от 10.10.1927 // Там же. – С. 259.
- ⁴² Письмо Г. Гребенщикова кружку христианской молодежи в Харбине от 7.09.1927 // Там же. – С. 261.
- ⁴³ Там же. – С. 262.
- ⁴⁴ Там же.
- ⁴⁵ Гребенщиков Г. Ачаиру А. Письмо от 10.10.1927 // Там же. – С. 257.
- ⁴⁶ Трефилов В.А. Агни Йога // Основы религиоведения / под ред. И.Н. Яблокова. – М., 1994. – С. 244.
- ⁴⁷ Шапошникова Л.В. Основные особенности философии Живой Этики // Электронная библиотека международного центра Рерихов. [М., 2008–2011]. URL: <http://lib.icr.su/node/904>. (дата обращения: 15.05.2010).
- ⁴⁸ Гребенщиков Г. Ачаиру А. Письмо от 7.09.1927 // Новый журнал. – 2009. – № 256. – С. 254.
- ⁴⁹ Трефилов В.А. Агни Йога... – С. 243.
- ⁵⁰ Гребенщиков Г. Ачаиру А. Письмо от 7.09.1927 // Новый журнал. – 2009. – № 256. – С. 254.
- ⁵¹ Рерих Е.И. Письмо от 28.08.1931 // Агни Йога: Интернет-энциклопедия. URL: <http://agniyoga.goerich.info/index.php?title=28.08.31> (дата обращения: 13.05.2010).
- ⁵² Гребенщиков Г. Ачаиру А. Письмо от 2.05.1927 // Новый журнал. – 2009. – № 256. – С. 248.
- ⁵³ Гребенщиков Г. Ачаиру А. Письмо от 2.05.1927 // Там же. – С. 249.
- ⁵⁴ Рерих Е.И. Письмо к молодежи о радости // Практика Агни Йоги. URL: http://agni-yoga.eu/?page_id=197 (дата обращения: 14.05.2010).
- ⁵⁵ Там же.
- ⁵⁶ Гребенщиков Г. Ачаиру А. Письмо от 2.05.1927 // Новый журнал. – 2009. – № 256. – С. 249.
- ⁵⁷ Гребенщиков Г. Ачаиру А. Письмо от 7.09.1927 // Там же. – С. 254.
- ⁵⁸ Там же. – С. 255.
- ⁵⁹ Ачаир А. Гребенщикоу Г. Письмо от 31.05.1927 // Там же. – С. 251.
- ⁶⁰ Ачаир А. Гребенщикоу Г. Письмо от 4.06.1927 // Там же. – С. 253.
- ⁶¹ Трефилов В.А. Агни Йога... – С. 244.
- ⁶² Ачаир А. Гребенщикоу Г. Письмо от 4.06.1927 // Новый журнал. – 2009. – № 256. – С. 253.
- ⁶³ Гребенщиков Г. Ачаиру А. Письмо от 7.09.1927 // Там же. – С. 254.
- ⁶⁴ И предшествующий сборник «Первая», и последующие за «Лаконизмами» книги стихов состоят из произведений самых разных жанров, отличающихся и по объему.

- ⁶⁵ А-с. Алексей Ачаир. «Лаконизмы» [рец.] // Рубеж. – 1937. – № 16.
- ⁶⁶ См.: Забияко А.А. «Восток – дело тонкое...» (сборник Ачаира «Лаконизмы» как опыт этнокультурного синтеза) // Тропа Судьбы Алексея Ачаира. – Благовещенск, 2005. – С. 124–186.
- ⁶⁷ Забияко А.А. «Лирическая романтика, к сожалению...»: Алексей Ачаир // Тропа Судьбы Алексея Ачаира. – Благовещенск, 2005; Забияко А.А. Страсть русского сердца в одеждах восточной мудрости («Лаконизмы» Ачаира) // Русский Харбин, запечатленный в слове. – Благовещенск, 2010. – Вып. 4. – С. 60–80.
- ⁶⁸ Забияко А.А. Страсть русского сердца в одеждах восточной мудрости («Лаконизмы» Ачаира) // Русский Харбин, запечатленный в слове. – Благовещенск, 2010. – Вып. 4.
- ⁶⁹ Там же.
