

МИХАИЛ ЭПШТЕЙН



ОТ БИБЛИИ ДО ПАНДЕМИИ

поиск ценностей в мире катастроф

н а п л а т ф о р м е



ИЗДАТЕЛЬСКИЕ
ТЕХНОЛОГИИ

letmeprint.ru

МИХАИЛ ЭПШТЕЙН

ОТ БИБЛИИ ДО ПАНДЕМИИ

Поиск ценностей в мире катастроф



ПАЛЬМИРА
ТВ ИЗДАТЕЛЬСКИЕ ТЕХНОЛОГИИ

Москва / Санкт-Петербург

2 0 2 3

УДК 177
ББК 87.7
Э73

Эпштейн М.

Э73 От Библии до пандемии : Поиск ценностей в мире катастроф / Михаил Эпштейн. — М. ; СПб. : «Т8 Издательские Технологии» / «Пальмира», 2023. — 376 с. — (Серия «Пальмира — Эпштейн»).

ISBN 978-5-517-08662-4

В этой книге собраны эссе Михаила Эпштейна последних лет, объединенные темой высших ценностей: жизнь, разум, здоровье, человечность, доброта, одаренность, надежда... В наше время они подвергаются жесточайшим испытаниям. Катастрофы, войны, эпидемии, диктатуры, нашествия идейных вирусов — иррационализма, агрессии, фашизма, крайне левых и правых идеологий... Но ценности живы лишь настолько, насколько они подвергаются сомнению. Эта книга — о возрастании и углублении ценностей, о новых смыслах, которыми исторические битвы и тревоги наполняют нашу жизнь. Временной диапазон книги: от библейского понимания скорби, греха, тяжелых испытаний, как оно выразилось в Книгах Иова и Екклесиаста, — до пандемии как глобального кризиса, бросающего вызов традиционным представлениям о морали, психологии, о самой природе человека. Книга показывает, как из трудных, трагических ситуаций рождается надежда и открывается выход в иные измерения бытия.

Михаил Наумович Эпштейн — филолог, культуролог, эссеист, автор сорока книг, посвященных современной философии, русской литературе, развитию гуманитарных наук. Профессор университета Эмори (США). Лауреат Премии Андрея Белого (1991), премии «Социальные инновации» Института социальных изобретений (Лондон, 1995), Международного конкурса эссеистики (Берлин — Веймар, 1999), премии «Liberty» (Нью-Йорк, 2000) и др. Его работы переведены на 26 языков.

**УДК 177
ББК 87.7**

ISBN 978-5-517-08662-4

© Эпштейн М. Н., 2023

© Оформление.

АО «Т8 Издательские Технологии», 2023

Содержание

Предисловие	7
-------------------	---

БИБЛИЯ

Тьма сгущается — время перечитать Екклесиаста.	
Жизнеутверждающий пессимизм	13
От познания добра и зла — к дереву жизни. Книга Иова	30

ЖИЗНЬ

Биопэтика расчеловечения: хищные насекомые и лестница эволюции у О. Мандельштама	51
Жизнь, код и кодекс	95
Искусство оживления жизни	99
Жизнь на минимуме и на максимуме	103
Этика жизнетворения	113

РАЗУМ

Танец мысли, или Безрассудное упорство разума.	119
Интеллигенция: разум неразумного мира	152
Интернет вещей и новая «интеллигенция»	171
Рассудок против разума, или Грабли и зеркало как способы самопознания	178

ЧЕЛОВЕК

О месте человека во Вселенной	197
Зеленое и коричневое. Экофашизм против человека	207
Робот — самый человеческий человек. Техносентиментализм	216
Между техническим раем и социальным адом	220
Слово «человек» как призыв к действию	233

ПАНДЕМИЯ

Пандемия как метафора нашей эпохи	245
Герой нашего времени — человек в футляре	250

Новая фаза антропогенеза. Как меняется природа человека в период пандемии	256
Пандемия как политическая вакцина?	262

ЭТИКА

Экстремальная этика. Кого спасти, если нельзя спасти всех?	267
Минималистская этика. Почему лучше не делать зла, чем делать добро?	271
От золотого правила к алмазному. Этика дара и различия	276
Совместимы ли гений и добродетель?	286
Бессилие добра в русской литературе	310
Обратимость добродетелей и пороков	316

НАДЕЖДА

Похвала дому	321
Библиотека и кладбище	326
О пользе скуки и множественности себя	330
Собака, я и Третий	336
Свеча	339
Улыбка бодхисатвы	342
Благодарность учит летать	344
Условия счастья	347
Роковые происшествия: причина или цель?	350
Как выжить, низвергаясь в Мальмстрем?	353
Вместо послесловия. Десять личных правил	355
Summary	362
Именной указатель	367
Предметно-тематический указатель	370

Предисловие

Порою наш жизненный путь проходит через долину смертной тени. О ней говорится в Псалмах, в Книге Иова, у пророка Иеремии, в «Путешествии пилигрима» Джона Беньяна. Смертная тень — это не смерть как событие или как конец всех событий, а это пространство, в котором человек приближается к смерти или она сама подступает к нему. Это не точка, а некая протяженность — мрачных предчувствий, губельных ощущений, общая унылость и упадок духа, как будто смерть уже набрасывает свою тень на живущих.

...И помрачатся смотрящие в окно; и запираются будут двери на улицу; замолкнет звук жернова, и замолкнут дщери пения; и на дороге ужасы...

Книга Екклесиаста

Однажды странствуя среди долины дикой,
Незапно был объят я скорбию великой...

Пушкин А. Странник, 1835

(переложение «Путешествия пилигрима»

Дж. Беньяна, 1678)

...А в наши дни и воздух пахнет смертью:
Окно открыть — что жилы отворить.

Пастернак Б., 1919

Однако тем, кто проходит эту долину, посылаются утешения и знаки надежды.

Если я пойду и долиною смертной тени, не
убоюсь зла, потому что Ты со мной; Твой
жезл и Твой посох — они успокаивают меня.

Псалмы, 22:4

В эту книгу вошло несколько философско-эссеистических циклов, написанных за последние годы. Их объединяет тема высших ценностей: *жизнь, разум, здоровье, человечность, доброта, одаренность, надежда*... Эти ценности кажутся столь самоочевидными, что одно их перечисление может навеять скуку. А между тем в смутные времена они представляют такой же насущный интерес и опору, как «жезл» и «посох» для странствующих по долине смертной тени. Собственно, этим возрождением высших ценностей и занимается история, подвергая их жесточайшему испытанию. Катастрофы, войны, революции, эпидемии, диктатуры, нашествия идейных вирусов — иррационализма, агрессии, фашизма, крайне левых и правых идеологий... Суть в том, что ценности живы лишь настолько, насколько подвержены сомнению. Почему люди воюют, болеют, умирают, сходят с ума, тупеют и ожесточаются? — вероятно, затем, чтобы эти ценности росли в цене, чтобы за них приходилось дорого платить. Эта книга — не о сохранении, а именно об углублении и возрастании ценностей, о новых смыслах, которыми исторические тревоги наполняют нашу жизнь.

В тяжелые времена можно опираться на что-то *сверхвременное*, на высшие ценности, — или, напротив, настолько *кратко-*

временное, что оно требует действия здесь и сейчас: нужно пойти на работу, убрать дом, накормить детей... Значение этих ценностей тоже возрастает в дни испытаний.

В книге семь разделов. В первом рассматривается *библейское* понимание скорби, греха, тяжелых испытаний, как оно выразилось в Книгах Иова и Екклесиаста. Следующие два раздела посвящены двум величайшим ценностям: *жизни* и *разуму* — и тому, какие препятствия и опасности возникают на их пути. Далее речь идет о *человеке* в целом, о хрупкости его бытия и исторических тенденциях его расчеловечения. Затем рассматривается *пандемия* как глобальный кризис, бросающий вызов традиционным представлениям о морали, психологии, о самой природе человека. В следующем разделе — проблемы и парадоксы *этики*, новое осмысление «вечных вопросов» — о великом и должном, о соотношении индивидуального дара и общественной морали. Последний раздел — о том, как из трудных, критических ситуаций рождается *надежда*, открывается выход в иные смыслы и измерения бытия.

Книга строится не только линейно, но и циклически, варьируя и по-новому развивая вышеназванные темы. Так, главный мотив Книги Иова: от познания добра и зла к дереву жизни — подхватывается и переосмыляется в главах «Совместимы ли гений и добродетель?» и «Рассудок против разума». Проблемы нравственности сосредоточены в разделе «Этика», но также рассматриваются в разделах «Жизнь» и «Человек». Тематический указатель в конце книги поможет ориентироваться в циклическом расположении тех мотивов, которые линейно представлены в оглавлении¹.

¹ Я глубоко благодарен моей жене Марианне Таймановой за неоценимую помощь в редактировании книги.

БИБЛИЯ

Тьма сгущается —
время перечитать Екклесиаста.
Жизнеутверждающий пессимизм

Тьма сгущается. Мир сползает в адскую воронку. Ковид — чума XXI века. Не хватает воздуха, нечем дышать. Бомбы, ракеты, массовые убийства, страдания детей, миллионы беженцев, репрессии, эмиграция, уличные беспорядки, угроза ядерной войны и гибели человечества...

К нам вплотную приблизились те вековые умонастроения, которые принято называть «мировой скорбью». Для многих, уединившихся в своих квартирах или на дачах, ход жизни упростился до «восходит солнце» и «заходит солнце». Этот унылый рефрен обращает нас к Книге Екклесиаста, из которой многие помнят лишь то, что нет ничего нового под солнцем и что вся жизнь — суета и томление духа. Из всех библейских книг именно эту предпочитают скептики и атеисты.

Но тогда почему эта книга включена в Библию? И есть ли выход из той меланхолии, которой она пронизана? Может ли пессимизм быть жизнеутверждающим?

СТРАННАЯ КНИГА. ЕККЛЕСИАСТ И ИОВ¹

Екклесиаст — едва ли не самая странная, «небиблейская» из всех библейских книг. Она находится на самой границе канона, и ее место в нем постоянно оспаривается. Герхард фон Рад, один из влиятельнейших библеистов XX века, писал, что Книга Екклесиаста очерчивает «самую дальнюю границу Яхвизма», какая только может быть найдена в Библии, — одинокий голос с периферии иудейской религии². Авторитет этой книги был предметом острейшего спора между раввинистическими школами Гиллела и Шама в I в. н. э.: первые отстаивали ее каноничность, вторые отрицали. Книгу спасло от исключения из канона главным образом то, что она приписывалась царю Соломону — однако ни один современный ученый не поддерживает этой атрибуции (вероятная дата создания книги — от V до III в. до н. э.). В дальнейшем, поскольку авторитет книги уже был установлен, она подвергалась разным толкованиям, подчас весьма аллегорическим. Так, прославление Екклесиастом веселья, еды и питья соотносилось в Средние века с таинством евхаристии, вкушения плоти и крови Христа³.

Как ни странно, именно неканоничность, точнее, полуканоничность Екклесиаста придает ему такую значимость и делает

¹ Книга Иова была, вероятнее всего, создана в VI в. до н. э., Екклесиаста — не ранее, чем в середине V в. до н. э. Я рассматриваю эти книги в обратном порядке их создания, чтобы двигаться от более простого к более сложному.

² *Rad G. von Old Testament Theology. 2 vols., trans. D. M. G. Stalker. New York: Harper & Row, 1962–1965. V. 2, p. 458.* Таким же образом Брюггеманн рассматривает Екклесиаста как противоголос библейской вере «с дальнего конца негативности». *Brueggemann W. Old Testament Theology: Testimony, Dispute, Advocacy. Minneapolis: Fortress, 1997, p. 393.*

³ *Johnston R. K. Useless Beauty: Ecclesiastes through the Lens of Contemporary Film. Grand Rapids: Baker (2004), p. 179.*

одной самых цитируемых и влиятельных книг Библии. Екклесиаст обращается к сердцу неверующих или разочарованных в вере, испытывающих глубокое сомнение в осмысленности жизни. Ни в одной другой книге Библии не выражено так ярко это умонастроение душевного упадка, безнадежности. В Книге Иова есть глубина отчаяния, богооставленность праведника, брошенного в пучину бедствий, но в каком-то смысле Иов и Екклесиаст — противоположности. Если Иов — несчастнейший из смертных, то Екклесиаст — счастливейший: всемогущий царь, богач и мудрец. Его дом, его царство — полная чаша. И вот оказывается, что даже тот, кто все может, все имеет и все знает, не защищен от уныния и душевной пустоты, одолевающей царя Соломона, от чьего имени написан Екклесиаст.

«И сделался я великим и богатым больше всех, бывших прежде меня в Иерусалиме; и мудрость моя пребыла со мною... И оглянулся я на все дела мои, которые сделали руки мои, и на труд, которым трудился я, делая [их]: и вот, всё — суета и томление духа, и нет [от них] пользы под солнцем!» (2:9, 11)

Различие между Екклесиастом и Иовом особенно наглядно там, где они прямо перекликаются, где более поздняя книга вбирает в себя мотивы более ранней: о несправедливости мироустройства, при котором нечестивые благоденствуют, а праведные страдают. Если у Иова эта несправедливость рождает вопль отчаяния и желание судиться с Богом, то Екклесиаст приемлет это уже как данность, как мировой закон тщетности: «...и это — суета!»

7:15 Всего насмотрелся я в суетные дни мои: праведник гибнет в праведности своей; нечестивый живет долго в нечестии своем.

8:14 Есть и такая суета на земле: праведников постигает то, чего заслуживали бы дела нечестивых, а с нечестивыми

бывает то, чего заслуживали бы дела праведников. И сказал я: и это — суета!¹

Екклесиаст — не герой жизненных скорбей и крушений, еще полный гнева и негодования, а скорее их усталый и отстраненный созерцатель. Если в Книге Иова, как и во всех других книгах Библии, исходной является позиция верующего, то в Екклесиасте как исходная дана позиция неверующего или безразличного к вере, угнетенного тщетностью и бессмыслием человеческой жизни перед лицом вечного повтора. Именно эта книга прежде всего открывает глубину Библии тем читателям, которые приходят к ней не от веры, а от неверия, той нулевой точки отсчета, от которой и начинается путь веры. Если Екклесиаст находится на границе канона, то это его входные врата.

ВЕЧНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ. ЕККЛЕСИАСТ И НИЦШЕ

Внимательно прочитанная, эта книга может вызвать оторопь, настолько явно она противоречит себе. Основной мотив начальных глав — бессмысленность всего существующего, бесполезность всех человеческих деяний, не оставляющих следа.

1:2 Суета сует, сказал Екклесиаст, суета сует, — все суета! (Ср. Иов 7:1–2)

1:3 Что пользы человеку от всех трудов его, которыми трудится он под солнцем?

¹ Ср. в Книге Иова: «Почему беззаконные живут, достигают старости, да и силами крепки?» (21:7). «Один умирает в самой полноте сил своих, совершенно спокойный и мирный... А другой умирает с душою огорченною, не вкусив добра. И они вместе будут лежать во прахе, и червь покроет их» (21:23, 25–26). «В городе люди стонут, и душа убиваемых вопиет, и Бог не воспрещает того» (24:12).

1:4 Род проходит, и род приходит, а земля пребывает веки.
1:5 Восходит солнце, и заходит солнце, и спешит к месту своему, где оно восходит...
1:9 Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем.

Все движется по кругу, и нет надежды ни на какие награды в другой жизни, поскольку за пределом этой жизни ничего нет. «...В могиле, куда ты пойдешь, нет ни работы, ни размышления, ни знания, ни мудрости» (9:10). Отсюда и мысль о круговороте всего сущего и о «вечном возвращении». «Восходит солнце, и заходит солнце... Что было, то и будет...» Екклесиаст может считаться одним из предтеч Ницше и его радикально посясторонней философии жизни, отрицающей всякую потусторонность и потому обреченной на вечный повтор:

«Эту жизнь, которой ты сейчас живешь и жил доньше, тебе придется прожить еще раз, а потом еще и еще, до бесконечности; и в ней не будет ничего нового, но каждое страдание, и каждое удовольствие, и каждая мысль, и каждый вздох, и все мельчайшие мелочи, и все несказанно великое твоей жизни — все это будет неизменно возвращаться к тебе, и все в том же порядке и в той последовательности... Песочные часы бытия, отмеряющие вечность, будут переворачиваться снова и снова, и ты вместе с ними, мелкая песчинка, едва отличимая от других!» (Ф. Ницше¹)

Здесь слышится все та же библейская меланхолия вечного самоповтора, суета сует и томление духа. Вообще еkkлесиастические мотивы у Ницше — и, соответственно, прото-ницшевские мотивы у Екклесиаста — заслуживают особого исследова-

¹ Цит. по кн.: Новейший философский словарь. Изд. 2. Минск, 2001. С. 165.

ния. К тому же источнику можно возвести и мотив трагического абсурда у А. Камю. «Боги приговорили Сизифа поднимать огромный камень на вершину горы, откуда эта глыба неизменно скатывалась вниз. У них были основания полагать, что нет кары ужасней, чем бесполезный и безнадежный труд». Камю избрал своим абсурдным героем Сизифа, но мог бы сослаться и на Екклесиаста: «И оглянулся я на все дела мои, которые сделали руки мои, и на труд, которым трудился я, делая их: и вот, все — суета и томление духа...» (2:11)

К концу своей жизни Ницше все более говорит «да» вечному возвращению, которое переполняет его восторгом здешнего бытия, где в бесконечности времени повторяются ограниченные комбинации элементов; а значит, тот же самый Ницше будет когда-нибудь сидеть в том же самом кафе и обдумывать ту же самую идею вечного возвращения. Камю тоже идет дальше меланхолических сетований на круговорот всех вещей, утверждает радость такого «безблагодатного» бытия, мужественно говорит «да» вечному повтору и бесполезному труду. Если найти общий знаменатель их позиций, то это — героический пессимизм, воля к утверждению бытия вопреки страданию и абсурду... Но и в этом они следуют за Екклесиастом, ни на шаг не отклоняясь от него и лишь останавливаясь перед последним, самым дерзким шагом: верой.

ЖИЗНЬ БЕССМЫСЛЕННА, НО ОПРАВДАНА

Уже с 3-й главы у Екклесиаста появляется, а к концу книги нарастает мотив, как будто прямо противоположный ее началу. Раз жизнь не имеет смысла, то остается лишь прожить ее сполна, без забот и суеты, без паники и отчаяния, делая по мере возможности и в полную силу все то, что предоставил нам делать Господь.

Вот Екклесиаст сокрушается о бессмысленности жизни:

2:17 *И возненавидел я жизнь, потому что противны стали мне дела, которые делаются под солнцем; ибо все — суета и томление духа!*¹

Отсюда следует как будто пессимистический вывод: следует осудить, а может быть, и прекратить свою жизнь, ибо она бесполезна и ненавистна. Проповедь самоубийства как честного расчета с жизнью. Так толкует Екклесиаста Лев Толстой в своей «Исповеди», обильно цитируя его и заключая, что пессимизм подводит царя Соломона к самоубийству. «Обманывать себя нечего. Все — суета. Счастлив, кто не родился, смерть лучше жизни; надо избавиться от нее»².

А между тем, по Екклесиасту, жизнь все-таки лучше смерти: «Кто находится между живыми, тому есть еще надежда, так как и псу живому лучше, нежели мертвому льву» (9:4).

То же самое в отношении труда. Сначала Екклесиаст обличает тщетность труда, а потом, как итог всех размышлений и мудрствований, призывает неустанно работать, не давать отдыха руке своей.

Обличение труда:

1:3 *Что пользы человеку от всех трудов его, которыми трудится он под солнцем?* 2:11 *И оглянулся я на все дела мои, которые сделали руки мои, и на труд, которым трудился я, делая их: и вот, все — суета и томление духа, и нет от них пользы под солнцем!*

2:18 *И возненавидел я весь труд мой, которым трудился под солнцем, потому что должен оставить его человеку, который будет после меня.*

¹ Здесь и далее все выделения курсивом и жирным сделаны автором.

² Толстой Л. Н. Исповедь. Соб. соч. в 20 тт. Т. 16. М.: Худ. лит., 1964. С. 123.

Оправдание труда:

9:10 *Все, что может рука твоя делать, по силам делай; потому что в могиле, куда ты пойдешь, нет ни работы, ни размышления, ни знания, ни мудрости.*

11:6 *Утром сей семя твое, и вечером не давай отдыха руке твоей, потому что ты не знаешь, то или другое будет удачнее, или то и другое равно хорошо будет.*

Странная логика. Вопреки бесполезности труда — трудись не покладая рук. А может быть, не вопреки, а благодаря? Или то и другое: *благодаря? Благодаря* бесполезности труда, отдавайся ему.

О веселье Экклезиаст вначале отзывается уничижительно:

2:1–2 Сказал я в сердце моем: «дай, испытаю я тебя весельем, и насладись добром»; но и это — суета!

7:4 Сердце мудрых — в доме плача, а сердце глупых — в доме веселия.

Но что же остается делать человеку на земле, если не жить в труде и веселье? И вот, осудив пустоту веселья, Экклезиаст восхваляет его:

8:15 И похвалил я веселье; потому что нет лучшего для человека под солнцем, как есть, пить и веселиться...

9:7 Итак иди, ешь с весельем хлеб твой, и пей в радости сердца вино твое, когда Бог благоволит к делам твоим.

11:8 Если человек проживет и много лет, то пусть веселится он в продолжение всех их...

КАК ОБЪЯСНИТЬ ПРОТИВОРЕЧИЯ ЕККЛЕСИАСТА?

Как же разрешить это противоречия Екклесиаста с самой собой? Может быть, два голоса — безнадежности и воодушевления — просто перекрывают и заглушают друг друга, демонстрируя в итоге иронию ноля? Одна из недавних и самых острых интерпретаций Екклесиаста принадлежит Каролине Шарп, которая находит в этой книге «последовательную и риторически целенаправленную иронию, формирующую текст». «Саморепрезентация Екклесиаста отмечена глубокой и всепроникающей иронией, которая побуждает вдумчивого читателя отвергнуть авторитет Екклесиаста и достоверность его заключений, как это скрыто делает сама книга». «Он ненадежный мудрец, и в нем нет радости. Мы доверяем словам Екклесиаста только с опасностью для себя»¹.

Ирония, по Шарп, состоит в том, что Екклесиаст с равной убежденностью высказывает противоположные взгляды, а значит, не придерживается ни одного из них. Он говорит одному и тому же и «да», и «нет», что подразумевает «ни да, ни нет». Еще одна возможная трактовка, в духе Михаила Бахтина, предполагала бы, что перед нами случай полифонии: звучат два голоса, пессимистический и оптимистический, безверия и веры, которые остаются непримиренными, каждый со своей неопровержимой правдой.

Но мне представляется, что ни «ирония», ни «полифония», если даже и принять такие интерпретации, не освобождают нас от дальнейшего поиска теологического смысла книги. Что говорит она нам — пусть даже своей иронией и полифонией — о Боге и человеке, о вере и мудрости? Ведь не писалась же книга две с половиной тысячи лет назад лишь для того, чтобы

¹ *Sharp C. Ironic Representation, Authorial Voice, and Meaning in Qohelet. Biblical Interpretation. V. XII, I, 2004, pp. 41, 53, 59.*

подтвердить постмодерные или металингвистические теории текста? Что-то хотел сказать своим читателям Екклесиаст, и что-то извлекали из его мудрости многие поколения читателей.

Если текст опровергает себя почти теми же словами, что содержатся в его утверждениях, то нет ли все-таки какого-то зазора между ними, который позволил бы вывести это противоречие на более высокий смысловой уровень? Нет ли тут, по-гегелевски выражаясь, синтеза, т. е. примирения тезиса и антитезиса восхождением на новую ступень понимания? Что остается, если из призывов к труду и веселью вычесть очевидную бесполезность труда и веселья?

ОТ СМЫСЛООТРИЦАНИЯ К ЖИЗНЕУТВЕРЖДЕНИЮ

Мы не знаем, зачем нам трудиться, веселиться и вообще жить и действовать. Перед лицом мудрости все эти дела — и горести, и радости земные — суета сует, пустота пустот (евр. «хевель», «суета», означает дым, прах, ничтожество, а «томление духа» можно перевести как «погоня за ветром»). Но перед лицом той же мудрости нам не дано знать последнего смысла этой суеты. «...Человек не может постигнуть дел, которые делаются под солнцем. Сколько бы человек ни трудился в исследовании, он все-таки не постигнет этого; и если бы какой мудрец сказал, что он знает, он не может постигнуть этого» (8:17).

Суета — то, в чем нет смысла, но ведь человеку и не дано постигнуть этот смысл, а значит, то, что считается суетой, вмещается ему в обязанность, как смирение перед лицом непостижимого Промысла. Не мы сами создали себя смертными и задали себе повседневные дела и томительный путь жизни. Поэтому, ставя со знаком плюса то же самое, что раньше стояло со знаком минуса, Екклесиаст не забывает прибавить ко

всему заповеданному имя Бога. Все сужденное человеку само по себе бессмысленно, но раз это дано Господом, то делай, трудись, пользуйся, веселись, наслаждайся во всю долготу своих дней и полноту своих сил, ибо все это дается тебе и отнимается у тебя не по твоей воле. Если мы еще раз перечитаем все заветы веселья и радости жизни, то увидим, что они отличаются от возгласов скорби и сетования только тем, что к ним прибавлено имя Бога, что все эти дела творятся человеком не по своей воле, но по воле Создателя. Выпишем еще раз эти строки, выделяя в них имя Бога.

8:15 И похвалил я веселие; потому что нет лучшего для человека под солнцем, как есть, пить и веселиться; это сопровождает его в трудах во дни жизни его, которые *дал ему Бог* под солнцем.

9:7 Итак иди, ешь с весельем хлеб твой, и пей в радости сердца вино твое, когда *Бог благоволит* к делам твоим.

9:9 Наслаждайся жизнью с женою, которую любишь, во все дни суетной жизни твоей, и которую *дал тебе Бог* под солнцем на все суетные дни твои; потому что это — доля твоя в жизни и в трудах твоих, какими ты трудишься под солнцем.

11:5 Как ты не знаешь путей ветра и того, как образуются кости во чреве беременной, так не можешь знать *дело Бога, Который делает все*.

11:6 Утром сей семя твое, и вечером не давай отдыха руке твоей, потому что ты не знаешь, то или другое будет удачнее, или то и другое равно хорошо будет.

Почему нужно неустанно сеять и утром, и вечером? Потому что человек не знает, что из посеянного взойдет, а что погибнет. Знает только Бог, а дело человека — сеять. И труд, и веселье — все суета, поскольку их смысл неизвестен. Но именно потому, что смысл неизвестен, нужно принять эту суету и всего себя ей отдать. Так рождается это *благопреки*: и вопреки отсутствию смысла, и благодаря ему.

ЛОГИКА ЕККЛЕСИАСТА

Переход от смыслоотрицания к жизнеутверждению через непостижимость Вышней воли совершается не только на протяжении всей книги, но и внутри отдельных пассажей, делая понятной ту логику, которая ускользает при иных прочтениях. Вот, например, отрывок из 3-й главы. Начинает Екклесиаст, можно сказать, за упокой, а кончает за здравие.

3:9 Что пользы работающему от того, над чем он трудится?

3:10 Видел я эту заботу, которую дал Бог сынам человеческим, чтобы они упражнялись в том.

3:11 Всё соделал Он прекрасным в свое время, и вложил мир в сердце их, хотя человек не может постигнуть дел, которые Бог делает, от начала до конца.

3:12 Познал я, что нет для них ничего лучшего, как веселиться и делать доброе в жизни своей.

3:13 И если какой человек ест и пьет, и видит доброе во всяком труде своем, то это — дар Божий.

Попытаемся выявить логику перехода от стиха 3:9 к 3:13.

1. Нет человеку пользы от его работы. 2. Но эта работа (забота) дана человеку Богом, а все, что делает и дает человеку Бог, прекрасно. 3. Человек не может понять дел Бога. 4. Но именно поэтому ему не остается ничего лучшего, чем трудиться и веселиться, потому что и труд его, и веселье — это дар Бога.

Мы видим, как смыслоотрицание «нет пользы» переходит в жизнеутверждение «нет ничего лучшего, как». Это вовсе не противоречие, а глубочайшая правда веры как сомнения, как отрицания положительного знания. Человек не знает, для чего ему посланы его труды, но именно поэтому он знает, что ничего другого, ничего лучшего ему не дано. Этим предвосхищается знаменитое «верую, потому что абсурдно», приписываемое Тертуллиану. Мысль Екклесиаста, как впослед-

ствии мысль Тертуллиана, Дионисия Ареопагита и Серена Кьеркегора, движется апофатически и экзистенциально, от абсурда и отчаяния — к надежде, от суеты и томления духа — к вере. И потому заключается этот пассаж так:

3:14 Познал я, что всё, что делает Бог, пребывает вовек: к тому нечего прибавлять и от того нечего убавить, — и Бог делает так, чтобы благоговели пред лицом Его.

К тому, что делает Бог, нельзя прибавить ничего от себя, человека, потому что все человеческое — преходящее, смертное. Но и нельзя отнять у человека того, что дает ему Бог, ибо делаемое Богом пребывает вовеки. Значит, единственное, что остается, — это доверять Богу и следовать его путем. Такова эта логика отнятия — прибавления. То, что отнимается у человеческой пользы, тщеславия, самомнения, то передается во всецелую власть Богу. Чем суетнее дела человека, чем меньше в них смысла и оправдания, тем больше он уповает на их промыслительность, на то, что это «дело Бога, Который делает все» (11:5).

ВЕСЕЛЫЙ И ДЕЯТЕЛЬНЫЙ ПЕССИМИЗМ

Так из человеческого осознания своей немощности и тщетности бытия вырастает позиция *веселого и деятельного пессимизма*. Живи вопреки своему незнанию смысла и цели жизни. Без усталости делай все то, что предоставил тебе Господь, — гуще засевай свое поле, ибо не знаешь, что вырастет, а что погибнет. Все, что делает человек, — суета, но, если он вспомнит, что труды эти совершаются не по его воле, а по воле Того, Кто создал его таким, человек преисполнится радости и надежды. Даже мудрец не знает смысла бытия: «...если бы какой мудрец сказал, что он знает, он не может постигнуть этого» (8:17).

Значит, остается *мудрость незнания, праздничная апофатика бытия* как **не-**: не-знания, не-смысла, не-справедливости, не-разума.

От Екклесиаста — прямой путь к апофатическому богословию Псевдо-Дионисия Ареопагита, где утверждается смысл веры как непознаваемость Бога и его путей: «Изо всех сил устремись к соединению с Тем, Кто выше всякой сущности и познания» («О мистическом богословии», гл. 1). Во имя чего?

«Чтобы Пресущественного пресущественно воспеть путем отъятия всего сущего, подобно создателям самородно-цельной статуи изымая все облегчающее и препятствующее чистому восприятию сокровенного, одним отъятием выявляя как таковую сокровенную красоту» (гл. 2).

Отъятие — вот метод «отрицательного» богословия, знаком которого в книге Екклесиаста выступает понятие «суета», а также родственные ему «прах» и «томление духа», т. е. отнятие признаков смысла, цели, оправдания. Поначалу Екклесиаст *отнимает* у деяний человеческих какой-либо смысл, объявляя их суетою и прахом; но этот бессмысленный остаток, эта тьма существования и оказывается той «сокровенной красотой», источником радости и надежды, которые принимает в свое сердце верующий. Он постигает своим неведением, он видит своей слепотой. «Молимся о том, чтобы оказаться нам в этом пресветлом сумраке и посредством невидения и неведения видеть и разуметь то, что выше созерцания и знания, что невозможно ни видеть, ни знать, ибо это и есть поистине видеть и ведать» (Псевдо-Дионисий Ареопагит, гл. 2).

Итак, жизнь лишается всякой цели и смысла — и прославляется в этой ее наготе, чистой данности в отсутствие всяких высших заданий. *Суета* и *достоинство* жизни равновелики, наполнены одним и тем же: трудом, учением, наслаждением, весельем, унынием, болезнью. Все это одновременно при-

знаки суеты и признаки мудрости, все это подлежит отрицанию и приятию: приятию *после* отрицания. То, что в плане апофатики суета и томление духа, то в плане катафатики — «дело Бога, Который делает все» (11:5).

МИНИМУМ ЕСТЬ МАКСИМУМ

Так каков же итог книги? Она как бы содержит в себе антикнигу, и при вычете одной из другой остается только имя Бога. Жизнь бессмысленна, но поскольку дана нам Богом, нужно прожить ее сполна. Екклесиаст не верит в загробную жизнь, не верит ни в какую высшую справедливость и воздаяние, он верит только глазам своим, которые видят, что «одна участь праведнику и нечестивому» (9:2). Но он видит и то, что человек не в силах знать цели и изменять законы этого мира. А значит, ему остается свою нехватку смысла обратить в добродетель и с чистым сердцем делать то, в чем рассудок его не находит смысла. Исполнять законы, не им установленные. Возненавидеть суету — и полюбить жизнь именно такой: ненавистной, суетной.

Остаток минимальный. Но, как говорил Николай Кузанский, абсолютный минимум совпадает с абсолютным максимумом, наименьшее есть наибольшее. Бесконечно малое столь же бесконечно, как и бесконечно большое. Поэтому Бог бесконечно умалил себя в Иисусе Христе, став человеком, и бесконечно возвысил человека, обожив его. Этот парадокс минимума как максимума по-своему раскрыт в Екклесиасте задолго до Нового Завета. Человеку оставлен абсолютный минимум: смертная жизнь, исполненная бесполезных трудов и пустого веселья. Но нет ничего выше и достойнее этой жизни, поскольку она угодна Богу и за нее надо воздавать ему благодарностью. Превратить минус в плюс, при том, что ци-

фра остается нулем (прах, пустота, незнание), — это и значит совершить акт веры. -0 превращается в +0, и, хотя арифметически они совершенно равны, разница между ними — как между суетой и откровением, безверием и верой. До такой тонкости доходит Екклесиаст в своей работе над понятием веры, что она лишается каких бы то ни было признаков предметности, разумного обоснования, она есть всего лишь мой выбор Бога как ответ на то, что Бог выбрал меня.

При всей ранее отмеченной противоположности Иова и Екклесиаста, вторая книга развивает парадоксальную теологию первой. Там в ответ на все стенания Иова о несправедливости мироустройства звучит голос Бога, восхваляющий творение, каково оно есть, вне смысла и нравственного оправдания. Бог не спорит с Иовом по вопросам морали, не опровергает его отчаяния, не утешает и не ободряет его. Он просто утверждает величие, красоту и радость творения вопреки той несправедливости, которая в нем царит. И Книга Иова, и Книга Екклесиаста зовут человека вернуться к Древу жизни, удалившись от Древа познания добра и зла. Человеку не дано знать того, что знает и может Творец, поэтому человеку остается только принять творение и участвовать в нем — и *вопреки*, и *благодаря* своему непониманию его законов и бессилию их изменить.

ПРИМЕЧАНИЕ ДЛЯ СКЕПТИКОВ И АТЕИСТОВ

Меняется ли смысл Книги Екклесиаста для тех, кто не верит в Бога? Полагаю, что нет. Допустим, не Бог призвал меня к жизни, а сама жизнь, законы природы, воля Вселенной — как бы это ни называлось. И пусть я не понимаю смысла жизни, томлюсь от ее суеты, но поскольку не я ее создатель — а Бог, Закон, Природа, Вселенная, — остается принять этот дар. Каждая клеточка моего тела, каждый волос на голове — ведь это не я со-

творил. Если вычесть из меня всё данное мне, что останется? Ничего. Меня у себя нет. Остается выполнять ту волю, которая призвала меня к жизни и от меня не зависит. Вот почему к Екклесиасту стоит прислушаться и тем, кто не верует в Бога, но признает правду объективного бытия. Оно одарило нас зрением — и светом; дыханием — и воздухом, т. е. создало нас под стать себе. Бытие отвечает на каждую нашу потребность, а значит, требует приятия: мы с ним — одно целое. Пусть жизнь зачастую печальна — прожить ее нужно радостно. Если жизнь, по неизвестным мне причинам, выбрала меня — я, даже вопреки рассудку, выбираю жизнь.

От познания добра и зла — к дереву жизни. Книга Иова

О ЧЕМ СПОРЯТ ИОВ И ЕГО ДРУЗЬЯ?

Читая и перечитывая Книгу Иова, поражаясь её частностям, поневоле встаёшь в тупик перед главным в ней: какое же разрешение даёт её неистовым вопросам, её пламенным недоумениям сам Бог, чей голос звучит в последних главах?

Спор идёт о том, справедлив ли Бог, заслужил ли сам человек те беды и напасти, которые сопровождают его всю жизнь или сокрушают его внезапно одним ударом? Почему неправедные благоденствуют, а праведные бедствуют? Какой смысл и оправдание имеет зло? В этом споре на одной стороне выступает Иов, который хочет судиться с Богом за свои несчастья; на другой — друзья Иова, уверяющие его во всеблагости Бога и в непостижимой мудрости всех его путей.

Вот что говорит Иов, пораженный проказой, лишенный детей и имущества:

«Зачем Ты поставил меня противником Себе, так что я стал самому себе в тягость?» (7:20). «Я к Вседержителю хотел бы говорить, и желал бы состязаться с Богом» (13:3). «Почему беззаконные живут, достигают старости, да и силами крепки?» (21:7). «В городе люди стонут, и душа убиваемых вопиет, и Бог не воспрещает того» (24:12). «О, если бы кто выслушал меня!

Вот моё желание, чтобы Вседержитель отвечал мне, и чтобы защитник мой составил запись» (31:35).

Вот что говорят благонамеренные друзья, как бы защищая Бога от нападок Иова:

«Вспомни же, погибал ли кто невинный, и где праведные бывали искореняемы?» (Елифаз, 4:7). «Неужели Бог извращает суд, И вседержитель превращает правду?.. Если ты чист и прав, то Он ныне же встанет над тобою и умиротворит жилище правды твоей» (Вилдад, 8:3,6). «Разве не знаешь ты, что от века... веселие беззаконных кратковременно, и радость лицемера мгновенна?» (Софар, 20: 4–5). «Не может быть у Бога неправда, или у Вседержителя неправосудие. Ибо он по делам человека поступает с ним и по путям мужа воздает ему» (Елиуй, 34:10–11).

Итак, Иов упрекает Бога в несправедливости, прежде всего лично к нему Иову, а друзья защищают Бога, говоря как бы от его имени («...я покажу тебе, что я имею ещё что сказать за Бога», Елиуй, 36:2). И вот из налетевшей внезапно бури, подобно грому, раздаётся голос Божий, отвечающий Иову. Казалось бы, здесь и будет разрешен спор о справедливости, объяснен тот закон, согласно которому всеблагой и всемогущий Творец допускает торжество неправедных и страдания непорочных.

ЧТО ОТВЕЧАЕТ БОГ?

При первом чтении ответ Бога Иову может вызывать недоумение и даже разочарование. В нем как будто и отдаленно не слышится отзвук напряженного спора, кипевшего в предыдущих главах. Нравственная проблема не только не получает решения, но попросту не упоминается. В речи Бога, заключающей 124 стиха (главы 38–41), ни разу не употребляется ни одно из тех этических понятий, которыми изобиловала речь

Иова и его друзей: «праведный», «нечестивый», «непорочный», «беззаконный», «богобоязненный», «справедливый», «злодейский», «грех», «вина», «прельщение», «наказание» и пр. Таких слов нет в лексиконе последних глав. Зато Бог говорит как натуралист — описывает чудесное разнообразие сотворенного им мироздания. В ответ на призыв Иова указать его грех Бог вопрошает:

«Знаешь ли ты время, когда рождают дикие козы на скалах, и замечал ли роды ланей? <...> Ты ли дал красивые крылья павлину и перья и пух страусу? <...> Ты ли дал коню силу и облек шею его гривой? Можешь ли ты испугать его, как саранчу? Храпение ноздрей его — ужас!...» (39:1–2, 13, 19–20, 25).

Какие только чудеса природы ни описаны в этих главах — это, по сути, предельно сжатая энциклопедия космоса и животного мира! В 38-й главе перечислены планетарные стихии и атмосферные явления: земля, море, звезды, заря, снег и град, потоки, дождь, роса, лед, иней, облака, пыль и пр. В конце 38-й и в 39-й главе — животные со всеми своими характерными приметами и повадками: львы, вороны, дикие козы, ослы и онагры, единорог, павлин, страус, конь, ястреб, орел. Наконец, 40-я и 41-я главы посвящены подробнейшему описанию страшных и великолепных чудовищ — «Левиафана» и «Бегемота», который «верх путей Божиих»: «поворачивает хвостом своим, как кедром; жилы же на бедрах его переплетены» и т. д. (44 стиха). Одни только зубы Левиафана описаны в четырех стихах: «Один к другому прикасается близко, так что и воздух не проходит между ними».

Какое отношение все эти мельчайшие «натуралистические» подробности имеют к душераздирающим вопросам, которые задавал Иов и на которые тоже с духовным трепетом отвечали его друзья? Право же, Бог выглядит наивным ребёнком в сравнении с этими мудрецами. Они спрашивают, что есть добро

и зло, почему блаженствует несправедливый и погибает невинный, а Он с детским восторгом описывает им порядок вселенской жизни, похваляясь своим могуществом и знанием каждой детали. Показательно, что только о явлениях природы повествует Бог, так и не переходя к человеку, т. е. к той нравственной проблематике, которая человеком ставится и предлагается для решения Богу. Бог утверждает именно своё всемогущество, а до всеблагости, до проблемы добра и зла ему как будто нет дела. Он не моралист, а натуралист.

Правда, прямой ответ Бога Иову иногда усматривают в стихах 19–21 главы 38: «Где путь к жилищу света, и где место тьмы? Ты, конечно, доходил до границ её и знаешь стези к дому её. Ты знаешь это, потому что ты был уже тогда рожден, и число дней твоих очень велико». Отсюда следует, что кара постигла Иова за какие-то грехи в прошлых его, забытых существованиях, когда он доходил до самых границ тьмы, — душа его родилась задолго до него самого и успела приобрести тот опыт греха, за который и расплачивается. Такое толкование предложено современным авторитетным комментатором Библии Дмитрием Щедровицким¹. Но эти три стиха стоят особняком в последних главах и никоим образом не объясняют поражающего обилия природоведческих экскурсов. Главное же, большинство авторитетных переводов Библии (например, стандартный английский — «Библия короля Джеймса», 1611, —

¹ «Одно несомненно: что Иов уже был рожден до того, как обрел бытие в теперешней своей жизни, и что в том, давнем своем существовании он „доходил до пределов тьмы“, т. е. совершал тяжкие грехи, в наказание за которые теперь на него обрушилась справедливая кара» (*Щедровицкий Д. Беседы о Книге Иова. М.: Оклик, 2005. С. 191*). Значит, правы друзья Иова, он заслужил свою кару. «...Истина слов Софара прояснилась...» (там же. С. 191–192). Но почему же тогда гнев Бог горит на Софара и его друзей за то, что они «говорили о Мне не так верно, как раб Мой Иов»? (42:7). И разве сам спор об Иове и его праведности не затеян Сатаной, о чем сказано будет далее.

и современные протестантские) ставят *знаки вопроса* в тех предложениях, которые Д. Щедровицкий толкует как утвердительные. Тогда, вписываясь в вопросительную интонацию всей предыдущей и последующей речи Бога, эти предложения указывают на глубокую иронию, которая звучит в словах Бога о мнимом человеческом всезнании:

«Ты, конечно, доходил до границ её [тьмы] и знаешь стези к дому её? Ты знаешь это, потому что ты был уже тогда рожден, или [потому что] число дней твоих очень велико?»

По толкованию св. Григория Великого, значение этих слов таково: «Знал ли ты тогда [когда возникли жилище света и место тьмы], что тебе предстоит родиться, и знал ли ты число предстоящих тебе дней?»¹ Речь идет о неведении и бренности человека. Но даже если с сильной натяжкой и допустить, что эти три стиха объясняют вину Иова его тяжелой кармой, наследственным грехом души в её перевоплощениях², то они не объясняют, какое отношение к нравственной проблеме вины имеют перья страуса и челюсти Левиафана. То мнение, согласно которому эти три стиха заключают разгадку целой книги, а остальные стихи (1068) как бы скрывают эту разгадку от непосвященных, явно преувеличивает эзотеризм Библии, уподобляя её какой-то оккультной книге.

¹ *Wisdom. Let Us Attend: Job, the Fathers, and the Old Testament.* Compiled and edited by Johanna Manley. Menlo Park (California): Monastery Books, 1997, p. 596. Этот самый полный компендиум толкований Отцов Церкви на книгу Иова не предлагает никаких других интерпретаций данных стихов, кроме указания на ограниченность человеческого знания.

² Идея перевоплощения душ, по Д. Щедровицкому, есть в Библии: «... по свидетельствам писаний как Ветхого, так и Нового Завета, человек рождается на земле не один раз, но до тех пор, пока не выполнит свое предназначение, ради которого посылается; пока не искупит зла, совершенного прежде...» (цит. соч. С. 205).

Самое очевидное в ответе Бога Иову — несомненная важность подробностей сотворенного мира. В каждой из них заключено присутствие Бога, его мощь и мысль. Как можно постичь Промысел Божий, относящийся к человеку, если не постигнуто, «кто рождает капли росы» (38:28) или «как расчислить облака своею мудростью и удержать сосуды неба» (38:37). Может ли человек рассуждать о Творце, если он не умеет понять мельчайших его творений? Всем мирозданием правит мудрость Божия, постигать которую можно только по частицам. Там же, где начинаются утверждения о Боге вообще, они обращаются в ложь.

Вот почему друзья Иова, утверждающие всеблагость Бога, не правы даже более, чем Иов, в глазах самого Бога, который в последней главе говорит Елифазу: «...горит гнев Мой на тебя и на двух друзей твоих за то, что вы говорили о Мне не так верно, как раб Мой Иов» (42:7). Иов был прав в споре с друзьями хотя бы потому, что не говорил о Боге как о ком-то известном, чей закон очевидно всеблаг и неизменен, а хотел говорить с самим Богом о своём единичном случае. Те описывали правила, по которым действует Бог, а Иов предъявил ему исключение, свою судьбу. Иов вопиет о несправедливости, о том, что правила не действуют, — не потому, что Бога нет, а потому, что Бог есть. Это и привлекло Бога в Иове — не только его непорочность и богобоязненность, пока он жил в довольстве, но и пристрастность, желание говорить о себе в несчастье — с Богом, а не о Боге, как выходит у его друзей.