- ⁷⁰ Например: Эфендиева Г.В. «Я верю в тишь и дальние кочевья...»: Ларисса Андерсен // Забияко А.А., Эфендиева Г.В. «Четверть века беженской судьбы...» (художественный мир лирики русского Харбина). – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2008.
- ⁷¹ Ачаир А. «Семеро» [вст. ст.] // Семеро. – Харбин, 1931. – С. 7.
- ⁷² Письмо Л.Н. Андерсен А.А. Забияко от 9 августа 2006 г. // Личный архив А.А. Забияко.
- ⁷³ Андерсен Л. Письмена памяти: Из переписки. Письмо Ю.В. Линнику. 21 сентября 1994. Иссанжо // Андерсен Л.Н. Одна на мосту. – М., 2006. – С. 352–353.
- ⁷⁴ Подробно о встрече Ачаира с Рерихом см.: Забияко А.А., Крыжанская К.А. Спиритизм, теософия, масонство: харбинский вариант космополитизма // Забияко А.А., Эфендиева Г.В. «Меж двух миров»: Русские писатели в Маньчжурии. – Благовещенск, 2009. – С. 175–195.
- ⁷⁵ Андерсен Л. Другие берега: Из воспоминаний // Андерсен Л.Н. Одна на мосту. – М., 2006. – С. 250.
- ⁷⁶ Об этом: Эфендиева Г.В. «Я верю в тишь и дальние кочевья...»: Ларисса Андерсен. Указ. изд.
- ⁷⁷ Ачаир А. Гребенщикову Г. Письмо от 4.06.1927 // Новый журнал. – 2009. – № 256. – С. 253.
- ⁷⁸ Рубеж. – 1937. – № 23. – С. 1–6.
- ⁷⁹ Там же. – С. 1.
- ⁸⁰ Хейдок А. Страницы моей жизни. Из устных рассказов писателя (1989) // Дельфис. – 2002. – № 2.
- ⁸¹ Хейдок А. Скорее... Автобиографические очерки // Официальный сайт о творчестве Альфреда Петровича Хейдока. [М., 2006]. URL: <http://www.hejdok.ru/index.html> (дата обращения: 12.05.2009).
- ⁸² Там же.
- ⁸³ Попов А.Е. Трудная жизнь сильного духа: А.П. Хейдок // Официальный сайт о творчестве Альфреда Петровича Хейдока. [М., 2006] // URL: http://www.hejdok.ru/b_porov.html (дата обращения 15.02.2007).
- ⁸⁴ Иронические замечания на сей счет оставил В. Перелешин: Перелешин В. Два полустанка. Russian poetry and literary life in Harbin and Shanghai, 1930–1950. – Amsterdam, 1987.
- ⁸⁵ Об этом: Забияко А.П. Мирча Элиаде: методология в контексте индивидуально-психологических и религиозных особенностей личности // Религиоведение. – 2008. – № 1. – С. 53–66.
- ⁸⁶ Забияко А.П. Мирча Элиаде: методология в контексте индивидуально-психологических и религиозных особенностей личности // Религиоведение. – 2008. – № 1. – С. 53–66.
- ⁸⁷ Eliade M. L'epreuve du labyrinthe. Entretiens avec Claud-Henri Rocquet. – Paris, 1978.
- ⁸⁸ Хейдок А. Интервью журналу «Беловодье» // Неоконченная симфония. – Рубцовск, 2004.
- ⁸⁹ Стульгинский С.В. Космические легенды Востока. – Ростов н/Д., 1992. – С. 11.
- ⁹⁰ Рерих Н.К. Шамбала Сияющая // Теософия в России [Неофиц. сайт]. 2000 // URL: <http://www.teosophy.ru/lib/shambala.html> (дата обращения: 6.11.2009).
- ⁹¹ Рак И.В. Египетская мифология. – М., 2004. – С. 269.
- ⁹² Энциклопедия символов / под ред. В.М. Рошаль. – М., 2006. – С. 323.
- ⁹³ Бидерманн Г. Энциклопедия символов. – М., 1996. – С. 152–154.
- ⁹⁴ Энциклопедия символов / под ред. В.М. Рошаль. – М., 2006. – С. 881.