ТРИ ТЕОЛОГИИ

Вырисовываются как бы три позиции, три теологические концепции в Книге Иова. Первая — это, условно говоря, *догматическая теология*, согласно которой Бог всемогущ и всеблаг,

вознаграждает добро и карает зло, и этот моральный закон с неизменностью действует в мироздании. Это теология друзей Иова.

Другая — *экзистенциальная теология* Иова, который признает за Богом всемогущество, но ставит под сомнение его всеблагость. Пути Бога и человека несоизмеримы, и как человек не может постичь путей Бога, так и Бог оставляет человека одного на жизненных путях. Иов не может знать *о Боге* — но хочет *от самого Бога* узнать о себе. И в опровержение друзей Иова, которые считают, что человек не может судиться с Богом, Бог сам является на суд к Иову, тем самым подтверждая его правоту.

Истина Единичного и Одинокого, отчаянный вопль Иова против благоразумия его друзей легли в основу самых знаменитых философских трактовок этой книги. Для Сёрена Кьеркегора Иов — образец «частного мыслителя», чья личная судьба уводит его с путей всеобщего, «гегельянского» разума. Вдруг потеряв «всё», оставшись при «существовании без сущности», он перед лицом абсурда пытается верой обрести то, в чем отказывает ему разум. «Вместо того чтобы обратиться за помощью к всемирно знаменитому Professor publicus ordinarius [имеется в виду Гегель. — М. Э.], мой друг [сам Кьеркегор. — М. Э.] бежит к частному мыслителю, Иову. <...> О незабвенный благодетель, о мученик Иов! Можно мне присоединиться к тебе? Можно мне быть с тобой? Не отвергай меня...»¹

Вслед за Кьеркегором и Лев Шестов противопоставляет Иова всем адептам «всеобщего разума», от Сократа до Декарта, Спинозы и Гегеля, прообразом которых выступают друзья Иова:

¹ Кьеркегор С. Повторение. В кн. *Kierkegaard S. Gesammelte Werke*. Bd. I–XII. Jena, Eug. Diederichs Verlag, 1909–1922. III. S. 180.

«Для Киркегарда и для его философии, которую он, в противоположность философии умозрительной, или спекулятивной, называет философией экзистенциальной, т. е. философией, несущей человеку не понимание, а жизнь (праведный жив будет верой), вопли Иова не являются только воплями, т. е. бессмысленными, ни для чего не нужными, всем докучными криками, для него в этих криках открывается новое измерение истины, он чувствует в них действительную силу, от которой, как от труб иерихонских, должны повалиться крепостные стены. Это основной мотив экзистенциальной философии»¹.

Удивительно, что ни Кьеркегор, ни Шестов, становясь на защиту экзистенциальной мудрости Иова против догматического разума Елифаза — Гегеля, не движутся дальше, не доходят до 38-й главы, не слышат третьей — и главной — стороны этого диспута, самого Бога. Они останавливаются на правде Иова, как будто она есть последняя и завершающая в книге. Но ведь и сам Иов, вызвав Всевышнего на суд, в конце концов отрекается от своих слов. «...Вот, я ничтожен; что буду я отвечать Тебе? Руку мою полагаю на уста мои» (39:34). «Так, я говорил о том, чего не разумел, о делах чудных для меня, которых я не знал. <...> ...Поэтому я отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле» (42:3, 6). Если мы хотим до конца быть с Иовом, нас не должен оглушать вопль его отчаяния, нужно слушать дальше, внимать Тому, кого он вызвал на суд.

В последней части книги обнаруживается третья и наивысшая теология, раскрытая устами ее «предмета» — самого Бога. Собственно, это и есть *Теология*, без всякого дополнительного определения: Логос самого Теоса, Бого-Словие, слово Бога о Самом Себе. О своей всеблагости Бог не ведёт и речи — но лишь о своем всемогуществе и всеведении. В каждой капельке

¹ Шестов Л. Вместо предисловия. Киркегард и Достоевский, в его кн. «Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне)» (Париж, Vrin, 1936). <https://www.vehi.net/shestov/kirkegar/00.html>

и травинке — проявление Божьей воли; здесь, в подробностях мироздания, нужно обучаться ей и разгадывать её. Человеку совсем не уделено места в Божьей речи, но важно помнить, что именно к человеку — Иову — обращена она и служит ему объяснением и заветом. Человек в этой речи — не «он», а «ты»: Бог не говорит о человеке, но говорит с человеком, так же как Иов не говорит о Боге, но хочет говорить с Богом. Вот почему Иов — достойный собеседник: он не заочно, не отстраненно знает Бога, но ищет прямой встречи с ним. Отстраненно же, как предмет общения с человеком, в речи Бога предстает всё нечеловеческое, может быть, именно для того, чтобы человек остался собеседником, а не предметом.

Уже в этом — мудрость Ответа. Бог не рассуждает о нравственных вопросах — он решает их самим строем речи. Вопрос о благе не ставится как нечто отдельное, но включается в благовествование о всемогуществе. Бог всемогущ, и то, что он развертывает и показывает человеку свое всемогущество, само по себе величайшее благо. Познавай Меня в малом — и тогда Я явлюсь тебе как Целое. *Я не есть источник добра или зла, оно пришло к тебе от моего Клеветника и Противника, и вот почему ты здесь, в гное и проказе, а не в Эдеме,* — так говорит Бог человеку. Добро и зло разделил по искушению Сатаны сам человек, а Бог растит единое, проходящее сквозь рай древо жизни, ветви и веточки которого образуют весь космос, вплоть до мельчайших тварей. И если в жизни человека добро и зло составляют насущнейшие и верховные вопросы, то на весах вселенской жизни они легче травинки и муравья, потому что в них — отпадение от жизни, убыль живого.

Итак, через *догматическую* теологию, которая рассуждает о Боге и объявляет его Всеблагим, и *экзистенциальную* теологию, которая обращается к Богу с сомнением в его Благодати, вырастает третья теология: не слово о Боге, но слово Самого Бога. Это теология единичного, теология бытия, теология тво-

рения. Бог учит, чтобы в росе и граде, во всей предметности мира познавали Его, читали Его волю. Даже если мы говорим не о Нём, Он все равно говорит с нами всем изобилием мироздания. Это не догматическая и не экзистенциальная, а *космопоэтическая* теология, теология *миротворения*, *космопоззиса* (древнегреческое ποιήσις, *poiesis*, от ποιέω, *poieo*, «творить, производить, создавать»). *Конец Книги Иова возвращает нас к началу Книги Бытия*, где Бог любит, восхищается своими созданиями, как в дни творения, когда каждый день завершается радостью художника: «и увидел Бог, что это хорошо». Этот мотив саморадования Творца звучит и в Книге Иова: Бог созерцает себя в зеркале своего творения¹. Это «эксцентрическая» теология, поскольку она обращена не к Центру, к Творцу, а к периферии — многообразию Его творения. Она хочет понять Его язык, чтобы услышать Его голос.

(Может быть, Он давно уже вещает нам, но говорит на языке камней и трав, дождей и радуг, на столь повседневном языке, что мы не понимаем его. Как эгоцентрики, мы ждём речи о себе — но Бог беседует с нами обо всем на свете, включая язык естествознания, космологии; и именно в этом заключается его «райское» доверие к человеку, ибо именно в раю Бог поручил человеку давать имена всем вещам и тварям.)

Таким образом, на мучительный *экзистенциальный* вопрос: *справедлив ли Бог к человеку?* — *догматический* ответ состоит

¹ По словам Г. К. Честертон, «показывая Иову одно за другим разные творения — коня, орла, осла, ворона, павлина, страуса, крокодила, — Он так описывает их, что они становятся чудищами. Всё это вместе — какой-то псалом, какая-то песнь удивления. Творец дивится тому, что сотворил» («Книга Иова», в кн. «Неожиданный Честертон: Рассказы. Эссе. Сказки». Пер. с англ. *Трауберг Н. М.*: Истина и Жизнь, 2002. С. 165–175). Честертон — один из немногих толкователей Книги Иова, уделяющих основное внимание речи Бога, но он видит в ней только парадоксальное опровержение догматической теологии. «Урок этой книги в том, что человека утешит лишь парадокс».

в том, что всегда справедлив, а *космопоэтический* — в том, что Бог не справедлив и не несправедлив, что сама категория справедливости отступает перед чудом даже мельчайших Божьих творений.

«Внеморальность» Бога часто служила опорой для экзистенциального бунта против него, как, например, в «Братьях Карамазовых». Иван Карамазов со своим воплем о страдании невинных, о слезинке ребенка — это новая, XIX века, редакция Книги Иова. Никакая догматическая теология уже не в состоянии ответить на этот нравственный вызов. Отвечает старец Зосима, для которого Книга Иова — любимейшая:

«Тут творец, как и в первые дни творения, завершая каждый день похвалою: „хорошо то, что я сотворил“, смотрит на Иова и вновь хвалится созданием своим. А Иов, хваля Господа, служит не только ему, но послужит и всему созданию его в роды и в роды, и во веки веков, ибо к тому и предназначен был. Господи, что это за книга и какие уроки!» (глава «О священном писании в жизни отца Зосимы»).

Каков же урок и в чем ответ старца Зосимы на вызов Ивана? Именно в том, чтобы отринуть сатанинский по своей гордыне вопрос о добре, зле и (не)справедливости и припасть к древу жизни, обрести утраченный рай. Зосима преподает здесь урок *космопоэтической* теологии, обращенной к малым сим, к песчинкам и листикам; и недаром сам Зосима в кругу своих догматических собратьев по монастырю считается чудаком и эксцентриком, уж больно любит он мир и все, что в нем: «Любите всё создание божие, и целое, и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч божий любите. Любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь и тайну Божию постигнешь в вещах... И полюбишь наконец весь мир уже всецелою, всемирною любовью».

В поучениях Зосимы, по сути отвечающих на бунт Ивана, слышны отзвуки ответа Бога Иову. Не требовать от Бога отчета за страдания, а постичь и полюбить Бога в его творениях.

ОБРАТНЫЙ ПУТЬ: ОТ ДЕРЕВА ПОЗНАНИЯ ДОБРА И ЗЛА — К ДЕРЕВУ ЖИЗНИ

Композиция Книги Иова — это Книга Бытия, изложенная в обратном порядке. По логике шести дней творения и по естественному ходу событий, сначала надо было бы повествовать о льдах и облаках, о львах и козах, т. е. о природном мире, предшествовавшем человеку. А затем уже следовала бы история Иова, поскольку человек, как венец творенья, уже сам может рассказать о себе Богу и даже вступить в спор с ним. Почему же в Книге Иова перевернут этот порядок? Человек в ней — уже вполне зрелое, определившееся существо, которое не из райского сада, но из пустыни изгнания, «в прахе и пепле» обращает голос свой к Богу. В Книге Бытия показано, как человек, созданный Богом, был отлучен от него. В Книге Иова показан путь, которым человек может вернуться к Богу: от дерева познания добра и зла к дереву жизни. Этот путь не может не быть обратным тому, которым человек удалялся от Бога в Книге Бытия.

Знаменательно, что в Книге Иова, как и в Книге Бытия, появляется Сатана — персонаж весьма редкий в Библии. Там змей искушал человека сорвать плод с древа познания; здесь Сатана искушает Бога испытать праведника: как он отзовется на незаслуженную кару? В первом случае змей восстанавливает человека против Бога, во втором — Бога против человека. Змей клеветает на Бога и на человека, чтобы посеять между ними вражду. В первом случае ему удаётся отторгнуть человека от Бога и изгнать его из Эдема. Но и за пределами Эдема

человек может достичь праведности, победа Сатаны не окончательна хотя бы потому, что есть такие богобоязненные, как Иов, заслужившие благополучие и достаток, как бы малый Эдем. И вот Сатана во второй раз появляется в Ветхом Завете, чтобы уже Бога восстановить против человека: не за мзду ли боголюбив Иов? Отними у него достаток и здоровье, не проклянет ли он Тебя? Эта искуссительная речь Сатаны совершенно симметрична его первой искуссительной речи, только та была обращена к человеку, чтобы он нарушил завет с Богом, а эта обращена к Богу, чтобы он нарушил завет с человеком.

1) «И сказал змей жене: подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю? И сказала жена змею: плоды с дерева мы можем есть, только плодов дерева, которое среди рая, сказал Бог, не ешьте их и не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть. И сказал змей жене: нет, не умрете; но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло».

2) «Отвечал Сатана Господу и сказал: разве даром богобоязнен Иов? Не Ты ли кругом оградил его, и дом его, и все, что у него? Дело рук его Ты благословил, и стада его распространяются по земле. Но простри руку Твою и коснись всего, что у него, — благословит ли он Тебя?»

Змей-Сатана в обоих случаях действует одинаково: подстрекает человека простереть руку против Господа, сорвать запретный плод, — и подстрекает Бога простереть руку на человека, испытать праведника. Бог милостив, любвеобилен, благословляет человека — но разве вполне искренен он в своей любви, разве не скрывает Он некую тайну, познанием которой человек может сделаться так же всемогущ, как Бог? Иов послушен, богобоязнен, праведен, но разве вполне искренен он в своей любви к Богу, разве не за мзду любит он Его и, если отнять эти дары, не проклянет ли он Бога?

Но Бог любит Адама, а Иов любит Бога, и эта правда в конце концов явлена, к посрамлению Сатаны. Иов говорит: «...неужели доброе мы будем принимать от Бога, а злого не будем принимать?» (2:10), — и тем самым *добро и зло вновь срастаются в древо жизни*, поскольку они равно принимаются, как исходящие от могущества Божия, от жизненной силы, которая в Нём. Когда же Иов всё-таки ропщет против Бога, вызывая Его на суд, то Бог являет ему все ветви на дереве жизни, как бы призывая вкушать с них и отвернуться от дерева добра-зла, с которого вкусил Адам. *Иов — это Адам, которого Бог закликает свершить обратный путь: от древа познания добра и зла к дереву жизни.*

Так через *два искушения* оказывается опозорен сатана и человек возвращается к Богу. Возвращается уже в полноте знания, но направленного не на раскол добра и зла, а на воссоединение, на прославление всех чудес творения. «И дал Господь Иову вдвое больше того, что он имел прежде» — и не только имущества, но и жизни. Обычный срок человека — семьдесят лет («дней лет наших — семьдесят лет», Пс. 89:10), а Иову даны сто сорок лет после разговора с Богом (а еще семьдесят восемь он прожил «до язвы»). Обычно человек доживает до внуков своих, т. е. второго поколения потомков, а Иов — до четвёртого («видел сыновей своих и сыновей сыновних до четвёртого рода», т. е. до праправнуков). Это «вдвое» даровано Иову за то, что он первую свою жизнь прожил достойно Господа и обрел должное познание, не укорачивающее, а продлевающее жизнь. Само познание должно быть таково, чтобы покончить с арифметикой поступков — воздаяний, преодолеть двойственность в цельности дерева жизни. Так Иов заново познает свое единство с миром в откровении Бога.

Эта *космопоэтическая* теология Книги Иова, славящая всеприсутствие Творца в творении, подхватывается в Псалмах Давида: «Хвалите Господа от земли, великие рыбы и все бездны, огонь и град, снег и туман, бурный ветер, исполняющий

слово Его, горы и все холмы, деревья плодоносные и все кедры, звери и всякий скот, пресмыкающиеся и птицы крылатые, цари земные и все народы, князья и все судьи земные» (Пс. 148, 7–13).

Бог Книги Иова — это «имморалист», чье восхваление жизни и презрение к ходячей нравственности предвосхищает Ницше. На пути к этому высшему *имморализму*, или, точнее, *трансморализму*, мы проходим две стадии: от безжизненного морализма — через живую мораль — к сверхморальному, к самому Дереву жизни. Морализм — это мораль, уничтожающая правду, красоту, трагизм жизни, подменяющая их догматами, рассудочными схемами, как у друзей Иова. Для самого Иова нравственные вопросы равнозначны жизни и смерти, оправданию или осуждению перед лицом Бога. Здесь уже намечается переход от морального к жизненному. Но полностью это преодоление морального совершается в речи Бога, который возвращает участников спора к поэзии космоса, к Эдему как цели миротворения, которая была искажена грехопадением человека, вкусившего плоды разделения добра и зла.

Значение Иова в том, что он стоит на середине пути от Адама к Иисусу, от падшего первочеловека к Спасителю человечества. Апостол Павел назвал Христа вторым Адамом, противопоставив Его первому Адаму: «Первый человек — из земли, перстный, второй человек — Господь с неба» (1 Кор. 15:47). Между ними стоит Иов — праведник, живущий в падшем мире и пытающийся восставить его из греха: пусть еще не для человечества, но для самого себя в предстоянии Богу. Иов предвосхищает Иисуса тем, что безвинно принимает на себя страдание. Его мучение, его проказа — это прообраз распятия Христа. Пройдя через это испытание твердым, непоколебленным в вере, он получает вторую жизнь — прообраз воскресения. Ему возвращаются дети, здоровье, долголетие, достаток. Более того, Бог наделяет Иова даром предстательствовать если не за

все человечество, то за его друзей: они приносят ему жертву за себя, и он молится о них, как впоследствии Иисус — за все человечество: «раб Мой Иов помолится за вас, ибо только лице его Я приму, дабы не отвергнуть вас за то, что вы говорили о Мне не так верно, как раб Мой Иов» (42:8). Конечно, Иов не Иисус, ему дано не воскреснуть, но лишь продлить свою жизнь, и он предстательствует не за весь падший род людской, но лишь за своих заблуждавшихся друзей. Но в том и состоит центральное значение этого образа, что в нем намечается поворот в судьбе человечества, возврат от дерева познания добра и зла к дереву жизни, хотя последнее целиком явит себя лишь в образе спасительного креста, на котором распят Иисус.

В этом величайшее значение Книги Иова как зеркально-симметрического отражения Книги Бытия. Оказывается, путь к Богу от человеческого мира, лежащего во зле и страдании, проходит через область, сотворенную Богом до человека, до и сверхнравственную, бытийную. Спасение — в дереве жизни, а не в добре, которое противостоит злу, подобно двум искривленным ветвям на одном губительном дереве.

ЖИЗНЬ

В Книге Иова Бог призывает человека вернуться к дереву жизни, но это вовсе не значит — занять место у его корней, затеряться среди других, ранее созданных тварей. В огромной панораме мироздания, развернутой Творцом, вообще не указано места человека — но именно к человеку он обращается как к собеседнику: не к объекту, а к адресату. Повторю: Бог не говорит *о* человеке, но говорит *с* человеком, так же как Иов хочет говорить не *о* Боге, но *с* Богом. Здесь главное — второе лицо, коммуникация, а не дескрипция.

Поэтому восхваление жизни как таковой и стремление вернуть человека в первозданную природу, этот руссоистский и ницшеанский извод витализма, нашедший поддержку в социал-дарвинизме, фашизме, учениях евразийства и пассионарности¹ — бесконечно далеки от библейского представления о человеке в его личном общении с Творцом. Основные опасности и катастрофы подстерегают человека с двух сторон: когда он удаляется от дерева жизни в сторону морализма, догматизма, механической рассудочности — и когда он бросается

¹ Имеются в виду Н. С. Трубецкой, П. Н. Савицкий, Л. Н. Гумилев, А. Г. Дугин и др.

в объятия дочеловеческой природы и заменяет разум инстинктом, предается «виталистическому буйству» (О. Мандельштам).

Соответственно в двух следующих разделах: «Жизнь» и «Разум» — речь пойдет о раздвоении ценностей, о ложном выборе, условно говоря, между «внеразумной жизнью» и «безжизненным разумом». Как отдаться жизни, не превращая ее в праздник хищного самоутверждения и взаимопоедания? И как возрастать в разуме, не впадая в рассудочность, не подменяя жизнь мышления идеологическими схемами? Казалось бы, простые вопросы, ясные ответы... Но, когда тебя подхватывает историческая волна и несет в «светлое будущее», к «окончательным решениям» и к «полной победе», даже самым утонченным умам, таким как Осип Мандельштам или Поль Валери (им посвящены большие главы в начале «Жизни» и «Разума»), трудно противопоставить себя времени и удержаться от падения в гигантский водоворот.

Биопэтика расчеловечения: хищные насекомые и лестница эволюции у О. Мандельштама

ОПРОКИНУТАЯ ЛЕСТНИЦА ЭВОЛЮЦИИ

Крупнейший энтомолог XX в., нобелевский лауреат Карл Фриш (1886–1982) писал о том, что далеко ещё не ясно, какой организм считать наиболее биологически совершенным — позвоночный или беспозвоночный. Человек со своей антропоцентрической точки зрения определил насекомым низкое положение в эволюционном ряду, ведущем к вершине — позвоночным, млекопитающим и самому человеку. Но может статься, всё наоборот: позвоночные — лишь ступенька к беспозвоночным, лишь эволюционный эксперимент, заведший в тупик. И не потому ли человек возник как культуросозидательное, инструментальное существо, что биологически позвоночные оказались хуже, чем беспозвоночные, приспособлены к земным условиям? Может быть, орудийная сила человека — признак слабости органического устройства всего класса позвоночных? Фриш показывает, что разнообразие и богатство насекомого царства во много раз превосходит всё прочее сотворенное природой: на сорок тысяч видов позвоночных приходится миллион видов насекомых. Это самый многочисленный класс живых существ, занимающий все возможные экологические ниши и обитающий повсеместно,

включая Антарктиду. Они поистине владеют землей и небом, проникают туда, куда неспособен проникнуть человек.

Этот биологический комментарий не должен восприниматься как интеллектуально чуждый Осипу Мандельштаму. Его ближайшим другом в 1930-е гг. был биолог и последователь Жана Батиста Ламарка Б. С. Кузин, которому поэт обязан своим погружением в мир органики и эволюции. «Я переставил шахматы с литературного поля на биологическое, чтобы игра шла честнее»¹. Точнее, для Мандельштама игра развернулась на обоих полях. Мандельштам был склонен постигать ход истории, особенно в катастрофические эпохи, как элемент эволюционного ряда, который сам понимается в духе биологического катастрофизма: «природа вся в разломах».

Социальные процессы, запущенные Первой мировой войной и русской революцией, оказались столь радикальны, что отразились в биологических аналогиях и метафорах у Мандельштама. Позвоночные как доминирующая группа животных и человек как венец эволюции начинают рассматриваться в новой перспективе уже не как триумфанты, но как жертвы гигантского катаклизма, перевернувшего всю иерархию ценностей. Революция воспринимается как *деволюция* — биологический процесс, обратный эволюции.

В элегическом «Веке» (1922) Мандельштам подводит итог жизни века-зверя, всем его гордым притязаниям — и поёт отходную раздавленному хищнику: веку сломан хребет. Кротким растениям ещё цвести и возрождаться, но из мира исчезают великолепная статья и ярость:

И ещё набухнут почки,
Брызнет зелени побег,
Но разбит твой позвоночник,

¹ Из письма О. Мандельштама Мариэтте Шагинян с просьбой способствовать освобождению Б. Кузина из тюрьмы (5 апр. 1933 г.). Цит. По: https://magazines.gorky.media/novyi_mi/2016/3/v—moskve-noyabr-1930-maj-1934-3.html

Мой прекрасный жалкий век!
И с бессмысленной улыбкой
Вспять глядишь, жесток и слаб,
Словно зверь, когда-то гибкий,
На следы своих же лап.

Лейтмотив всей анималистической темы «Века» — сломанный позвоночник. Кончилась эра позвоночных — гордых, грациозных. Начинается эпоха беспозвоночных хищников — насекомых. Мандельштам чутко уловил переход от эры индивидуумов к эре масс и запечатлел новые черты животной энергии и чувственности, близкие своему времени. Пожалуй, именно у Мандельштама насекомое становится сверхобразом русской поэзии, впервые анималистическая тема превращается в энтомологическую. Случайно ли?¹

В стихотворении «Ламарк» (1932) мы находим поразительно точное описание той опрокинутой эволюционной лестницы, о которой выше говорили как о предположении энтомолога.

Был старик, застенчивый как мальчик,
Неуклюжий, робкий патриарх...
Кто за честь природы фехтовальщик?
Ну, конечно, пламенный Ламарк.

¹ Эта статья написана в 1979 г., поэтому в ней отсутствуют ссылки на позднейший массив научного мандельштамоведения. В моем распоряжении были только издание О. Мандельштама в «Библиотеке поэта» (1973) и Собрание сочинений в трёх томах (Нью-Йорк, 1967–1971). С книгой Kiril Taranovsky, “Essays on Mandel’stam”, изданной в США в 1976 г. и заложившей основы изучения поэтики Мандельштама, я по условиям места и времени не был знаком, да в ней и не рассматривались интересные меня мотивы. Надеюсь, что, при всех своих недостатках, такой минимализм, разговор напрямую с поэтом, минуя последующие многослойные интерпретации, может иметь свою ценность, в том числе как свидетельство о восприятии 1920–1930-х в 1970-е, ранней советской эпохи — в позднюю.

Если всё живое лишь помарка
За короткий выморочный день,
На подвижной лестнице Ламарка
Я займу последнюю ступень.

«Короткий выморочный день» — очевидно, шестой день миротворения, день создания человека. Неужели всё живое — лишь пьедестал для утверждения человека, все иные существа — лишь помарка на пути к венцу творения?

Далее прослеживается мотив схождения цивилизации в до-духовное, животное и даже доживое состояние, когда природа превращается в преисподнюю для человека. Этот спуск по ступеням эволюции есть биологический аналог погружения в ад. В своём «Путешествии в Армению», в главе «Вокруг натуралистов», Мандельштам писал: «В обратном, нисходящем движении с Ламарком по лестнице живых существ есть величие Данта. Низшие формы органического бытия — ад для человека»¹. Эта картина обратной эволюции (т. е. деволуции) есть проекция той опрокинутой социальной лестницы, которая в результате революции перевела к перевороту: низы заняли место верхов.

К кольцецам спущусь и к усоногим,
Прошуршав средь ящериц и змей,
По упругим сходням, по излогам
Сокращусь, исчезну, как Протей.

Роговую мантию надену,
От горячей крови откажусь,
Обрасту присосками и в пену
Океана завитком вопьюсь.

¹ <http://mandelshtam.lit-info.ru/mandelshtam/proza/puteshestvie-v-armeniyu/vokrug-naturalistov.htm>

Мы прошли разряды насекомых
С наливными рюмочками глаз.
Он сказал: «Природа вся в разломах,
Зренья нет, — ты зришь в последний раз».

Он сказал: «Довольно полнозвучья,
Ты напрасно Моцарта любил,
Наступает глухота паучья,
Здесь провал сильнее наших сил...»

Таково мироощущение Мандельштама в 1930-е гг. По сути, поэт откликается на то же самое «восстание масс», которое было описано Ортегой-и-Гассетом в знаменитой одноименной книге (1930 г.). Конец аристократии родовой и духовной, конец индивидуализма и гуманизма. В социальных процессах переворачивания, перемешивания, нивелировки, характерных для тоталитарных режимов 1930-х гг., Мандельштам видит повод усомниться в привычном векторе природной эволюции. Может быть, вершина ее — вовсе не сверхчеловек, а сверхорганизованный муравейник?

ЗООСОЦИАЛИЗМ

Поэтическая интуиция Мандельштама подтверждает — с обратным знаком — те выводы о «передовой» социальной организации насекомых, которые делались некоторыми учеными начала XX века. В 1923 г. крупнейший швейцарский энтомолог и невропатолог Август Форель, известный также своей симпатией к социализму, опубликовал пятитомный труд «Общественный мир муравьев», где провозгласил муравейник своего рода социальным идеалом:

«...Социализм муравейника несравнимо выше в отношении к устройству всех наших государств, штатов, союзов и об-

ществ, в особенности поскольку дело касается единодушной общественной работы, единства действий и самопожертвования личности на благо общества. <...> ...Постепенно накапливаемые и приводимые в систему социальные инстинкты муравьев являются значительно более мудрыми, чем те, которыми обладает Homo sapiens. <...> Что же мы можем сделать, чтобы стать более похожими на муравьев, оставаясь в то же время людьми? Трагические события мировой войны и последовавшей затем, начиная с 1919 г., войны экономической наводят на глубокие размышления; они побуждают нас к изысканию возможного решения человеческого социального вопроса на основании строго поставленных научных рассуждений»¹.

Мог ли Мандельштам быть знаком с этой разновидностью зоосоциализма? Взгляды А. Фореля широко популяризировались еще в дореволюционной печати, а кроме того, ближайший друг Мандельштама Б. С. Кузин специализировался именно в энтомологии. Так или иначе на проповедь муравьиного социализма Мандельштам ясно ответил своим «Ламарком», подводя итог «биосоциальной» эволюции постреволюционного общества.

И от нас природа отступила
Так, как будто мы ей не нужны,
И продольный мозг она вложила,
Словно шпагу в тёмные ножны.

И подъёмный мост она забыла,
Опоздала опустить для тех,
У кого зеленая могила,
Красное дыханье, гибкий смех.

¹ <http://antclub.org/node/811>

Самое загадочное — последнее четверостишие. После того как человек спускается в ад примитивных форм жизни, в «провал сильнее всяких сил», природа уже навсегда отрезает его от возможности нового подъема, уже не опускает для него подъемного моста, ведущего вверх по эволюционной лестнице. Спуск по ступеням деволуции — окончательный, пути назад больше нет.

Именно биологическая эрудиция Мандельштама позволяет объяснить эти таинственные строки — реквием по позвоночным. «Красное дыханье»: лишь у позвоночных есть кровеносная система, и она исчезает по мере сошествия по биологической лестнице: «от горячей крови откажусь». «Продольный мозг»: продолговатый мозг, как часть головного, присущ только позвоночным. «Гибкий смех»: смех как орудие мысли, как реакция на нелепость и алогизм, несет в себе тот же образ фехтовальной гибкости, что и продолговатый мозг, ныне вложенный в ножны. «Зеленая могила»: это не только «трава забвенья», покрывающая человеческий прах, но и растительные формы жизни, до которых доходит деволуция, уже переступившая за границу животных царств. Зелень — это могила человечества в двойном смысле, как знак смерти индивидуальной и родовой, как итог трансформации из животного в растение.

Побеждает идея приспособления организма к среде — так называемый «социал-дарвинизм», практически благоприятствующий социальным насекомым. Гибнут высшие формы жизни, обладающие сердцем и мозгом. Недаром в том же «Веке»: «Кровь-строительница хлещет / Горлом из земных вещей». А в стихотворении «1 января 1924»: «Век. Известковый слой в крови больного сына / Твердеет». Потеря крови или ее известкование — симптом вырождения века, который обрастает «скорлупчатой» плотью насекомых. «О, глиняная жизнь! О, умиранье века!» Новые беспозвоночные — без крови, без смеха, без мысли — старательно обживают растительное цар-

ство, которое оказывается «зеленой могилой» для человека. Ему остается лишь «с известью в крови для племени чужого / Ночные травы собирать».

ЛИТЕРАТУРНО-ФИЛОСОФСКИЕ ПОДТЕКСТЫ XIX ВЕКА

Опрокинутая лестница эволюции у Мандельштама, ее социально-экзистенциальный смысл проясняется в контексте некоторых идей XIX в. Вспомним знаменитое письмо В. Белинского В. Боткину (1 марта 1841 г.), где наиболее ярко выразились его антигегельянские настроения и отказ от так называемого «примирения с действительностью»:

«Мне говорят: развивай все сокровища своего духа для свободного самонаслаждения духом, плачь, дабы утешиться, скорби, дабы возрадоваться, стремись к совершенству, лезь на верхнюю ступень лестницы развития, — а споткнешься — падай — чорт с тобою — таковский и был сукин сын... Благодарю покорно, Егор Федорыч [так Белинский обращается к Георгу Вильгельму Фридриху Гегелю. — М. Э.], кланяюсь вашему философскому колпаку; но, со всем подобающим вашему философскому филистерству уважением, честь имею донести вам, что если бы мне и удалось влезть на верхнюю ступень лестницы развития, — — я и там попросил бы вас отдать мне отчет во всех жертвах условий жизни и истории, во всех жертвах случайностей, суеверия, инквизиции, Филиппа II и пр. и пр.: иначе я с верхней ступени бросаюсь вниз головою. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братии по крови, — костей от костей моих и плоти от плоти моя. Говорят, что дисгармония есть условие гармонии: может быть, это очень выгодно и усладительно для меломанов, но уж, конечно, не для тех, которым суждено выразить свою участью идею дисгармонии»¹.

¹ <https://runivers.ru/philosophy/chronograph/394212/>

Итак, Белинский: «я с верхней ступени бросаюсь вниз головою...» Мандельштам: «я займу последнюю ступень». Белинский сам принимает решение, Мандельштам чувствует, что над ним это решение исполняется. Благодородный этический выбор единичного человека превращается в некий закон для всего человечества: уже не высший жертвует своей высотой во имя низших, а низшее объявляется тем совершенством, по отношению к которому высшее — лишь «помарка» эволюции, плод «вымороченного дня», мирового вырождения, каким якобы обернулся библейский день сотворения человека. Разница между философским рассуждением Белинского и поэтическим Мандельштама состоит в том, что в одном случае берётся историческая эволюция, в другом биологическая; но в этом смысле Мандельштам более радикален, предвидя как бы биологические последствия исторической доктрины, вернее, ощущая её биологическую подоплеку. Такова линия преемственности от Белинского к Мандельштаму, от одного из первых русских идеологов «четвёртого сословья», т. е. разночинской интеллигенции, к одному из последних его вассалов, принесших клятву этому сословию: «Ужели я предам позорному злословию... / Присягу чудную четвёртому сословию / И клятвы крупные до слёз?» («1 января 1924»).

Происходит с виду маленькая, а по сути, крупнейшая логическая подмена. Белинский просит дать «отчёт во всех жертвах условий жизни и истории», то есть обо всех, с кем жизнь поступила несправедливо. Но отсюда совсем недалеко до следующего утверждения: если у жизни есть жертвы, то не значит ли это, что сама жизнь есть помарка и должна быть принесена в жертву — своим жертвам? Если жизнь или история поступает несправедливо, не значит ли это, что она несправедлива сама по себе и давно пора опрокинуть всю эту лестницу неравенства и поступательной иерархии, вернувшись к всеуравнительному братству элементарных частиц, бактерий или

муравьев, к предельному низу, началу органического вещества? Не нужно никаких подъёмных мостов, ибо они ведут к неравенству. То, что у Белинского выступает как единичность — единичные жертвы истории и единичное самопожертвование самого автора, то в стихотворении Мандельштама уже выглядит как всеобщее жертвоприношение человечества в пользу низших ступеней эволюции, нисхождение в ад. У Белинского человек принимает решение, у Мандельштама сама природа переменяет решение:

...Позвоночных рвами окружила
И сейчас же отреклась от них.

*(Первоначальный вариант
заключительной строфы.)*

Хотя Белинский рассуждает в историческом ряде понятий, а Мандельштам — в биологическом, у них есть некое посредствующее и соединительное звено — музыкальное. Музыка есть предельный способ обобщения всех мировых процессов, как исторических, так и биологических. Белинский утверждает, что мнимая гармония исторического процесса строится из дисгармонических созвучий, которые усладительны лишь для меломанов, но не для тех, кто участью своей призван выразить дисгармонию. Отсюда напрашивается вывод — долой меломанов, гармония — ложь, она не стоит принесенных ей жертв. Отсюда один шаг до следующего вывода: гармония и меломанство, все моцарты человечества сами должны быть отданы на заклятие.

Он сказал: «Довольно полнозвучья,
Ты напрасно Моцарта любил,
Наступает глухота паучья,
Здесь провал сильнее наших сил».

«Природа вся в разломах» — дисгармония должна взять своё. Отказ от гармонии во имя жертв дисгармонии приводит к дисгармонии тотальной и всеобщей. Заметим, что и Ламарк, по мысли Мандельштама, чувствителен к «провалам», что не мешает ему выстраивать эволюционный ряд. Как писал сам Мандельштам в «Путешествии в Армении», в главе «Вокруг натуралистов», «Ламарк чувствует провалы между классами. Он слышит паузы и синкопы эволюционного ряда»¹. Тут, как у Белинского, «дисгармония есть условие гармонии», только в положительном, а не отрицательном смысле. Провалы суть паузы и синкопы, т. е. необходимые условия гармонического построения. В разрыве между биологическими классами, в их неравенстве, в провалах утверждают себя паузы и синкопы всемирной гармонии.

Итак, Белинский — в благородном и самоотверженном начале того пересмотра поступательно-идеалистической, гегелевской концепции мироздания, у конца которой стоит Мандельштам — свидетель того, как вся эта лестница была перевернута, вся система, выражаясь словами Энгельса, была «поставлена с головы на ноги»: материя утверждена как «базис», а идея и интеллигенция — как её искажённое следствие, «надстройка». Белинский бросается вниз из сочувствия к низшим классам, а столетие спустя низшие классы сбрасывают вышестоящих, опрокидывая всю лестницу. Вполне в духе предсказаний Достоевского в «Бесах»: «... Не надо высших способностей! Высшие способности всегда захватывали власть и были деспотами. ... Их изгоняют или казнят. Цицерону отрезывается язык, Копернику выкалывают глаза, Шекспир побивается камнями...» В этот ряд вполне встает мандельштамовское: «Ты напрасно Моцарта любил...»

¹ <http://mandelshtam.velchel.ru/index.php?cnt=8&sub=5>

Кроме «Бесов», улавливается связь этого мандельштамовского стихотворения с мотивами экзистенциального бунта у Достоевского, и в первую очередь со словами Ивана Карамазова, который почти буквально вторит Белинскому: «...от высшей гармонии совершенно отказываюсь. Не стоит она слезинки хотя бы одного только того замученного ребёнка...» Стоит отметить, что у Достоевского эта идея тоже достигает космического размаха, и если не биологизируется, то «геологизируется». Иван Карамазов выступает у Достоевского как автор не только поэмы о Великом Инквизиторе, но и другой, о которой ему напоминает черт: «Ну, а „Геологический-то переворот“? Помнишь? Вот это так уж поэмка!»

Геологический переворот, как он мыслится Иваном, — это тоже опрокидывание всей лестницы эволюции — революция планетарного масштаба: «разрушить все и начать с антропофагии». Иными словами, начать нужно с истребления человека как высшей формы жизни. Правда, Иван считает, что целесообразнее начать геологический переворот с истребления чего-то еще более высокого: «...Надо всего только разрушить в человечестве идею о Боге, вот с чего надо приняться за дело! С этого, с этого надобно начинать...! Раз человечество отречется поголовно от Бога (а я верю, что этот период — параллель геологическим периодам — совершится), то само собою, без антропофагии, падет все прежнее мировоззрение и, главное, вся прежняя нравственность...»¹

«Новая этика» у Достоевского — это не только геологический, но и биологический переворот: от человека к насекомым.

¹ Разумеется, не Достоевский изобрел эту аналогию. Гораздо раньше она прозвучала в одной из любимых им книг — «С того берега» А. Герцена (1847–1851): «Или вы не видите новых варваров, идущих разрушать? — Они готовы, они, как лава, тяжело шевелятся под землю, внутри гор. Когда настанет их час — Геркуланум и Помпея исчезнут, хорошее и дурное, правый и виноватый погибнут рядом. Это будет не суд, не расправа, а катаклизм, переворот...» http://az.lib.ru/g/gercen_a_i/text_0430.shtml 226

В этом плане художественная энтомология Достоевского предшествует Мандельштамовой и, вероятно, прямо вдохновляет ее. То, как человек в своем падении проходит «разряды насекомых», а затем для него наступает «глухота паучья», подкрепляется всей топикой распада и деградации личности у героев Достоевского. Пауки и паукообразные — тарантул, скорпион — воплощают темную, злую силу природы, бессмысленно истребляющую человека и все человеческое. В «Идиоте», в исповеди Ипполита, передается впечатление от картины Ганса Гольбейна Младшего «Мёртвый Христос в гробу». При взгляде на эту картину природа воспринимается как «глухое, темное и немое существо. Я помню, что кто-то будто бы повел меня за руку, со свечкой в руках, показал мне какого-то огромного и отвратительного тарантула и стал уверять меня, что это то самое темное, глухое и всесильное существо». Не отсюда ли «глухота паучья» у Мандельштама?

Пауководение Достоевского охватывает широчайший пласт его inferнальных образов. Достаточно вспомнить вечность по Свидригайлову: баню, т. е., по идее, чистилище, место омоновения, — но закоптелую и по углам засиженную пауками. Раскольников сравнивает себя с пауком; душа паука в «подростке» Аркадии Долгоруком; за «крошечным красненьким паучком» внимательно следит Ставрогин в тот момент, когда вешается соблазненная им Матреша; и «огромным злым пауком в человеческий рост» представляется Лизе совместная жизнь со Ставрогиным... Мухи, клопы, муравьи, тараканы, скорпионы, вообще смрадные и сладострастные насекомые плотно населяют мир Достоевского, точнее, адское дно этого мира.

Столь далёкое отступление предпринято для того, чтобы показать тот фон, ту философско-этическую традицию, внутри которой может быть надлежащим образом воспринято стихотворение Мандельштама, тесно связанное с русской исторической мыслью, как реплика в диалоге с нею. Стихо-

творение «Ламарк» может служить введением в нашу тему: насекомые у Мандельштама как высший биологический класс на перевёрнутой эволюционной лестнице.

АНИМАЛИЗМ И ПОЭТИКА ХИЩНОСТИ

Русская поэзия сравнительно небогата анималистическими сюжетами. В её образном строе флора, безусловно, преобладает над фауной. Русскому поэтическому воображению ближе незлобивый покой растения, чем хищная воля животного. Блейковский «Тигр», бодлеровский «Танец змей» звучат экзотически для русского уха. В отличие от Англии и Франции, Россия не владела заморскими колониями, и тропическая экзотика была ей чужда. Русский национальный тотем — медведь — животное медленное, степенное, неповоротливое (таков его фольклорный и литературный характер): в нём телесная масса преобладает над волевым импульсом. Медведь чем-то даже похож на растение: на зиму залегает в берлогу и погружается в подземную спячку, подобно растительным силам природы; весной же, как зерно, востребованное от тепла, восстаёт из-под земли. Единственный настоящий хищник в народном кругозоре — это волк, но он, оставшись аллегорией в баснях, не стал достоянием поэтической традиции. Его хищность лишена грации, эстетического благородства. Тигр, лев, змея, пантера, даже кошка — мягки и эластичны в своих движениях, сила в них сопряжена с умением затаиваться, владеть собой, вступать в игру с жертвой. Волк же производит жалкое впечатление, ибо он постоянно голоден, и сила в нём осуществляется прямолинейно, с торопливой, утилитарной жадностью. Это хищник северных лесов, где мало поживы и не остаётся сил на грацию, на упоение своей властительной мощью. «...С своей волчихою голодной / Выходит на дорогу волк» («Евгений Онегин»). Это

хищник бедный, тощий, затравленный, ничуть не гордый, а напротив, униженный, вороватый¹.

На рубеже XIX–XX вв. в поэзии, как и в других областях культуры, начинается активный пересмотр традиционных представлений о человеке и его месте в природе. «Кризис гуманизма», о котором писал Блок, углубляет значение анималистических мотивов и качественно обновляет их, акцентируя те первозданные начала, которые не вмещаются в рамки человеческой «целесообразности». Эмблемой нового положения вещей может служить не всадник, аристократически гарцующий на коне, и не погонщик, понукающий усталую лошадь, а седок, сброшенный наземь буйным животным, — образ одной статьи А. Блока «Народ и интеллигенция» (1908), где переосмысливается образ гоголевской России-тройки: «Что, если тройка, вокруг которой „гремит и становится ветром разорванный воздух“, — *летит прямо на нас?* Бросаясь к народу, мы бросаемся прямо под ноги бешеной тройке, на верную гибель. <...> Можно уже представить себе, как бывает в страшных снах и кошмарах, что тьма происходит оттого, что над нами повисла косматая грудь коренника и готовы опуститься тяжелые копыта»².

Самая заметная черта нового анимализма — вытеснение образов домашних животных дикими, и притом экзотическими. В 1894 г. в стихотворении В. Брюсова «Предчувствие» появляются в «палящем зное Явы» ящеры и удавы, а в 1895 г. в стихотворении «Опять сон» — лев, гиппопотам, зебра. Любимые животные К. Бальмонта — «быстрый, сладострастный, / Как бы из стали, меткий леопард» и пантера — «как страшный сфинкс в пустыне голубой» («Мои звери»). Не случайно, что

¹ Подробнее о русском поэтическом анимализме см. главу «Мир животных и самосознание человека», в кн. *Эпштейн М. Н.* «„Природа, мир, тайник вселенной...“. Система пейзажных образов в русской поэзии». М.: Высшая школа, 1990. С. 87–124.

² http://dugward.ru/library/blok/blok_narod_i_intell.html

в поэзии начала XX в. широкое распространение получает само слово «зверь», ранее употреблявшееся редко и неприменимое к домашним животным. «Звериное» — это как бы наименее освоенное в животном, его принадлежность к «чистой», неподвластной, неприрученной природе. Пантера в изображении И. Бунина исполнена «царственного презрения» к человеку, ее «брезгливый взгляд... мерцает то угрозой, / То роковой и неотступной грезой» («Пантера»). То же прельщает в ней Бальмонта: «взор ее — волшебная свеча» («Пантера»); это существо не от мира сего «в себя, в свой жаркий сон она глядится» (И. Бунин) или «глядит перед собой / В какую-то внежизненную сферу» (К. Бальмонт). В животных привлекает таинственность, непостижимость, отчужденность от человеческого мира; географическая экзотика тут служит раскрытию иноприродности самой звериной души. Живописность леопарда выходит за рамки правдоподобия: «он весь — как гений вымысла прекрасный»; дух его возвышается над всем человеческим. Тот же Бальмонт называет леопарда: «отец легенд, зверь-бог, колдун и бард». В поэзию проникают мотивы древнего зооцентризма, почитания и обожествления зверя; конечно, они носят в основном книжный характер, но функция их достаточно выразительна: обнаружить бессилие человека пред ликом страшных, непознанных сил природы. Сама судьба приобретает облик зверя, подчас и не существующего в природе, того «золотого, шестикрылого, молчащего», который зорко следит за укротителем на арене цирка. Стихотворение Н. Гумилева «Укротитель зверей» (1911) — своего рода притча о человеческом роде, которому суждена смерть укротителя всей природы, «заученно-смелой походкой» идущего на арену цивилизации, к зверям, покорно ждущим за решеткой, — пока один из них, «незримый для публики», не перегрызет ему колени.