- ⁹⁵ Бидерманн Г. Энциклопедия символов. – М., 1996. – С. 298–299.
- ⁹⁶ Энциклопедия символов / под ред. В.М. Рошаль. – М., 2006. – С. 47.
- ⁹⁷ Рерих Н. Листы сада Мории // Октябрь. – 2001. – № 5. – С. 19.
- ⁹⁸ Хейдок А. Звезды Маньчжурии // Хейдок А. Огонь у порога. – Магнитогорск, 1994. – С. 31. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте статьи с указанием страниц в скобках.
- ⁹⁹ Блаватская Е.П. Ключ к теософии. – М., 1993. – С. 135.
- ¹⁰⁰ Государственный архив Хабаровского края. – Ф. 830. – Оп. 3. – Д. № 5462 А.А. Грызова. – Л. 7–14.
- ¹⁰¹ Кочубей О.Е., Печерица В.Ф. Исход и возвращение... (русская эмиграция в 20-40 годы). – Владивосток, 1998. – С. 194.

- ¹⁰² Государственный архив Хабаровского края. – Ф. 830. – Оп. 3. – Д. № СД –2 /2077. Б.М. Юльского. – Л. 6.
- ¹⁰³ Об этом, например: Иванов В. Православный мир и масонство. – Харбин, 1935.
- ¹⁰⁴ Иванов В. Православный мир и масонство. – Харбин, 1935.
- ¹⁰⁵ Там же.
- ¹⁰⁶ О религиозно-художественном радикализме М. Колосовой см.: Забияко А.А. «Слово мое – разящий меч»: феномен религиозно-художественного радикализма // Религиоведение. – 2013. – № 1. – С. 158–172.
- ¹⁰⁷ Юртин Н. (Колосова М.). Ничто // Рубеж. – 1929. – № 44.
- ¹⁰⁸ См.: Сарасвати // Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 т. – М.: Сов. энциклопедия, 1988. – Т. 2. – С. 409.
- ¹⁰⁹ Цит. по: Ачаир А. На моей земле // Рубеж. – 1933. – № 44.
- ¹¹⁰ Сравните, например, географию экспедиций Рериха и фашиствующих археологов, а также теософскую доктрину и этнокультурные реконструкции германских фольклористов (об этом: Кондратьев А.В. Ритуальный смысл мегалитических сооружений // Религиоведение. – 2009. – № 2. – С. 3–8).
- ¹¹¹ Слободчиков В.А. О судьбе изгнанных печальной... Харбин. Шанхай. – М., 2005. – С. 62.
- ¹¹² <Б.п.> Доклад в «Чураевке» // Заря. – 1931. – № 347. – С. 7.
- ¹¹³ Перелешин В. Два полустанка. Russian poetry and literary life in Harbin and Shanghai, 1930–1950. – Amsterdam, 1987.
- ¹¹⁴ Перелешин В. Два полустанка // Литературная учеба. – 1989. – № 6. – С. 111.
- ¹¹⁵ Например: Коростовец М. Атомная энергия // Оккультизм и йога. – 1966. – Кн. 34. – С. 120.
- ¹¹⁶ Бакич О. Остров среди бушующего моря // Новый журнал. – 2005. – № 239. – С. 174–200.
- ¹¹⁷ Перелешин В. Два полустанка. Russian poetry and literary life in Harbin and Shanghai, 1930–1950. – Amsterdam, 1987. – С. 102–103.
- ¹¹⁸ Об этом: Забияко А.А., Эфендиева Г.В. «Четверть века беженской судьбы» (художественный мир лирики русского Харбина). – Благовещенск: Амурский гос. университет, 2008.
- ¹¹⁹ Цит. по: Бакич О. Остров среди бушующего моря // Новый журнал. – 2005. – № 239. – С. 178.
- ¹²⁰ Об этом: Забияко А.А. «Дело о «Чураевском питомнике» (новые штрихи к известной истории харбинского поэтического объединения) // Проблемы Дальнего Востока. – 2006. – № 6. – С. 170–186.
- ¹²¹ Об этом: Забияко А.А. Тропа судьбы Алексея Ачаира. – Благовещенск, 2007; Хейдок А. Страницы моей жизни. – М., 2011.