Не только чуждое, неподвластное человеку проникает в поэтические образы животных, но и качественно обновленная, бестиализированная животность проникает в образ самого человека. Хищное отмечается в жестах и мимике, раскрывается в глубине характера. «Художник с гибким телом леопарда, / А в мудрости — лукавая змея» — портрет Леонардо да Винчи у Бальмонта. У Блока звериное выступает в отношениях влюбленных: «Подойди. Подползи. Я ударю — / И, как кошка, ощерись ты...» («Черная кровь»). Не случайно Вл. Соловьев свою пародию на творчество символистов строит как последовательное сгущение анималистических образов в характеристике лирического героя и его переживаний:

Но не дразни гиену подозренья,
Мышей тоски!
Не то смотри, как леопарды мщенья
Острят клыки!

*(«На небесах горят
паникадила...», 1895)*

Здесь отмечена важная особенность поэзии начала XX столетия (в противоположность XIX) — не гуманизация образа животных, в которых человек осваивает и подчиняет себе окружающий мир, а «анимализация» образа человека, который все более обнаруживает в себе «наследье роковое» — темноту жизненных влечений, лежащих ниже области разума. «Мы — плененные звери, / Голосим, как умеем. / Глухо заперты двери, / Мы открыть их не смеем», — эти широко известные стихи Ф. Сологуба говорят о самоощущении человека, которому тесна собственная человечность, ставшая «пленом» каких-то более подлинных, первичных сущностей.

СТРЕКОЗЫ СМЕРТИ И АПОКАЛИПСИС

Мандельштам почувствовал природу нового хищничества глубже, чем Бальмонт или Гумилёв. Побеждает роевой строй общественных насекомых; старый приоритет крупных хищников, «сильных личностей» приходит в упадок. Происходит слом традиции: если символика библейская, античная, средневековая пестрит изображениями львов, тигров, орлов и т. д., то геральдическим знаком современности становится оса или стрекоза. Оса — тигрица, стрекоза — пантера современности, уменьшенная тысячекратно в размерах, но миллионнократно выросшая в количестве. Вместо нескольких гениев, прежде управлявших человечеством, к кормилу власти приходят миллионы «средних» людей, растёт «роль масс» в истории. То, что в биологическом плане, по К. Фришу, составляет приоритет насекомых, в плане социальном описано у Ортеги-и-Гассета в «Восстании масс», в плане мистически-музыкальном у Блока в «Крушении гуманизма».

Знаменательно, что *биотрансформация человека прослеживается* у Мандельштама, в отличие от Достоевского, в образе не паукообразных, а крылатых насекомых. Пауки — хтонические существа, образ капиталистической ментальности — жадности, присвоения, удушения: они плетут паутину для своих жертв, высасывают из них кровь. К тому же пауки — индивидуалисты, по большей части ведут одиночный образ жизни. Новая, империалистическая хищность XX в. олицетворяется социальными насекомыми, роящимися в воздухе. Их крылатость, «самолетность» — отражение новейших технических сдвигов, переносящих войну и агрессию в стихию воздуха. Одновременно это и возвращение к древней апокалиптической традиции: катастрофа приходит с неба или приносится ветром, в виде полчищ саранчи (как в одной из казней египетских).

Самые характерные насекомые у Мандельштама — изящные, легкокрылые бабочки и мотыльки, безмятежно порхавшие по русской поэзии XIX в., но тяжело вооружённые стрекозы и осы. О хищности насекомых мы имеем слабое представление — они редко угрожают непосредственно нашей жизни. Но в пропорции к собственному телу, в масштабах обитаемого ими мира их хищничество многократно превосходит прославленные амбиции льва или тигра. Карл Линней остроумно заметил, что три мухи съедят труп лошади едва ли не быстрее, чем лев. Пока лев будет разжевывать свою добычу, мухи успеют размножиться и дать такое количество личинок, что они завершат поедание лошади, пока лев будет проглатывать очередной кусок. Это, пожалуй, некоторое преувеличение, но вот перед нами милая, лёгкая стрекоза, описанная И. А. Крыловым в духе традиционного анимализма как воплощённая беспечность. На самом деле, за полчаса стрекоза, «идеальная убийца», как ее иногда называют, пожирает добычу, превышающую её собственный вес, — никакой лев не сравнится с нею. Мандельштам мог этого не знать — но смертоносную живучесть стрекоз почувствовал, как никто.

Двузначность образа стрекозы, в которой, как во всяком хищнике, высочайшая степень жизненности сочетается с символикой смерти, развёртывается у Мандельштама хронологически. В самом раннем стихотворении на эту тему «Медлительнее снежный улей...» (1910) образ стрекоз служит для изображения извивов и отблесков ткани, «опьянённой собой», «изнеженной лаской света». Стрекозы здесь противопоставляются «ледяным алмазам» зимы и символизируют кипучесть летней жизни. Если мороз — это вечность, то стрекозы — само время, его быстрота; «быстроживущие, синеглазые». «Быстроживущие» — это ритм лета, «синеглазые» — его колорит, и во всей повадке стрекоз есть какая-то усиленная подвижность

и яркость, они живут на максимуме жизненной энергии, торопливо, взхлёб, в «трепетании».

В следующем, 1911 г. Мандельштам написал стихотворение, почти целиком посвящённое стрекозам. Видимо, оно художественно не удовлетворило автора, и по этой причине не было напечатано им при жизни, — но для нашей темы оно важно уже наметившимся мрачным колоритом в обрисовке стрекоз.

Стрекозы быстрыми кругами
Тревожат черный блеск пруда,
И вздрагивает, тростниками
Чуть окаймленная, вода.

То — пряжу за собою тянут
И словно паутину ткут,
То — распластавшись — в омут канут —
И волны траур свой сомкнут...

Здесь у стрекоз уже знакомый нам эпитет «быстрые» — но эта характерная их примета вызывает ощущение не праздничное (лето, ласка, опьянённость), а скорее похоронное (черный блеск пруда, траур волн). Мотив «трепетания» наполняется тревогой и переосмысляется как «дрожь» («стрекозы... тревожат», «вздрагивает... вода»). Хищническое начало подчеркивается сравнением с пауком: «и словно паутину ткут». Вместо «бирюзового» и «синего» господствует чёрный цвет, настраивающий на загробный, меланхолический лад.

В дореволюционной лирике Мандельштама намечаются отдельные элементы новой символики: «быстрота», «живучесть», «синева», «мрак», «траур», — но складываются они в одно целое только в послереволюционную эпоху. На первом месте здесь стоит стихотворение «Ветер нам утешенье принёс...» (1922), где развёрнута картина конца времён.

Ветер нам утешенье принес,
И в лазури почуяли мы
Ассирийские крылья стрекоз,
Переборы коленчатой тьмы.

И военной грозой потемнел
Нижний слой помраченных небес,
Шестируких летающих тел
Слюдяной перепончатый лес.

Есть в лазури слепой уголок,
И в блаженные полдни всегда,
Как сгустившейся ночи намек,
Роковая трепещет звезда.

И, с трудом пробиваясь вперед,
В чешуе искалеченных крыл
Под высокую руку берет
Побежденную твердь Азраил.

Это стихотворение соотносится с «Откровением Иоанна Богослова», главой 9, где повествуется о нашествии саранчи. Вострубил пятый Ангел — и с неба падает звезда («роковая трепещет звезда» — у Мандельштама), отворяющая «кладезь бездны», откуда выходит дым, помрачающий солнце и воздух («и военной грозой потемнел нижний слой помрачѐнных небес»). Далее из дыма на землю выходит саранча, «и дана была ей власть, какую имеют земные скорпионы». Образ насекомого воинства — один из самых страшных в Апокалипсисе, ибо здесь мельчайшие земные твари обретают величайшую власть над землёй и небом, и уже в этом сказывается полный переворот всего мироустройства: если насекомые берут власть над миром, значит миру пришёл конец. Мандельштам усложняет библейский образ: не саранча и не скорпионы — традиционные символы прожорливости и ядовитости — воплоща-

ют военную угрозу, но легкокрылые, прозрачные стрекозы, знакомые нам с детства.

Чем обыденнее и невиннее страшное, тем оно страшнее. Мандельштам не отступает от «портретной» точности в изображении стрекоз, но каждая деталь дана в геометрическом и историческом отстранении. В них проступает символика древних, мертвых цивилизаций, оживающих сейчас, чтобы поработить смерти человечество. «В жилах нашего столетия течёт тяжёлая кровь чрезвычайно отдалённых монументальных культур, быть может, египетской и ассирийской...» — писал Мандельштам в том же самом 1922 г. в статье «Девятнадцатый век», вставляя в нее автоцитату — первую строфу того же стихотворения об ассирийских крыльях стрекоз¹. «Наше столетие начинается под знаком величественной нетерпимости...» Мандельштам прекрасно понимал, что именно объединяет его современников и соотечественников с «отдалёнными культурами»: монументальность пирамид, воздвигаемых на костях мириад рабов. Пирамиды и мириады — не об этом ли писал и Блок в статье «Крушение гуманизма» (массы грядущих гуннов), да и вообще — не об этом ли твердит историософская мысль первой половины XX в.: Шпенглер, Ортега-и-Гассет, Розанов, Бердяев?

Совсем не случайно, что хищные насекомые упоминаются у Мандельштама, как правило, во множественном числе («стрекозы», «осы»; за исключением навеянного XIX в. «Дайте Тютчеву стрекозу...»). Это суставы единого тела, прожорливая и ядовитая толпа, век «восставших масс» и «сокрушенного гуманизма». Поэтому из всех образов Апокалипсиса Мандельштаму ближе всего этот, «насекомый», хотя для Иоанна Богослова он не является ведущим; напротив, в этой книге, насы-

¹ <http://mandelshtam.lit—info.ru/mandelshtam/public/devyatnadcatyj—vek.htm>

щенной анималистическими образами, преобладают звери крупные и сильные (львы, змеи) во главе с самым крупным и сильным — Зверем как таковым, Зверем из бездны — Антихристом. Апокалипсис не просто анималистическая книга: здесь образ зверя возводится в степень абсолютную и мистическую, как средоточие мирового зла. Мандельштам выбирает самый мелкий и обиденный разряд видимых тварей: насекомые — как бы атомы живого, и, если страх и нашествие от них, значит, смерть приходит из глубин жизни. Точно так же мрак в небесах страшнее, если образован наслоением слюдяных стрекозиных крыл. Сколько их, этих прозрачайших крылышек, если от них — «переборы коленчатой тьмы» в полуденном небе?

Почему крылья стрекоз — «ассирийские»? «По виду своему саранча была подобна коням, приготовленным на войну... на ней были брони, как бы брони железные, а шум от крыльев ея, как стук от колесниц, когда множество коней бежит на войну; у ней были хвосты, как у скорпионов, и в хвостах ее были жала...» (9:6–10). Ассирия — это ряды набегающих друг на друга колесниц. Именно в Ассирии лошадь, до того мирное, пахотное животное, впервые стала орудием воинства; да и вообще эта страна была образцом милитаризованной державы, которая своими набегами истребляла все племена вокруг. Если Египет или Вавилон, при всей жестокости их нравов, — всё-таки государства цивилизованные, утончённые, культуросозидательные, то Ассирия, какой она воспринимается из дали веков, — губительница и разорительница, ничего не знавшая, кроме безудержного, насильственного насыщения своей хищи.

Но помимо этого общего смысла есть ещё изобразительное подобие, делающее стрекозу «ассирийкой»: остроконечные шлемы ассирийских воинов, восседавших меж кругами вращающихся колёс, — тонкое и острое тело стрекозы в колёсах машущих крыльев. Угадывается дух Ассирии и в словах: «пере-

боры», «коленчатый», «шестирукий», «перепончатый». Тут всё дело в обилии членов, суставов, благодаря чему создаётся впечатление не отдельных существ, но слитной массы коллективного тела. Силуэт встаёт за силуэтом — будто растягивается гармошка. «Переборы коленчатой тьмы» — лучше и не скажешь про эту складчатость калейдоскопически размноженного воинства¹. Но из всех тварей именно насекомые в наибольшей степени складчаты, фрактальны: так, тело стрекозы состоит из десяти идентичных сегментов, а фасеточные глаза — из 30 тысяч крошечных глазков. Собственное само слово «насекомое» (калька латинского “insectum”) означает «насеченное» — существо со множеством мелких насечек.

В заключительном четверостишии усиливается собирательный момент в изображении стрекоз, которые оказываются члениками единого существа — ангела смерти.

И, с трудом пробиваясь вперед,
В чешуе искалеченных крыл,
Под высокую руку берёт
Побеждённую твердь Азраил.

«Чешуя крыл» — крыльев столь много, что они, словно чешуйки, покрывают тело Азраила, ангела бездны, который также часто изображался со множеством глаз. Стрекозы обра-

¹ Мандельштам писал об «ассирийстве» своей эпохи почти одновременно с Е. Замятиным в его романе «Мы» (1920). В «Записи 22-й» Д-503 с воодушевлением сообщает, что «заключен в стройные, бесконечные, ассирийские ряды» граждан Единого Государства. В той же записи этот эпитет мотивируется изобразительным сходством: «Мы шли так, как всегда, то есть так, как изображены воины на ассирийских памятниках: тысяча голов — две слитных, интегральных ноги, две интегральных, в размахе, руки». Трудно сказать, мог ли Мандельштам быть знакомым с романом Замятина (опубликованным впервые в 1924 г. в США). Скорее, эта общая, достаточно прозрачная историческая аналогия независимо родилась в сознании двух писателей.

зуют шелестящую, слюдяную, многоочитую плоть ангела смерти.

Помимо Апокалипсиса, можно указать ещё один библейский источник Мандельштамовой образности — «Книгу Иезекииля». «Ветер нам утешенье принёс» — так начинается и видение пророка: «И я видел: и вот бурный ветер шел от севера». (1:4) В этом ветре видны подобию животных, у которых по четыре крыла, «и руки человеческие были под крыльями их». Не отсюда ли «шестирукие летающие тела» у Мандельштама? В русской традиции, начиная от Пушкина, стало принято изображать серафимов с шестью крыльями: «и шестикрылый серафим на перепутье мне явился». «Шестирукие летающие тела» у Мандельштама — тоже ангелы, только посланцы сатаны, Азраила, ангелы восставшие, помрачающие небо «военной грозой». Таково поэтическое переосмысление «стрекоз» — как восставших, тёмных ангелов, которые своими суставами образуют «переборы коленчатой тьмы».

В двух стихотворениях памяти Андрея Белого (1934) стрекозы появляются у Мандельштама в последний раз: тема завершена и исчерпана превращением в свою противоположность. «Быстроживущие» стрекозы превратились в «стрекоз смерти»:

О, Боже, как жирны и синеглазы
Стрекозы смерти — как лазурь черна!

Эпитет «синеглазый» здесь прямо соотносится с первым стихотворением о стрекозах «быстроживущих, синеглазых» — конец смыкается с началом, но лишь для того, чтобы подчеркнуть различие. Так же, как быстрожителство стрекоз переходит в смерть, так и лазурь — цвет их глаз и неба, в котором они выются, — оказывается черна. «Жирный» и «черный» — обычные эпитеты земли, в которую кладут мертвецов;

жирные стрекозы, вьющиеся в черной лазури, это как бы могильные черви, выползающие из сырой земли. «Чёрная лазурь» означает, что небо и земля как бы поменялись местами, но тогда и стрекозы, эти гибкие, извивчивые жильцы неба, превратились в червей, сосущих прах мертвецов. Мир для мертвеца переворачивается, и Мандельштам заставляет остро ощутить этот переход: не мертвец уходит под землю, но как бы земля восходит и поглощает собою небо¹. Лазурь становится чёрной, а стрекозы — жирными, как черви.

Как садятся стрекозы, не чуя воды, в камыши,
Налетели на мёртвого жирные карандаши.

Карандаши похоронных рисовальщиков питаются смертью, как стрекозы — подводной живностью, и они так же хищны и жирны, напивавшись мёртвым, и так же не чувствуют того, на что налетают, как осы не чувствуют воды. Карандаши — «жирные», словно отъевшиеся падалью, и «стрекозы смерти», т. е. черви, тоже «жирны», поскольку питаются мертвечиной. Так через два сравнения, переходящих из одного стихотворения в другое, карандаши уравниваются с червями: рисуя мёртвого, они поглощают его, жиреют за его счёт, отягощаются его памятью.

Здесь, конечно, не может хотя бы мимолетно не вспомниться стихотворение Мандельштама «Мы живем, под собою не чуя страны...» (1933), где «кремлевский горец», вопреки «высокому» наименованию, предстает как обитатель хтонического низа — червеобразный и тараканообразный: «Его толстые пальцы, как черви, жирны, / А слова, как пудовые гири, верны, / Тараканьи смеются усища...» Сталин находится

¹ Здесь стоит вспомнить мандельштамовскую формулу революции: «Мы будем помнить и в летейской стуже, / Что десяти небес нам стоила земля» («Сумерки свободы», 1918). Упрощая: покупаем землю (реальность) за цену десяти небес (идеалов).

уже в самой глубине того провала, куда опрокинута лестница эволюции.

У стрекоз есть удивительное свойство: они движутся зигзагами, как бы мгновенными проколами пространства, и возникают в неожиданной точке, словно переносясь туда в невидимом измерении. В образе Андрея Белого Мандельштам отмечает причудливую зигзагообразность движений — это выражалось и в жестах его, и в манере путанно, вскидисто жить и творить, в его речах, «запутанных, как честные зигзаги у конькобежца в пламень голубой». Конькобежец — самая близкая человеческая аналогия полёту стрекозы. Эти зигзаги образуют ритм и узор прозы Белого, разрубленной на короткие периоды, разделённые тире, двоеточиями и точками с запятой; этими знаками пестрят его книги; других знаки почти не заметны¹. Но это и есть мгновенное исчезновение фразы в одной точке и появление в совсем другой; словно стрекоза летает — выныривает и исчезает, оставляя лишь знаки обрывов.

Закономерно, что развитие стрекозиной и конькобежной темы ведёт к обобщению мистического опыта Белого, его сопричастности мирам иным, всей этой серафической потусторонности, которая определила его как художника.

Ему пространств инакомерных норы,
Их близких, их союзных голоса,
Их внутренних ристалищные споры
Представились в полвека, в полчаса.

Полвека как полчаса — это и есть стяжение времени, достигнутое проколом пространства. Так что не случайно смерть

¹ Например, в начале романа «Петербург»: «И Русская Империя заключает: во-первых — великую, малую, белую и червонную Русь; во-вторых — грузинское, польское, казанское и астраханское царство; в-третьих, она заключает... Но — прочая, прочая, прочая».

Андрея Белого является в облике стрекозы, олицетворяя всю спазматическую диалектику его жизни и вбирая множество иных, неподвластных взгляду измерений, по которым и совершались эти изумляющие нас быстротой и вневременностью ходы. Ведь смерть — последний нырок в «инакомерную нору».

Ещё одно свойство стрекоз, мотивирующее их смертную семантику, — способность застывать в одной точке и подолгу висеть неподвижно, выступая из сферы земного притяжения. Это как бы инкрустация потустороннего мира в наш, некий «вечный покой», вдруг проникший в ход времени и остановивший его на одном миге. Мандельштам передаёт эту потусторонность стрекозы удивительно точно: «Как садятся стрекозы, не чуя воды, в камыши...» Впоследствии эту мистику «воздухостояния» стрекоз еще более графично передал Андрей Вознесенский:

Когда отчетливо и грубо
стрекозы посреди полей
стоят, как черные шурупы
стеклянных, замерших дверей...

(«Молитва», 1970)

Неподвижное стояние посреди полей придает жуткий оттенок неправдоподобия, иномирности стрекозе: она висит в воздухе, посторонняя всему, не чувствует воды — внеположная всем стихиям. Это насекомое столь живучее и столь смертельное одновременно, потому что для него нет ясных границ между тем и другим

ОСЫ И ЗЕМНАЯ ОСЬ

Осы — ещё один образ хищности у Мандельштама. Поразительно, что само слово «осы» встречается у него только четырежды, в трёх стихотворениях, причём в двух из них — эпизо-

дично, на правах детали. И тем не менее яркость видения у Мандельштама столь ослепительна, что уже нельзя представить себе ос иными, чем «узкими», «могучими», «хитрыми», а главное — «сосущими».

Острота — вот общее свойство ос и стрекоз, запечатлённое в их словесном составе. Этимологический словарь предполагает, что праславянское (*v*)*orsa* (ср. англ. *wasp*) изменилось в «оса» под влиянием слова «острый»; значит, острота осы есть факт общенародного и общезыкового сознания. Что касается «стрекозы», то «острота» разлита по всему её словесному телу: *остр* — *стр* — *оз* — все звуки, входящие в корень «остр», есть и в «стрекоза». Острота — суть хищничества. У больших хищников (львов, тигров) острые клыки и когти; у мелких само тело острое, как коготь или клык. Осы и стрекозы у Мандельштама — это как бы острия орудий, направленных во все концы пространства, снаряды воздушной войны. Но в ряду этих остротелых тварей между стрекозами и осаами есть существенная разница. Стрекозы кусают, осы жалят и сосут, т. е. могут вонзаться в предмет, вытягивать из него сладость и вливать яд. Сосать — значит целовать, нежничать, чувственно впиваться, но одновременно — и высасывать, истощать, губить. В стихотворении «Сестры — тяжесть и нежность...» (1920) этот двойственный подтекст предполагается самой темой: тяжесть притягивает, влечёт к себе, вызывает порывы нежности. «Медуницы и осы тяжёлую розу сосут». В стихотворении «Вооружённый зреньем узких ос...» (1937) Мандельштам находит третий член трёхкомпонентного образа: *осы* — *сосут* — *ось*. Хотя по происхождению эти слова вряд ли имеют что-то общее, в поэтическом контексте они воспринимаются как производные от семантики остроты: острота, входящая в остроту.

Вооруженный зреньем узких ос,
Сосущих ось земную, ось земную,

Я чую все, с чем свидеться пришлось,
И вспоминаю наизусть и все...

«Земная ось», которую сосут осы, — это сладкая сердцевина жизни, то, вокруг чего вращается мироздание. В 1937 г. в образе хищности у Мандельштама наблюдается перелом — она оправдывается как необходимая и глубинная суть бытия. Искусство впивания и упоения вводит нас в сочные недра бытия, где упраздняется само искусство и наступает эра обострённого чувства жизни.

И не рисую я, и не пою,
И не вожу смычком черноголосым:
Я только в жизнь впиваюсь и люблю
Завидовать могучим, хитрым осам.

Ухищрения искусства рушатся перед могучей хитростью жизни, олицетворяемой её питомцами-осами.

«Вооружённый зреньем узких ос» — первая строка уже задаёт представление об узкоглазой «расе» насекомых. Осы желты и узки, и поскольку рядом с их узостью упоминается их зреньё, то, совпадая, эти признаки создают некий «азиатский» профиль ос, побуждая вспомнить и «Панмонголизм» Вл. Соловьева (1894), и «Скифов» А. Блока (1918)¹. Кроме того, их зреньё — хищное, наступательное, орудийное — им можно «вооружиться». Далее: «И не вожу смычком черноголосым» —

¹ Метафорика насекомого царства вполне наглядна в соловьевском видении нашествия на Русь азиатских племен. «Готовит новые удары / Рой пробудившихся племен». «Как саранча, неисчислимы / И ненасытны, как она...» Крупный хищник, олицетворяемый орлом, сокрушен мириадами мелких. «О Русь! забудь былую славу: / Орел двуглавый сокрушен, / И желтым детям на забаву / Даны клочки твоих знамен» («Панмонголизм»). Отметим также переключку эпитетов глаз/зрения у Мандельштама с Блоком: «Вооружённый зреньем узких ос» — «Мы поглядим, как смертный бой кипит, / Своими узкими глазами».

определение «черноголосый» тут возникает вне темы стихотворения и кажется странным. Но у Мандельштама все тексты связаны почти столь же прочными ассоциативными связями, как и слова внутри текста, — это как бы мегатекст объемом в целое авторское сознание. Вот заключительные строки «Стансов» (1935):

Как «Слово о полку», струна моя туга,
И в голосе моём после удушья
Звучит земля — последнее оружие —
Сухая влажность чернозёмных га!

Мандельштам в середине 1930-х гг. надеется не то, что «исправиться», но обрести общую почву со временем — «жить, дыша и большевея». Из поэта культуры он хотел бы стать поэтом природы — в народном, крестьянском её понимании: поэтом земли, точнее, исконно русского черноземья. Коль скоро иерархия перевернулась, и культура с верхних этажей перешла в нижние, то теперь черноземье — то, на чем можно обрести опору и уцелеть, что сопричастно всем людям и совечно всем временам. «Водить смычком черноголосым» — это значит, что в «голосе моём звучит земля». Поэзия земной черноты звучит и в таком опорном стихотворении 1935 г., как «Чернозём»:

Переуважена, перечерна, вся в холе,
Вся в холках маленьких, вся воздух и призор,
Вся рассыпаючись, вся образуя хор, —
Комочки влажные моей земли и воли...

Как на лемех приятен жирный пласт,
Как степь лежит в апрельском провороте!
Ну, здравствуй, чернозем: будь мужествен, глазаст...
Черноречивое молчание в работе.

Черноречивость и черноголосость у позднего Мандельштама — попытка предельного сближения с землей, коль скоро в ней суждено умереть, чтобы возродиться. И уже даже не «черноголосый смычок», не поэзия, воспевающая землю, но сама земля, впитанная без посредства слов, с той же хищной жадностью, с какой осы впиваются в ее ось.

Мандельштаму тем легче было отождествить себя с этим новым лирическим героем, что он сам был Осипом, Осей. Кажется, самым именем ему было даровано право вписать себя в семейство «осиных» и чувствовать себя своим на этом празднике жизни. В одном из последних своих стихотворений Мандельштам находит наконец четкую формулу **острого** и **голосового** мира, построенного по звуку и смыслу его имени. Он не мог остаться лишь судьёй и обличителем своего века: почувствовав его жадную, насекомо-сладолюбивую суть, он постиг в этом не только весть о гибели, но и истину жизнеутверждения, преодоления смерти.

О, если б и меня когда-нибудь могло
Заставить, сон и смерть минуя,
Стрекало воздуха и летнее тепло
Услышать ось земную, ось земную...

Высшая участь для поэта — услышать неслышимое для других вращение земной оси. Это своего рода вариация на тему пушкинского «Пророка»:

Моих ушей коснулся он,
И их наполнил шум и звон...

Особого пояснения требует строка «стрекало воздуха и летнее тепло». В. Даль объясняет: стрекало — «бодец, остриё, жало», острый, колющий предмет. Отсюда же — от «стрекать», что значит «прыгать», «прядать», «скакать», «егозить», — образо-

ваны слова «стрекоза» и «стрекотать» (трескучий звук). Вообще «стрекало» — как бы обобщённый образ насекомого, его орудийной оснастки. Происходит метонимическое расширение слова, в результате чего сам воздух, среда ос и стрекоз, становится насекомым — стрекающим и стрекочущим. В слове «летнее» слышится отголосок «летания», то есть опять-таки ассоциация с насекомыми, которые сами ассоциируются с летним временем. Так что «стрекало воздуха и летнее тепло» — это *обобщённое до размеров всего природного мира насекомое*, а «услышать ось земную, ось земную» в таком контексте — это услышать полёт осы, той оси, вокруг которой вращается земля.

Сосать и впиваться — это чувственное соитие с землёй, сладость и пьяность, — вот что теперь вызывает зависть у Мандельштама и требует внедрения этой чувственной остроты в зрение и слух. Правда, лирический герой оставляет дистанцию между собой и поколением новых людей-ос. Два слова особенно подчёркивают эту дистанцию: «люблю» и «завидовать».

Я только в жизнь впиваюсь и люблю
Завидовать могучим, хитрым осам.

Даже не просто завидую, а *люблю завидовать*. И третья дистанцирующее слово: «заставить». «Стрекало воздуха» должно *заставить* героя услышать земную ось, то есть он признаёт посторонность себе этого насекомого мира, который обяжет, подчинит его, как неизбежность, хотя и желанная.

Стихотворение «Вооружённый зреньем...» вносит новый момент в тему насекомых у Мандельштама — момент соперничества и даже горделивого чувства принадлежности этим «низам» эволюционного ряда. Хищничество эпохи не только грозило Мандельштаму смертью, но и приблизило его к жизни, потребовало вонзиться в жирный, земляной её пласт. Если в образе стрекоз — усиление апокалиптического страха

и мотива смерти, то к осам у Мандельштама другое отношение — он чувствует в них родственную себе бешеную тягу к жизни. Мандельштам обнажает «карамазовскую», черноземную природу хищничества (тюркское «кара» в этой фамилии означает «черный»): не водить смычком по струнам или карандашом по бумаге, а впиваться жалом. Чревная, превыше рассудка любовь к жизни — оборотная сторона того богоборчества, которое провозглашал Иван «Черномазов»: «Жизнь полюбить больше, чем смысл её». Осы — и есть образ такого злого, хищного, бессмысленного жизнелюбия.

РЕВОЛЮЦИЯ: ГРОВОЕ ДНО ЖИЗНИ ИЛИ РОСКОШЬ ЖИВОЙ ПРИРОДЫ?

Записные книжки Мандельштама 1931–1932 гг. позволяют установить, что нисхождение на «гробовое дно» жизни, принятое в тогда же написанном «Ламарке» (1932), — это не просто подчинение революционному социальному порядку и не просто этический жест самоотречения (как у В. Белинского). Это своего рода свободный выбор человека, пожелавшего освободиться от самой свободы, пережить смерть всего человеческого в себе. Это сродни пушкинскому: «Все, все, что гибелью грозит, / Для сердца смертного таит / Незъяснимы наслаждения...» («Пир во время чумы»). И это сродни блоковскому: «Я всегда был последователен в основном... Я люблю гибель, любил ее искони и остался при этой любви»¹.

Запись сделана в связи с пребыванием Мандельштама в Армении, в Аштараке, вблизи могучих кристаллических сложений и горных массивов, явивших ему славу природы в ее перевозданном виде:

¹ Из письма Андрею Белому. 22 октября 1910. Блок А. Собрание сочинений: В 6 т. Л., 1980. Т. 2. С. 180.

«Я хочу познать свою кость, свою лаву, свое гробовое дно, [как под ним заиграет и магнием и фосфором жизнь, как мне улыбнется она: членистокрылая, пенящаяся, жужжащая]. Выйти к Арарату на каркающую, крошащуюся и харкающую окраину. Упереться всеми [границами] фибрами моего существа в невозможность выбора, в отсутствие всякой свободы. Отказаться добровольно от светлой нелепицы воли и разума»¹.

В этом отрывке нельзя не отметить, что органические составляющие «гробового дна» жизни — это именно масса насекомых: «членистокрылая, пенящаяся, жужжащая». Мандельштам даже создает неологизм «членистокрылая», чтобы передать одновременно *членистоногость* и *крылатость* этого царства. Но главное в этой записи — своего рода «биодицея» (биологическое оправдание) того, что Анна Фрейд вскоре, в 1936 г., назвала «идентификацией с агрессором» и что позже было названо «стокгольмским синдромом». Под действием сильнейшего стресса заложники начинают оправдывать своих захватчиков и даже отождествлять себя с ними, перенимая их идеи и считая свою жертву необходимой для достижения «общей» цели. Не это ли произошло с Мандельштамом на пятнадцатом году революции? — он пожелал «упереться всеми фибрами своего существа в невозможность выбора, в отсутствие всякой свободы».

Такая соотнесенность революции и желания прижаться к гробовому дну жизни отчасти подтверждается, отчасти опровергается строками из письма Мандельштама Мариэтте Шагинян, которыми он сопровождает посланную ей рукопись «Путешествия в Армению» (1933). В нем он призывает защитить только что арестованного Б. С. Кузина как «человека, которого

¹ Мандельштам О. <Вокруг «Путешествия в Армению»> https://rvb.ru/20vek/mandelstam/dvuhtomnik/01text/vol_2/03annex/0679.htm

я мог и имел время убеждать, что в революции есть и „энтелехия“, и виталистическое буйство, и роскошь живой природы»¹. Мандельштам, конечно, знает, к кому обращается и с какой целью, но он не кривит душой, выставляя на первый план в революции не коммунистическое строительство, а «виталистическое буйство».

ЛАМАРК И КОПЕРНИКОВСКИЙ ПЕРЕВОРОТ ВО ВЗГЛЯДАХ НА ПРИРОДУ

Эта амбивалентность Мандельштама в отношении революции/деволюции, ведущей то ли ко гробовому дну, то ли к «роскоши живой природы», проясняется его восприятием идей Ламарка и его подвижной лестницы (эта тема, бегло затронутая в первой главе, заслуживает отдельной разработки). Ламарк внес решающий вклад в *биологию беспозвоночных* — знаменательно, что оба эти термина, «биология» и «беспозвоночные», были созданы и введены в науку Ламарком на рубеже XVIII–XIX вв. До Ламарка биологическая классификация начиналась от человека как наиболее изученного вида и затем спускалась к простейшим. Ламарк ввёл новый порядок, соразмерный, как он считал, «порядку природы»: от простейших — к сложнейшим, т. е. повышающийся ряд. Мандельштаму дорого в Ламарке, что он выступил за честь природы против унижавшего её антропоцентризма, превознесения человека, который начинал отсчёт всех живых созданий с самого себя. Все они как бы не имели собственного значения, поскольку являлись в порядке «деградации» (научный термин, которому Мандельштам придал моральное значение) — нисхождения от его собственной

¹ Цит. По: https://magazines.gorky.media/novyi_mi/2016/3/v-moskve-noyabr-1930-maj-1934-3.html

персоны. Ламарк же восстановил честь природы, объявив ее началом не человека, а инфузорий, затем полипов, лучистых, червей, насекомых....:

«Установившийся, доньше сохраняемый обычай помещать во главу животного царства наиболее совершенных животных и заканчивать его наименее совершенными и самыми простыми по своей организации обязан своим происхождением, с одной стороны, склонности человека отдавать предпочтение предметам, которые производят на него наибольшее впечатление, больше нравятся и больше интересуют его, с другой — тому обстоятельству, что предпочитают переходить от более известного к менее известному»¹.

Ламарк совершает как бы коперниковский переворот в теории эволюции, показывая, что природа «вращается» вокруг мельчайших и простейших, наиболее удаленных от человека, наименее интересных и понятных ему. В этом плане Ламарк — одна из великих ступеней «демократизации» науки, которая началась с Коперника в астрономии, Канта в философии, Маркса в общественной теории и которая проявляется в восхождении «первичных» масс на вершину исторического процесса. Не природа — служанка человека, а человек — часть природы. Все её создания имеют свою ценность, ибо они существовали до человека и независимо от него, а человек, как вершина творения, опирается на другие, предшествующие ему и более устойчивые, самодовлеющие формы жизни. Не насекомые должны спрашивать у человека разрешения занять своё место внутри природы, а он у них; как вежливый гость, зашедший позже других в переполненную комнату, он должен просить, чтобы ему указали его место. Он последний в порядке творе-

¹ Ламарк Ж.-Б. Избранные произведения. В 2 тт. М.: изд АН СССР, 1955. Т.1. С. 363. <http://scilib — biology.narod.ru/Lamarck/Lamarck1.htm>

ния, поэтому можно перевернуть всю традиционную иерархию и поместить человека не вверху, а внизу таблицы, что и делает Ламарк. В его «Философии зоологии» инфузории — первый класс, а млекопитающие, куда входит и человек, — последний, четырнадцатый класс. Вспоминается петровская табель о рангах, тоже состоящая из четырнадцати разрядов. Соответственно, инфузория — действительный тайный советник природы, а человек — коллежский регистратор.

Ламарковская таблица указывает место животных в порядке их возникновения и усложнения. Выделено 14 классов:

1. Инфузории.
2. Полипы.
3. Лучистые (морские звёзды).
4. Черви.
5. Насекомые.
6. Паукообразные.
7. Ракообразные.
8. Кольчецы (черви, пиявки).
9. Усоногие.
10. Моллюски («высшие животные из беспозвоночных»).
11. Рыбы.
12. Рептилии.
13. Птицы.
14. Млекопитающие.

То, что Мандельштам обозначил как спуск от человека к простейшим, у Ламарка представлено как спуск от простейших к млекопитающим. Причем поэт достаточно строго следует по ступеням, установленным у натуралиста, но *в обратном порядке*. Сначала герой стихотворения «прошуршал среди ящериц и змей» (12-й класс), затем спустился к кольчещам и усоногим (8–9), потом к насекомым (5). Что касается роговой мантии, то это образ скорее собирательный, поскольку она присуща и моллюскам, и ракам, а присоски бывают и у рыб,

и полипов. «Протей» в данном случае — не только древнегреческое божество, способное принимать любые формы, но и обозначение семейства хвостатых земноводных, амфибий. У Мандельштама существенны не детали биологической классификации, но общая отнесенность данных атрибутов жизни к ее простейшим и основополагающим формам — урожденным первичного океана.

Обрасту присосками и в пену
Океана завитком вопьюсь.

Мандельштам хочет идеологию четвёртого сословия довести до последнего рубежа: спуститься в низшие классы всего живого, «сойти в народ», отказаться не только от социального, но и от общечеловеческого чванства. «Услышать гад морских подводный ход и дольней розы прозябанье» — таково же призвание и пушкинского пророка, равносильное его смирению, способности вступить в простор внечеловеческого бытия. «Выйти к Арарату» для Мандельштама означает — выйти к природе в её независимости от человека, перешагнуть тот невидимый предел, которым субъект отделен от «вещей в себе», от природы в её собственной формообразующей жизнедеятельности.

ОТ СУБЪЕКТА К СТРУКТУРЕ. РАСЧЕЛОВЕЧЕННЫЙ ПРОРОК

Взгляд Мандельштама на мир природы поразительно структурирен, что, в частности, проявилось в изображении насекомых. Вот этот изощренный биологический словарь, ранее небывалый в русской поэзии: *членистокрылый, каменнокровный, перепончатый, переборы, шестирукий, усоногий, стрекало, кольцецы, присоски, завитки, позвонки, роговая мантия, про-*

дольный мозг, хребет, хряц, щетина, чешуя, темя... Все слова бесстрастно-отстранённые, «дегуманизированные». Это языковой инструментарий науки, так говорят профессионалы, привыкшие иметь дело с природой как таковой, а не с чувствами человека к природе. Собственно, подобную эстетику провозглашал Мандельштам и в самый ранний, акмеистический период своего творчества: «Он учит: красота — не прихоть полубога, / А хищный глазомер простого столяра» («Адмиралтейство», 1913).

История предоставила Мандельштаму возможность углубиться в это акмеистическое мироощущение и проделать путь от «полубога, теурга, каким поэт представлялся символистам, к глазомеру не только к «простого столяра», но и хищных насекомых «с наливными рюмочками глаз». История перевернула социальную иерархию, приблизила человека к «гробовому дну» жизни, — и Мандельштам глубже, чем кто-либо из его современников (кроме, быть может, В. Хлебникова), пережил это превращение, утвердив своего рода коперниковский переворот в самой поэзии. Поэзия перестаёт быть зеркалом самовлюблённого «эго», остаётся лишь мутноватое пятнышко банальностей от его последних лирических вздохов. Вместо множимых самоотражений — кристаллическая структура камня, упираясь в которую взор не возвращается назад, на себя. «Если приму, как заслуженное и присносущее, звукоодетость, каменнокровность и твёрдокаменность, значит я недаром побывал в Армении»¹. Поэзия Структуры — каменнокровности и твёрдокаменности — приходит на смену поэзии «я». На каком-то решающем сломе истории «я» обнаружило свою ненадёжность, недостоверность, предательски ускользнуло от ответственности — ответствен-

¹ Мандельштам О. <Вокруг «Путешествия в Армению»> https://rvb.ru/20vek/mandelstam/dvuhtomnik/01text/vol_2/03annex/0679.htm

ность взяли на себя структуры. Социальные, знаковые, языковые, клеточные, генетические... Не человек говорит на языке этих структур, но Нечто или Некто настойчиво обращается к человеку. Лирика Мандельштама 1930-х гг. — опыт освоения этих отчуждённых, заличностных структур, вовсе не подходящих к привычной мерке поэтической субъективности: «человек — мера всех вещей». Скорее вещь становится мерой всего человеческого, поскольку через неё угадывается то другое, чуждое, что человек ощущает и в первооснове своего «я». Поздняя поэзия Мандельштама — это уже не самовыражение, а скорее «его-выражение», движение в мирах, где гуманность не оставила следа, но куда человеку дано заглянуть через странно устроенный хрусталик поэтического глаза.

То, что А. Блок ощутил в своё время как «кризис гуманизма», как прорастание «чрезвычайной жестокости» и «первобытной нежности», животных и растительных форм в человеке¹, — постепенно достигло зрелости, обнаруживая на месте прежнего индивида множественность самодействующих форм бытия в их совместном «музыкальном» напоре. О том же свидетельствовал Мандельштам: «Синтетический поэт современности представляется мне не Верхарном, а каким-то Верленом культуры. Для него вся сложность старого мира — та же пушкинская цевница. В нем поют идеи, научные системы, государственные теории...»² Всё это движение лирики за пределы лирического «я» обнаруживает глубину совсем другого, более изначального, а поэтому и завершающего опыта, ускользающая структурность которого лучше всего описывается в биологических, но также и в геологических и хозяйственно-инструментальных

¹ Кризис гуманизма // Блок А. Собрание сочинений. В 6 т. Л., 1982. Т. 4. С. 346.

² Слово и культура // Мандельштам О. Т. 2. С. 227. http://www.knigi516.ru/news/614?ELEMENT_ID=614

терминах. Такие характерные словообразы Мандельштама, как «зернистый», «коленчатый», «кремнистый», «окаменелый», «известковый», «глиняный», «узловатый», «коленчатый», «шершавый», «скобяной», «косматый», «карболовый», «излог», «разлом», «слой», «пласт», «стык», «крутизна», «сланец», «грифель», «деготь», «пенька», — позволяют увидеть многосоставную структуру бытия, его расклад, строгую конструкторскую проекцию во всём наборе расчленённых элементов: зёрен, колен, слоёв, узлов и пр.

Это не отрицание духовного, а признание его иного, не человеческого источника, что опять-таки побуждает вспомнить пушкинского «Пророка» и стоящую за ним ветхозаветную традицию. Перечитаем его сегодняшними глазами — и нас как будто впервые потрясёт необходимость *умерщвления* человеческого. «И он к устам моим приник, / И вырвал грешный мой язык, / И празднословный и лукавый, / И жало мудрыя змеи / В уста замершие мои / Вложил десницею кровавой. / И он мне грудь рассек мечом, / И сердце трепетное вынул, / И уголь, пылающий огнем, / Во грудь отверстую водвинул. / Как труп в пустыне я лежал...»

Что это за чудище лежало в пустыне — со змеиным жалом вместо языка во рту и пылающим углем вместо сердца в грудной клетке! А ведь это был пророк — в нём уже всё готово было восстать по зову свыше¹. Вот и у позднего Мандельштама образность «расчеловечивается», в ней торчат острые жала, углеродистые тела... Не в этом ли смысл устрем-

¹ Вспомним, что в Книге Иезекииля, вдохновившей Пушкина, дух нисходит на пророка в образах нечеловеческих: это были вставленные друг в друга колёса, которыми двигал дух священных животных — херувимов, и ободья вокруг них полны были глаз: «Вид колес и устройство их — как вид топаза... А ободья их — высоки и страшны были они; ободья их у всех четырех вокруг полны были глаз... Куда дух хотел идти, туда шли и они...» (Иезекииль, 1:16–20).

ления Мандельштама к «провалу сильнее всяких сил», к «гробовому дну жизни»: только подвергнувшись умерщвлению, поэт может обрести зрение и слух пророка, услышать «ось земную, ось земную».

* * *

Поэт не властен над историей, но он может обратить ее на благо поэзии, открыть в самом «конце человека» выход к новому жизненному началу, доисторическому и сверхисторическому. Главное — осознать подвижность эволюционной лестницы и шаткость тех ступеней, на которых мы стоим. Это лестница-качели, лестница-маятник. Спуск может стать восхождением, а восхождение — спуском.

Какой же итог можно подвести этим исканиям Мандельштама на скрещении поэзии и биологии? Кажется, его восхищает то же самое, что и ужасает: перспектива стать хищным общественным насекомым и влиться в эту «членистокрылую, пенящуюся, жужжащую» массу. Но над этим ужасом и восторгом звучит еще и смех — осознание самой их относительности, «иррациональный комизм, переполняющий мир», по выражению Мандельштама¹. Это смех существа, которое боится собственной храбрости и воодушевляется собственным страхом, стремительно спускаясь по лестнице, по которой медленно восходили его предки. Здесь должно прозвучать не только слово «гибель», но и слово «гибкость». Человек проявляет невероятную гибкость в самом процессе самосознания, самоотречения, самопреодоления. Такова комическая гибкость существа, проходящего путь от ада к раю, как в считаемой Мандельштамом «Божественной комедии» Данте, —

¹ Ирина Одоевцева приводит его в своей книге: На берегах Невы. М.: Художественная литература, 1988. С. 127.

или от рая к аду, как в эволюционных скитаниях самого Мандельштама. Смех сопрягает ужас с восторгом, сопровождает спуск героя в ад и придает человечность самому ходу расчеловечения. Это и есть тот *гибкий смех*, которым завершается и «Ламарк», и само шествие человека по «подвижной лестнице»:

...У кого зеленая могила,
Красное дыханье, гибкий смех.

Жизнь, код и кодекс

Библейские образы дерева жизни и дерева познания добра и зла мощно прорастают и в современном обществе. Наиболее наглядно — в контрасте душевно-телесных и техно-юридических отношений между людьми. Все сильнее утверждается принцип подчинения живого бинарному коду.

Один из самых наглядных примеров — широко обсуждаемая проблема сексуальных домогательств и критериев межличностной корректности. С любой точки зрения — этической, юридической, политической, даже эстетической — навязывать женщине или мужчине нежелательную связь нехорошо, а если применять меры физического насилия или наркотического воздействия, это — уголовное преступление. Но есть смутная, туманная зона между отсутствием интимного контакта и насильственным контактом. Условно говоря, это флирт — знаки внимания, взгляды, намеки, улыбки, шутки, предположения, приглашения, наводящие вопросы, исповедальные разговоры, вольные ассоциации, чтение стихов, эмоциональная приподнятость и взволнованность, вдохновение, нежность, лирический настрой, мягкие полудружеские прикосновения, сфера сослагательного наклонения... Если убрать всю эту модальность возможного из человеческих отношений, если развезть

эту дымку, то и ничего человеческого в ней не останется, будет лишь «наличие или отсутствие» сексуального контакта.

Такая слабость вдоль колен!
— Так вот она, стрела Господня!
— Какое зарево! — Сегодня
Я буду бешеной Кармен.

...Так, руки заложив в карманы,
Стою. Меж нами океан.
Над городом — туман, туман.
Любви старинные туманы.

(Цветаева М. «Ревнивый ветер
треплет шаль...», 1917)

И вот — никаких туманов. За туман — уголовный срок. На тебя пожаловались за эмоциональное правонарушение, «склонение к половому контакту средствами психологической суггестии». Этот тренд можно назвать психостерилизацией, которая превращает человека в цифровую машину. Это уже тень искусственного разума ложится на человека и подчиняет его бинарному коду: «да — нет». А человек — это все, что есть в промежутке, это сплошное «может быть», вера, надежда, любовь. Ожидание, предположение, предчувствие, вопрошание, сомнение, воодушевление. Если в тоталитарных государствах прошлого преследовали инакомыслие, то в свободном мире начинают подавлять *инакочувствие*, т. е. психическую размытость и многоплановость, свойственные человеку как поисковому существу, выдумщику, прожектору, «фаусту и фантасту»: не только в науке и технике, но и в любви, в этике. Чувства бывают умные, безумные, полоумные. «Он(а) мне подмигнул(а)» или «взял(а) за руку» вопреки моей воле. А как узнать твою волю, если не испытать ее действием и не ощутить либо согласия, либо противодействия, либо мягкой нерешительности.

Касаясь другого существа, человек сам не всегда знает, хочет ли выразить дружескую ласку, утешить, приободрить — или им движут более дерзкие намерения. Рассечь это живосплетение взглядов, касаний, слов — значит разорвать отношения личностей. Конечно, если первая проба отвергнута, то за вторую уже можно оттолкнуть, за третью — дать пощечину, а за четвертую — обратиться в суд. Но первая попытка неподсудна, да и вторая подвержена лишь мерам личного противодействия.

«Я не хотел(а)». А когда было принято такое решение: тогда, или через день, или годы спустя? Мы сами не знаем, чего хотим, нам нужно набросать черновик действия, чтобы почувствовать, хотим мы его или нет, прекратим или продолжим. Человек не знает себя, а порой находится и в конфликте с собой, что-то его и притягивает, и отталкивает. Разве позволительно превращать этот конфликт с собой, который побуждает его к чехарде «да» и «нет», в конфликт другого человека с законом? Настасья Филипповна может дать пощечину — и тут же обласкасть, и соблазнить; обругать, оттолкнуть — и задушить в объятиях... Человек неравен себе.

То, что происходит сейчас в связи с секс-скандалами, — это в какой-то мере антисексуальная (и антирепродуктивная) революция. Особенность межчеловеческих отношений, в том числе сексуальных, — их размытость (fuzziness), текучесть, континуальность, диалогизм. Все время происходит игра, вибрация: ближе — дальше, теплее — холоднее. Как я могу узнать, отвечает ли мне согласием рука другого человека, если я не коснулся ее? А если ответила не отказом, а полуприятием, нерешительным, недвойственным приятием-отказом, то как оцифровать эти «аналоговые» отношения?

Во избежание сутяжничества предлагается любовникам и даже супругам заключать юридически заверенные соглашения о сексуальных отношениях. А если эти отношения варьируются от эпизода к эпизоду и то, что удовлетворяет договору

месячной давности, уже не подходит? Заключать отдельный брачный договор для каждой встречи? Для каждой минуты? Что подвластно цифровому коду, то подвластно и правовому кодексу. Это своего рода агрессия дигитального разума, который надвигается на нас из будущего и требует попать нашу диалогическую природу, рассечь эмоциональные волны до дискретных частиц. Получается, что микромир, из законов которого вырастает цифровая техника, накладывает свою меру точности на человека. До какого миллиметра или микрона физическое сближение будет считаться дозволенным, «легитимным» — или переходить в правовую зону насилия, домогательства? Психологическая стерилизация человека, превращение его в винтик судебно-цифровой машины, по существу, так же тоталитарна, как и идеологическая стерилизация.

Сколько есть способов жизни, столько же и способов ее умерщвления, даже самых добронамеренных. Потому что добро произрастает на том же дереве, что и зло, — с этого раскола и началось изгнание из рая, где человеку было заповедано вкушать от дерева жизни.

Искусство оживления жизни

Глагол «жить» может употребляться как фактический и оценочный. «Березы обычно живут до ста лет» или «Иван живет в Москве» — фактические утверждения. «Я не живу, а существую», «Он какой-то неживой», «Наконец-то он зажил полной жизнью» — оценочные, где «жить» означает не просто «существовать», но «проявлять полноту жизненных сил», «утверждать живое и преодолевать мертвое». Можно жить по факту (биологически) и при этом не жить по существу, по назначению, не быть воистину живым. *Жить* во втором смысле — значит нечто прибавлять к первичному факту жизни, усиливать свою жизненность.

У жизни есть способность *ожизнивать* себя, а тем самым и переступать порог природы и входить в жизнь культурную и духовную. Жизнь — это своего рода искусство, и в нем, как величайшем из искусств, есть свои приемы, своя образная система. Призвание художника — сделать свое произведение как можно более художественным; ученого — сделать свои исследования как можно более научными; врача — сделать свои методы лечения наиболее целебными. Критерий осмысленности и успешности каждого вида деятельности заложен в ней самой. Так и жизнь находит свой смысл в том, чтобы стать наиболее жизненной.

Если вдуматься, то «смерть» — это не антитеза «жизни», они противоположны лишь на поверхностный взгляд. Антитеза «смерти» — «рождение». Но и рождение, и смерть — это части жизни, ее начало и ее конец, причем именно на этих порогах жизнь течет особенно бурно, загадочно, непредсказуемо, это самые напряженные моменты жизни. А какая же антитеза у слова «жизнь»? Самая точная — *нежизнь*. У него есть много синонимов: мертвость, мертвенность, косность, инерция... Как же преодолеть эту «нежизнь» в самой жизни? Прежде всего воспринимать жизнь не как данность, а как дар, по сути, ничем не заслуженный, поскольку никто сам себя не может сделать живым. Причем дар непрестанно возобновляемый, а потому вызывающий удивление и благодарность. Это глубоко осмыслено в дневнике священника и богослова Александра Шмемана:

«Мое главное и постоянное ощущение — это ощущение жизни. Может быть, ближе всего к этому ощущению слово „удивление“, восприятие каждого момента и каждого состояния как некоего дара (в отличие от „само собою разумеющегося“, „самоочевидного“). Все всегда ново, все всегда есть не просто жизнь, а встреча с жизнью и потому как бы откровение... <...> ...Масса людей, может, даже — подавляющее большинство, живут, не замечая жизни. Она для них как бы нейтральная, безличная „рама“ их самих, „субстрат“, но не встреча, не дар»¹.

Прежде всего очевидна потребность превратить жизнь в предмет переживания, повысить ее осязаемость. Часто она перестает ощущаться на вкус, теряет краски, обретает инерцию повтора. Застой, затон, гнилая тина, плотина, которую хочется прорвать, чтобы вновь побежала живая вода. Об этом размышляет герой повести Л. Толстого «Смерть Ивана Иль-

¹ Запись 11 марта 1980 г. <https://booksdaily.club/nauchnye-i-nauchno-populjarnye-knigi/istorija/page-160-185414-aleksandr-shmeman-dnevnik.html>

ича». «И эта мертвая служба, и эти заботы о деньгах, и так год, и два, и десять, и двадцать — и все то же. И что дальше, то мертвее. <...> В общественном мнении я шел на гору, и ровно настолько из-под меня уходила жизнь... И вот готово, умирай!»

Любое повторяющееся движение, в том числе механический труд, притупляет чувство жизни, даже если он приносит пользу другим. Л. Толстой в одной из дневниковых записей объясняет процесс «обезжизнивания» на примере обтирания мебели: «Я обтирал в комнате и, обходя кругом, подошел к дивану и не мог вспомнить, обтирал ли я его или нет, так как движения эти привычны и бессознательны... Если целая жизнь многих проходит бессознательно, то эта жизнь как бы не была»¹.

Ощущаемость и сознаваемость жизни не противоречат, а усиливают друг друга. Виктор Шкловский обобщает это наблюдение Толстого в статье «Искусство как прием», подводя под понятие «автоматизации»: «Так пропадает, в ничто вмещаясь, жизнь. Автоматизация съедает вещи, платье, мебель, жену и страх войны». Как же вернуть ощущаемость жизни? По Шкловскому, именно этой цели служит искусство, которое выводит жизнь из режима автоматизации: «И вот для того, чтобы вернуть ощущение жизни, почувствовать вещи, для того, чтобы делать камень каменным, существует то, что называется искусством. ...*Искусство есть способ пережить деланье вещи, а сделанное в искусстве не важно*»².

Искусство жизни — это совокупность всех способов *ожизнить жизнь*, то есть направить ее не к какой-то частной цели, а к самореализации как таковой: прожить жизнь сполна, «быть живым, живым и только, живым и только — до конца» (Б. Пастернак). Для этого нужно, как ни парадоксально, затруднять себе жизнь, увеличивая ее сопротивление в тех случаях, когда

¹ Запись 1 марта 1897 г., Никольское. «Летопись», декабрь 1915. С. 354. <http://www.opojaz.ru/manifests/kakpriem.html>

² <http://www.opojaz.ru/manifests/kakpriem.html>

она дается слишком легко, по привычке и уже не оставляет следа ни в ощущениях, ни в памяти. Шкловский называет это «приемом „остранения“ вещей и приемом затрудненной формы, увеличивающей трудность и долготу восприятия». Легкая цель опасна именно тем, что вызывает автоматизацию навыка и «съедает жизнь».

Но есть и другая опасность. Стараясь сломать свои автоматические навыки, мы нажимаем на разнообразие и силу ощущений. Однако изобилие так же мстит за себя утратой вкуса к жизни, как и скудость. Зрение портится в темноте, в серости будней, но оно же разрушается и непосильной, ослепительной яркостью света. Пример такого самоопустошения через самопереполнение — Ставрогин у Достоевского, о котором писал Н. Бердяев: «Этому творческому и знавшему безмерность желаний человеку не дано было ничего сотворить, не дано было просто жить, остаться живым. Безмерность желаний привела к отсутствию желаний, безграничность личности к утере личности, неуравновешенность силы привела к слабости, бесформенная полнота жизни к безжизненности и смерти...»¹

Усиливая ошутимость жизни сверх какой-то присущей нам меры, мы начинаем ее притуплять — и внутренне мертвеем в разгар самого буйного праздника, который устроили себе в нарушение «мещанских» норм жизни. Этой двойственностью определяется трудность остранения жизни. Можно сломать ее инерцию, превратить жизнь в авантюру, постоянно менять предметы интересов, круг общения, заводить новых друзей и терять старых, переезжать из страны в страну, но такое оживление жизни приведет к быстрому ее омертвлению, поскольку человек перестанет узнавать самого себя во всем, что он делает и что его окружает. За игрой разных масок он утратит лицо.

¹ Бердяев Н. Ставрогин (1914). <http://www.vehi.net/berdyayev/stvrogin.html>

Жизнь на минимуме и на максимуме

О том, насколько сложно пройти между Сциллой автоматизма и Харибдой авантюризма и сохранить полноту течения жизни, свидетельствуют два фильма выдающихся режиссеров нашего времени: «Елена» Андрея Звягинцева (2011) и «Нимфоманка» Ларса фон Триера (2013). Жизнь явлена здесь в облике двух женщин, достаточно сильных и целеустремленных, чтобы взять в свои руки не только свою, но и чужую жизнь, — и заглянуть за край бездны.

ЖИЗНЬ КАК ЖОВ

О «Елене» Андрея Звягинцева высказывались по-разному: фильм эстетский, элитарно отстраненный или, напротив, социально разоблачительный. Причем по критической направленности то ли «антибуржуазный», против богатых, то ли «антибыдловский», против бедных. На мой взгляд, фильм нарочито приглушенный, не «протестный», но и не «эстетский», а тихомеланхолический: про жизнь вообще, превращенную в рефлекс существования. Про обыденность зла — и про зло самой обыденности. Пожилая чета Владимир и Елена любят друг

друга в меру той полутеплоты-полухладности, которая и есть нормальная температура этого мира. 36,6. С вариациями на десятые доли градуса туда-сюда. (А где температура поднимается, там уже горячка, болезнь.) Они не виноваты, что в эту жизнь встроены механизм обыденности, что изо дня в день прокручивается один и тот же житейский ритуал. Они не фальшивят, не раздувают своих чувств, а живут «по-людски»: исполняют положенное, спят, едят, заботятся друг о друге, а когда одна забота перевешивает другую, уступают ее тяжести, совершая убийство, в меру той же обыденности. Как заведено. Как будто какой-то волшебник, не злой, а скорее, безразличный, сковал тонким ледком нашу жизнь. Энтропия, второй закон термодинамики...

Елена вроде бы совершенно нормальный человек, не святая и не одержимая, не Соня Мармеладова и не Настасья Филипповна. Она и в церковь пойдет поставить свечку за здоровье мужа, и отравы ему вовремя подмешает — все по обстоятельствам. Причем травит она мужа таблетками виагры — то, что разжигало пыл стареющих любовников, отправит одного из них в могилу. Суть не в природе вещей, а в их функциональности. И любить, и убить — это рефлекторные действия. Вот уже почти бесполезная жизнь-дожиток мужа брошена ей под ноги, — как не распорядиться ею, не отдать тому, кто больше нуждается, своему сыночку и внучку? У обыденности есть своя логика и даже этика, которая не считается с заповедями. Заповеди — абстрактные, книжные, а жизнь — вот она: действуй по линии наименьшего сопротивления.

Елена — это, по сути, новая версия чеховской душечки, Ольги Племянниковой. Ее можно назвать Еленой Внуковой, поскольку ради внука она и совершает преступление. Как душечка, Елена не имеет своей внутренней жизни, она живет жизнью тех, кого любит. А любит она своего мужа и своего сына, со всей его семьей. Но, в отличие от чеховской душечки, у которой

любви благополучно сменялись во времени, у Елены одна любовь сосуществует с другой — и побеждает та, что сильнее. Вот, собственно, и все. Можно даже сказать, что это фильм о любви и в нем побеждает любовь. Это любовь переезжает из «спального» района в престижный центр, удобно располагается в квартире убитого и с пивком и орешками рассаживается у телевизора. Самое страшное, что и любовь — не помеха заведенности, а ее же колесико, винтик, приводной ремень. Механизм исправно работает, перемалывая любовь и даже — вот власть энтропии! — от нее заряжаясь.

Владимир и его дочь более нервно реагируют на эту заведенность, особенно дочь, — как-то дергаются, пытаются вырваться из ритма (отца поневоле выбивает болезнь). А Елена и семья сына — безнадежно заведенные. Причем ничего дурного не делают — просто жизнь их проживает, а не они ее. Такой сплошной жов. «**Жов**», как существительное от глагола «жить» — одно из самых страшных слов русского языка, именно благодаря своей грамматической правильности: «рыть — ров», «крыть — кров», «шить — шов», «*жить* — *жов*». Слово «жизнь» — морфологическая аномалия, отклонение от регулярной модели¹. Но одновременно в слове «жов» обнаруживается и производное от глагола «жевать», по аналогии «клевать — клёв», «реветь — рёв», «*жевать* — *жов*». Жов — жизнь как жвачка, механический процесс изживания-изжевания времени.

¹ С суффиксом *-нь* в русском языке образуются еще только два слова, «болезнь» и «боязнь», но соответствующие глаголы, «болеть» и «бояться», относятся к иному морфологическому типу, чем «жить». Если же следовать модели, принятой для односложных глаголов, типа «рыть» и «шить», то в языке производится слово «жов».

Мужик рыл, рыл — получился ров.
Баба шила, шила — получился шов.
Человек жил, жил — получился жов.

Фильм не пытается нас встряхнуть, устыдить, призвать к жизни иной, настоящей. У него нет этого обличительно-реформационного позыва. Скорее нас, как спящих, гладят по головке, жалеют, и такие мягкие прикосновения, может быть, нас скорее разбудят, чем сильные толчки. В этом фильме и ирония, и грусть, и симпатия приглушены почти до неразличимости. Оттого и название «Елена» — протокольное имя собственное, без той смысловой нагрузки, какой могло бы стать имя нарицательное¹.

Очевиден сильный контраст «Елены» с «Меланхолией» Ларса фон Триера, снятой тогда же, в 2011 г. У Триера та же меланхолическая заведенность жизни доведена до пароксизма и апокалипсиса. Там даже свадьба своей расписанностью вгоняет в депрессию, сводит с ума. Там нормальность вызывает вселенские сдвиги, нашествие страшной планеты, которая призвана уничтожить эту обнормаленную жизнь, стать последним событием — приговором бессобытийному миру. Как будто энтропия нашей жизни, постепенно накапливаясь и разрастаясь, вызывает вспышку антиэнтропийной, праведно-злой энергии, которая сначала проявляется в эскападах и психовывертах героини, а потом в эскападах небесной механики. «Елена», в отличие от «Меланхолии», лишена мстительного, мизантропического пафоса, этот фильм сам подернут энтропией, делает ей уступку, как чеховская проза о пошлости сама с ней граничит, в нее перетекает своей ленивой, засыпающей интонацией, столь контрастной трагическому надрыву и энергии негодования у Достоевского и Л. Толстого.

В «Меланхолии» — шоковая терапия, а «Елена» воздействует гомеопатически: подобное лечит подобным, в надежде, что в ответ пробудятся здоровые силы организма. Еще врач

¹ В поколении, к которому принадлежит Елена, 1950–1960-х гг. это было самое стандартное женское имя, его носила каждая седьмая-восьмая.

Парацельс в XVI в. говорил: «Никогда горячая болезнь не лечится чем-то холодным, а холодная чем-то горячим. Но происходит так, что подобное лечит подобное». Вот так и «Елена» холодновато повествует о нашей «холодной болезни» — в надежде, что на этот двойной холод в зрителе пробудится что-то горячее. Фильм звучит так приглушенно, чтобы в ответ прозвучал наш собственный голос.

МАНИАКАЛЬНАЯ ВИТАЛЬНОСТЬ

Про Ларса фон Триера можно сказать, как про Достоевского: «жестокий талант» или даже «злой гений». Совершенно беспощадный к своим героям и готовый разверзать адовы бездны внутри них. Человек не просто уступает давлению зла, он им одержим, он реализует себя в зле и разрушении.

И в то же время фильмы фон Триера странно созвучны с «благой вестью» христианства, вызывают своего рода апокалиптический катарсис. Бог — это не добрый человек. Бог есть Любовь, но он Живой, а не добрый. Триер настолько радикален в изображении зла и ужаса, что оставляет место только одному исходу: иррациональной любви. Ничто не спасет нас от нас самих, жестоких и сладострастных. Убийц и растлителей. На нас нет управы. Здравый смысл бессилен. Мораль бессильна. Церковь бессильна или своекорыстна. Ад — это не только другие: каждый человек — сам для себя ад. Он маньяк, ищущий власти и наслаждений, которые превращают его в страдальца, в жертву своего порока. Нет никого несчастнее человека, одержимого похотью, злобой или страхом. Он захлебывается в истерике. Его трясет от отвращения к себе, и он вымещает его на других. Остается только уничтожить этот проклятый мир, где люди не умеют жить, не причиняя адской боли себе и другим.

Но когда мир полностью изойдет во зло, опустошится — тогда и начинает звучать у Триера эта хрустальная нота: мир должен начаться с начала, и началом этим может стать только любовь. Все остальное обречено. Все остальное слишком рационально. Человек — иррациональное существо, подпольная крыса, перегрызающая горло себе подобным. Ничто рациональное его не спасет, напротив, только усугубит его мучения, поскольку послужит орудием зла. Единственное, что может спасти от иррационального зла — хотя шанс на это ничтожно мал, — это иррациональность любви. Безотчетной, беспричинной. Все остальное — ложь и лицемерие.

Триер позволяет нам осознать, до какой степени лицемерны и беспомощны именно мы, люди добрые, к которым почти каждый склонен — и не без основания — себя причислять. Мы просто не смеем достаточно глубоко заглянуть в себя, чтобы увидеть там ад. В фильме «Нимфоманка» отец героини, врач и биолог, открывает ей мудрость и таинственность деревьев. Уже в больнице, на смертном ложе, он убеждает ее, что не стоит бояться смерти, вспоминая мысль Эпикура: когда есть мы, нет смерти; когда есть смерть, уже нет нас. Значит, со смертью мы так или иначе всегда разминемся.

Но вскоре Джо слышит страшный, нечеловеческий крик отца. Это припадок страха перед смертью. Он впадает в истерику, он бьется в конвульсиях, пытаясь вырваться из силков смерти. И таким, бесконечно жалким, измазанным в собственном дерьме, он и умирает, мудрый и добрый врач, отец, ученый. А его дочь, выслушав наставления умирающего отца и глубоко сострадав ему, хватается первого попавшегося санитаря, чтобы немедленно предаться судорогам наслаждения в той же больнице, где корчится в конвульсиях страха отец.

Персонажи Триера как будто выворачиваются наружу, чтобы испытать бытие во всей полноте. Им хронически недостает сильных ощущений: предельной боли, предельного

наслаждения, предельного стыда и бесстыдства. В сравнении с обычными людьми, они сенсорные экстремалы. Они могли бы воспринимать полноту бытия изнутри, как веру или радость; но они глубинно-поверхностны, т. е. глубже всего ощущают своей кожей. Это странная духовная анемия в сочетании с маниакальной потребностью острейших ощущений. Им остается сдирать кожу с себя и с других, чтобы прильнуть к источнику боли или наслаждения — и захлебнуться. По сути, каждое их взаимодействие с миром есть причинение раны себе и другому, их плоть — обоюдоострая бритва. Можно сказать, что они святые какой-то еще неведомой религии, в которой обожествляется предельная ощутимость: не просто жить, а жить вдвойне.

К этому обычно стремятся художники, писатели — отказаться от автоматизма в восприятии мира, видеть вещи как будто впервые и передавать это видение своим зрителям и читателям. Но герои Триера — это не литераторы и живописцы, острабяющие мир по В. Шкловскому. Это художники своей собственной жизни, и прежде всего — плотской. Они не создают произведений искусства, они только хотят впиваться в жизнь, как осы в стихотворении Мандельштама, сосущие земную ось. «И не рисую я, и не пою, / и не вожу смычком черноголосым, / я только в жизнь впиваюсь и люблю / завидовать могучим, хитрым осам». Нимфомания — лишь одно из названий этой *маниакальной витальности*, страстной одержимости жизнью. Острота ощущений становится наркотиком, и чтобы действие его не слабело, приходится все время увеличивать дозу.

Но когда пароксизм ощутимости достигает предела, триеровских героев постигает полная бесчувственность, как под анестезией. «Я ничего не чувствую», — вдруг прорывается у Джо в момент яростного соития с мужчиной, единственным, кого она по-настоящему любит. Триеровские виталоманы как бы

сжигают свою плоть в огне жесточайших страстей — и становятся странно бестелесными, подобно святым. Глядя на них, начинаешь понимать, почему Мария Магдалина и Мария Египетская достигли высот святости: они прошли через такой блуд, который не меньше, чем аскетизм, иссушает плоть. Воздержание может вести к обострению чувственности (искушения св. Антония), а разврат — к ее притуплению, но только в случае необыкновенной, фанатической дерзости, эксцесса в самом разврате. (Ставрогин и Свидригайлов у Достоевского — жертвы такого самоиспепеления на огне плотских страстей.)

Эти сенсоманы — мученики какой-то лишь им понятной веры, столь же чуждые обывателю, как и настоящие святые. И, подобно святым, они готовы идти до конца в своем самоожжении. У них нет страха за свою жизнь, потому что жизнь, лишенная остроты ее проживания, ничего не стоит, равнозначна смерти.

В конце концов, есть у них и внутреннее оправдание: ведь человек явился в этот мир во плоти, он поселен не среди ангелов, а среди земных существ, и жить для него — значит осязать, вкушать, плодить себе подобных. Первый завет, данный Богом человеку еще до его грехопадения: «плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю». Здесь ничего не говорится о воздержании, о посте и молитве, о духовном возрастании. Все эти запретительные заповеди: «не убей», «не кради», «не прелюбодействуй» — будут даны человеку после грехопадения. Триеровские герои как будто еще не поняли, что они уже не в раю, и действуют так, словно только что созданы Творцом, чтобы «плодиться и размножаться». Они читают этот завет на «скрижалях» своих генов, они герои жестокой витальности, у которой есть свое религиозное измерение, свое неистовство и жертвенность.

Рядом с ними большинство людей чувствуют себя полуживыми, ни холодными, ни горячими, оправдывая свою вялость

и апатию соображениями морали, которая, дескать, запрещает им жить на пределе дарованных человеку сил. Почти все мы лицемеры, вроде друзей Иова, выпрямляющих неведомые им пути Бога, который на самом деле ничего не знает о морали, навязанной ему человеческой трусостью. Фильмы Триера — это вопль Иова, раздирающего на себе одежду, чтобы показать Господу свои язвы: где твое милосердие? где твоя справедливость? Но Триер идет дальше: его герои — не экзистенциальные праведники, а маньяки, онтологические злодеи, пожиратели чужих тел и душ и истребители своей собственной души.

В человеке заложено нечто большее, чем позволяет ему вместить физическая оболочка. Назовем это Эрос (по Платону), или Обожение (по Отцам Церкви), или Абсурд (по Кьеркегору), или Сверхчеловек (по Ницше), или Самоубийство (по Камю). Один из способов выразить это Большее — терзать свою плоть в поисках максимума ощущений. Выпрыгивать из этой оболочки не путем веры или творчества, а путем саморастерзания, продленного гедонистического самоубийства. Это путь Нимфомании, путь Триера. Нужно почувствовать то Большее, что постоянно терзает героиню и что она не в состоянии выразить иначе, как бесконечностью боли и совокуплений. Это Большее — и есть человек. Вот почему фильм глубинно человечен, а значит, и сверхчеловечен.

Когда фильм заканчивается, в наступившей тишине начинает неслышно звучать музыка какой-то иррациональной любви, объемлющей все человечество и в первую очередь самых падших, самых отъявленных разрушителей. После того, как дьявол сделал все, что смог, что остается делать Богу — на адском дне созданного им мира? Любить самого дьявола. Спасать гибнущих и несущих гибель другим. На самом дне мира, в адской воронке, куда проваливаются трупы злодеев и их жертв, не остается ничего, кроме любви. Щемящей, растоптанной и поруганной... Любовь, изгаженная в разврате,

растлении, насильничестве и мазохизме, — только она все-таки несет в себе субстрат бытия, живую реальность; все остальное — либо маниакальное изуверство, либо лицемерное прекраснодушие, трусливая доброта, которая торопится себя обелить и взыскать незаслуженной награды. Таков мир по Триеру. И если после всех побед небытия остается хоть один атом бытия, то это любовь, с которой может начаться новое сотворение мира, новая воля к жизни — как после потопа, очистившего землю от греха.

Этика жизнетворения

Если жизнь — это незаслуженный дар, то простейший способ его заслужить выражен банальной пословицей: «Живи и давай жить другим»¹. В каком-то смысле это облегченный секулярный аналог заповеди «возлюби ближнего как самого себя», если понимать «давай» не только как «не мешай», но и «помогай». Живи так, чтобы и другие могли воспользоваться драгоценным даром жизни так же, как ты. То, что в библейской заповеди выступает как трудная, почти неразрешимая задача, в пословице приобретает вдохновляющую легкость. Что значит «любить себя»? Это значит, жить в полную меру, на том пределе, чтобы в итоге этой жизни перейти в следующую, удостоиться вечной жизни. А раз ты хочешь этого для себя, то не препятствуй и другим достигать той же цели и по мере сил способствуй им в этом («давай жить»). Недаром эту пословицу так любила Екатерина Великая, величайшая из русских правителей, которая, в отличие от Петра Великого, давала жить другим. По-русски эту мудрость впервые выразил Г. Р. Державин именно в стихотворении, посвященном Екатерине:

¹ В английском языке эта пословица: Live and let live — прослеживается с XVII в., в русском — с конца XVIII.

Живи и жить давай другим,
Но только не на счет другого;
Всегда доволен будь своим,
Не трогай ничего чужого:
Вот правило, стезя прямая
Для счастья каждого и всех¹.

Соответственно, можно выделить несколько типов — почти исчерпывающая их характеристика дана у И. С. Тургенева устами желчного Пигасова в романе «Рудин»: «...Есть три вида эгоистов: эгоисты, которые сами живут и жить дают другим; эгоисты, которые сами живут и не дают жить другим, наконец эгоисты, которые и сами не живут, и другим не дают». Однако вряд ли стремление «жить» — проявление эгоизма, если не считать жизнь злом — и недаром мизантроп Пигасов клянет свою мать за то, что она его родила.

Обычно этика рассматривается как учение о добре и зле. Но само разделение добра и зла — это следствие зла, то есть, в библейском смысле, грехопадения. «От дерева познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь». Заповедано есть плоды от дерева жизни, и именно жизнь следует считать наивысшей ценностью. Поэтому вполне оправдана этика «благоговения перед жизнью», как ее сформулировал Альберт Швейцер:

«Я — жизнь, которая хочет жить среди жизни, которая также хочет жить. Непостижимым в моей воле к жизни является то, что я чувствую себя вынужденным участливо относиться ко всякой воле к жизни, которая присутствует в бытии рядом с моей. Сущность добра — сохранение жизни, содействие

¹ *Державин Г.* Ода «На рождение царицы Гремиславы. Л. А. Нарышкину» (1798).

жизни, ее становлению как высшей ценности. Сущность зла — уничтожение жизни, нанесение ей ущерба, торможение жизни в ее развитии»¹.

Это озарение пришло к Швейцеру во время путешествия по Экваториальной Африке в 1915 году: «В тот момент, когда на закате солнца мы проплывали мимо стада гиппопотамов, в моем мозгу без всякой связи с предшествующими мыслями вдруг вспыхнули слова: „Благоговение перед жизнью“». Но было бы неверно ограничивать жизнь только жизнью природы, как часто трактуется мысль Швейцера: не истреблять гиппопотамов, щадить мельчайших тварей, заботиться о домашних животных и т. п. Есть духовная, религиозная, научная, художественная, общественная жизнь, и все живое в ней тоже заслуживает благоговения. Причем неверно понимать «благоговение» лишь как приятие и обожествление жизни, какова она есть. Это не созерцательное замирание перед ценностью жизни, а содействие ей, ее становлению. *Жизнь — это не масса живого, а энергия жизнетворения.*

«Живи сам и давай жить другим» означает: то, что нам дано, нужно передавать другим. И не просто передавать, а с избытком, приумножая дар жизни, так что точнее было бы сказать: «живи — и оживляй», «живи — и животвори». *Сам факт нашей жизни есть императив, указание того, что нужно делать: воспроизводить и умножать тот источник жизни, из которого мы сами «излиты», переливать его в других. Данность содержит в себе задание.*

Живешь — оживляй.

Вышел из тьмы — выводи других.

¹ Швейцер А. Благоговение перед жизнью (Ehrfurcht vor dem Leben). Пер. с нем. / Сост. и посл. А. А. Гусейнова — М.: Прогресс, 1992. С. 506.

Родился — рожай.
Ешь — корми.
Видишь — помогай видеть.
Думаешь — пробуждай мысль.

Все глаголы своего бытия превратить в переходные. Это этика ответственности и вместе с тем единственности, потому что каждый несет свою жизненную данность как творческое задание себе.

РАЗУМ

Танец мысли, или Безрассудное упорство разума

КЛЮЧИ К ПОЛЮ ВАЛЕРИ

СОКРАТ: О друзья мои, так что же по сути есть танец?

П. Валери. Душа и танец.

То, что происходит на свете, интересует меня лишь в связи с интеллектом или по отношению к нему. Бэкон сказал бы, что интеллект — это *идол*. Согласен, но лучшего идола я не нашел.

П. Валери. Кризис духа.

Первое, что произнес годовалый Поль Валери, было не «мама» или «папа», а «ключ» (clef). И в этом — предзнаменование всего, чем стал Валери для своей эпохи: искателем ключей к французской и мировой культуре, мастером сложнейших шифров и дешифровок, в которых математика оказывалась ключом к поэзии, а танец — ключом к философии.

Поль Валери (1871–1945) — одна из самых многогранных фигур в культуре XX в.: поэт, эссеист, мыслитель, драматург. В таком порядке обычно называют основные грани его творчества. Но все поэтическое наследие Валери — всего лишь сто страниц, а одни только «Тетради», его интеллектуальные дневники, насчитывают тридцать тысяч. И еще примерно пять тысяч страниц эссеистики. Валери вообще не придавал особого значения законченным продуктам творчества, будь то стихотворение, эссе, диалог или афоризм. Своим призванием он считал мышление как таковое, труд мысли, которая

перешагивает границы не только жанров, но и отдельных завершенных произведений. «Другие люди пишут книги, а я создаю свой ум», — заметил он еще в юности¹.

МЫСЛИТЕЛЬ И ЕГО ЖИЗНЬ

Поль Валери — мыслитель, но не философ. Его занимает сам процесс мышления, а не результат, не развитие определенных идей в систему. Собственно, единственным философом, которого он по-настоящему читал и чтит, был Декарт. “*Cogito ergo sum*” («Я мыслю, следовательно я существую»), причем воспринятое буквально стало для Валери девизом жизни. Факт существования выводится не из показаний внешних органов чувств (которые могут обманывать), а из акта собственной мысли. Для Валери это не только логическое доказательство существования, но сама его жизненная основа — сосредотачивать всю свою волю на том, чтобы пребывать в мысли, и мыслить, чтобы быть. «Прежде всего Декарт — человек воли. Больше всего он хочет черпать из сокровищницы интеллектуальной жажды и мощи, которую находит в себе, и *не может желать ничего иного*. В этом главный пункт, ключ к картезианской позиции» («Второй взгляд на Декарта»²). Перед нами встает образ «фаустовского» человека, который всю силу своей воли обращает на искания разума. Фаустовская тема постоянно звучит у Валери, вплоть до его последнего, объемистого и опять-таки незавершенного драматического опыта «Мой Фауст».

Там, где другие стремятся что-то производить, Валери-Фауст производит сами устремления. Ему важно превратить любую

¹ Valéry P. Cahiers. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade. Vol. 1. 1973. P. 840.

² Valéry P. Œuvres. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade. Vol. 1. 1957. P. 842–843.

законченную мысль в усилие мысли. Он занят развеществлением бытия, превращением его в процесс мышления, который никогда не должен завершаться¹. Даже в законченных текстах Валери нагромождает неимоверно длинные и сложные фразы, как будто опасаясь, что точка магически призовет смерть. Мышление ищет пищу в анализе и критике всех установок цивилизации, переиначивая правила, изобретая альтернативы, расчлняя сложное и соединяя простое, — бросает высохшие ветви идей в огонь всепожирающего разума, чтобы поддерживать тепло существования. Каждое утро Валери посвящает самые свежие и вдохновенные часы опытам мышления как обоснования своего бытия. Эти опыты поддерживаются не столько интересом к конкретным темам или дисциплинам, сколько экзистенциальной насущностью самого этого процесса: Валери извлекал из него то наслаждение и находил в нем такую же опору, как спортсмен — в ежедневной тренировке. При этом Валери совершает свои ментальные забеги не ради рекордов, осязаемых результатов, не ради публикаций и книг. «Вещь, однажды сделанная, немедленно становится действием уже кого-то другого. Таков нагляднейший случай Нарцисса... И я прихожу к парадоксу: нет ничего более бесплодного, чем плодоносить. Дерево не растет, пока оно приносит плоды»².

Уже в юности обнаружился необычайный размах интересов и дарований Валери. Он изучает право в университете

¹ Отдельного рассмотрения заслуживают вопросы о воздействии на П. Валери философии «длительности» А. Бергсона и особенно о параллелях Валери с А. Н. Уайтхедом, который в то самое время создает свою философию процесса, где реальность рассматривается не как совокупность объектов, а как последовательность событий. В этом плане мышление есть не что иное, как становление самого мыслителя, сотворение его разума. «Процесс есть не что иное, как сам получающий опыт субъект» (*Уайтхед А. Н. Процесс и реальность. 1929*).

² Cited in: Paul Valéry. Occasions. Intro. by Roger Shattuck. Bollingen Series XLV. II. Princeton University Press, 1970. P. XXVI.

Монпелье, впоследствии названном его именем. Он увлекается математикой и физикой, много занимается музыкой. Открывает для себя Гюисманса, Гонкуров, Верлена и, главное — Эдгара По и Стефана Малларме, двух своих главных учителей в литературе. Начинает писать стихи и уже в восемнадцать лет записывает сопутствующие им размышления — статью «О литературной технике».

В ночь на 4 октября 1892 г., во время сильнейшей грозы и бессонницы, двадцатилетний Валери пережил экзистенциальный кризис, который определил его писательскую карьеру, точнее, период молчания и безвестности, растянувшийся на четверть века. Одной из причин стала мучительная страсть к случайно встреченной на улице госпоже Р. — романтическая любовь, затмевающая ясность рассудка. «Я утратил свое прекрасное кристальное видение мира... как свергнутый король, я сослан вдаль от себя самого» (из письма ближайшему другу Андре Жиду). В итоге Валери решил покончить со всяческим романтизмом, эмоциональными порывами, со всем тем, что причиняет страдания и мешает четко мыслить, — и отдаться всецело «математике интеллекта». В 1894–1896 гг. он создает программные тексты, посвященные методам мышления у Леонардо да Винчи и у своего воображаемого наставника господина Тэста. В 1898 г., после смерти Малларме, которого считал своим учителем, Валери уходит из публичной литературной жизни (за двадцать лет он не напечатал почти ни слова), — но при этом продолжает вести свой интеллектуальный дневник. Он обзаводится семьей, поступает чиновником на службу в Военное министерство, много лет служит секретарем у руководителя новостного агентства — и старается, по завету стойков, «жить незаметно». Это пример того, как дерево растет, не прерываясь на плодоношение. Когда в 1917 г. он, наконец, нарушил свое великое молчание публикацией поэмы «Юная Парка» (“La

Jeune Parque”), принесшей ему мгновенную славу, ему было уже сорок шесть лет.

Последний период его жизни был, казалось бы, антитезой предыдущему: возрастающая слава, приемы, приглашения, лекции, избрание во Французскую академию, знакомство с властителями дум всей Европы, в ряду которых он находит почетное место. За это время он написал, помимо эссе и диалогов, множество ритуально-дежурных текстов, которые произносил по всяким достойным поводам, на торжественных мероприятиях, юбилеях, по случаю открытия какого-то заведения или памятника. Он превратился в рупор европейской интеллигенции, чтящей свои ценности и наследие и бросающей вызов варварству фашизма и коммунизма. Но эти тексты были для Валери скорее материальной опорой существования и почетной социальной функцией, тогда как задачу свою он по-прежнему видел в чистом мышлении, универсальном методе, приложимом к искусствам, наукам, религии, политике и повседневности. *Вечерний* Валери, элегантный, остроумный, красноречивый оратор, публичный интеллектуал, желанный посетитель академических аудиторий и светских приемов, друг всего возвышенного и прекрасного, — это всего лишь светская маска другого, *утреннего* Валери, который вставал в пять и с нестигаемым упорством посвящал лучшие свои часы полному одиночеству и труду всей своей жизни, вообще не предназначенному для публикации. Если вечер он проводил в речах, то утром оттачивал свой ум.

СБЛИЖЕНИЕ РАЦИОНАЛИЗМА С МАГИЕЙ

Валери — это возрождение декартовского рационализма во французской культуре. Но если Декарт стоит в истоке европейского рационализма, то Валери — свидетель истощения

этой традиции в модернизме начала XX в., где верх берет иррационализм, питаемый ницшеанской философией жизни, интуитивизмом Бергсона, психоанализом Фрейда и Юнга. Все модернистские движения в искусстве и литературе, включая футуризм, дадаизм, экспрессионизм, сюрреализм, бросают вызов разуму, опираясь на биологический инстинкт, психическое подсознание, мистическую интуицию, волю к власти и т. д. Валери пытается как бы перевернуть этот вектор, развить в себе и привить обществу новый вкус к рациональности. Но сам этот рационализм в эпоху иррациональности приобретает у него гипертрофированные черты. Валери стремится обратить рациональную мысль на всё то, что, по итогам модернистской переоценки ценностей, лежит уже за пределом разума: на свободную и бешеную игру жизненных сил — биологических, социальных, эстетических, эзотерических, — и привести их к рациональному объяснению. Каждой такой интерпретацией он бросает вызов господствующему декадентски-анархическому или авангардно-волюнтаристскому вкусу. Это новый Декарт уже после Дарвина, Маркса и Ницше, — Декарт, который вынужден быть современником Фрейда, Джойса, Кафки и Пруста и объясняться на их неточном, мифологическом языке, «вправлять мозги» невротически сверхутонченному и вместе с тем культурно одичавшему человечеству.

Этот нео-Декарт и даже гипер-Декарт озабочен тем, чтобы выработанный им метод действовал не там, где настоящий Декарт видел его прямое применение, в философии и науке, — а там, где он встречает наибольшее сопротивление: в искусстве, во всех новейших революциях, от социальной и научной до сексуальной, во всех авангардных порывах и надломах, наконец, в иррациональности самой новейшей истории, которая мировыми войнами и бунтом масс разрушает свое гуманистическое и просветительское наследие.

Все, чего ни касается Валери, превращается в акт мысли. Например, город — это мысль, топографически явленная сама себе. «...Осмысление ПАРИЖА можно сравнить и даже спутать с попыткой осмыслить сам разум. Я представляю себе топографический план огромного города. Ничто лучше, чем лабиринт дорог, не воплощает скопление наших идей, таинственное место для внезапных приключений мысли» («Присутствие Парижа»). Валери пишет об эросе: «Один человек желает плоть, другой — желает желание» («Эрос»), — и тем самым мгновенно вносит саморефлексию в святая святых жизни, в инстинкт ее продолжения: ведь отличие человека от животного в том, чтобы обращать желание на само желание, как мысль обращается на мысль в бесконечной цепи саморефлексии.

«Я был подвержен острому недугу — стремлению к точности. Я довел до предела *безрассудное желание понимать...*» Так в предисловии к «Господину Тэсту» Валери формулирует парадокс, мучивший его до конца дней. Стремление *рассудка* все охватить и расчленить само по себе *безрассудно*. Обычно за манией стоит нечто иррациональное, но бывает и редкая форма интеллектуальной мании — стремление к абсолютной точности, нетерпимость к неясности и бессмыслице. Эта страсть, обычная среди ученых или инженеров, редко встречается у поэтов и гуманитариев. Валери крайне раздражают всякие мистические ссылки на вдохновение, озарение, прозрение и другие подобные истоки творчества — за этим он видит лишь лень ума. «...Слова, свидетельствовавшие о немощи мысли: *гений, тайна, глубина...* — определения, пригодные для пустоты, говорящие меньше о предмете, нежели о лице, пользующемся им» («Заметка и отступление»¹). Сам Валери предпочитает четкость математических, оптических, акустических формул даже

¹ Valéry P. Œuvres. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade. Vol. 1. 1957. P. 1206.

в отношении к произведениям искусства. Один из героев Валери — художник Дега, «видевший в искусстве лишь некую математическую задачу высшего порядка».

Паскаль мудро заметил, что ничто так не согласуется с разумом, как его сомнение в себе, способность себя ограничить, признать нечто неподвластное разуму, какие-то интуиции, условности, постулаты веры, которые следует принять как исходную данность. Но недаром Валери так недолюбливает Паскаля и превозносит Декарта, предпочитая любимым подвигам веры труженичество и мученичество разума. Он презирает легкое, послушное восприятие чувственного блеска мироздания — и вместе с тем до боли в глазах всматривается в этот блеск, пытаясь вывести его законы, прояснить структуру элементарной чувственности и перевести на язык отточенных формул. «...Сетчатка глаза должна иметь собственное мнение о свете, о волнообразных явлениях...»

Как ни парадоксально, Валери привлекают дионисийские начала современной культуры, поскольку именно в ней, в разнужданности природных стихий и исторических страстей, получает наилучшую закалку аполлонический разум, чувство формы и меры. Любимые темы Валери — море, огонь, танец, движения художественной кисти, речевая жестикация, сноровка ремесленника, всплески уличной толпы, все виды неистовства, жизненного напора. Разум слишком легко находит «свое» в математических формулах и законах физики (хотя и они волнуют Валери почти чувственно). Но *хищный интерес* Валери, его «сила воли» состоит в том, чтобы овладеть тем, что разуму внеположно, чтобы распознать «алгебру действий». Он добивается предельной точности в том, чтобы рационализировать каждый жест, каждое движение танца или кисти художника, каждую метафору...

И именно поэтому часто оказывается неясен. Стремясь к наибольшей точности, он берется опять и опять объяснять

в сугубо рациональных терминах то, что держится на инстинкте, интуиции, привычке, ритуале. Это и есть *гиперрациональность*, к которой через иррационализм современной истории и новейшего искусства движется Валери — якобы возвращаясь к Декарту, а на самом деле удаляясь от него. Как всякий гиперрационализм, он столь же запутывает, сколь и проясняет, он ищет той небывалой ясности, которая оборачивается темнотами, подобно тому, как поиск мельчайших частиц материи увенчался законами квантовой неопределенности. Как признается сам Валери, «я точен в отношении вещей вообще-то расплывчатых и расплывчат в отношении вещей вообще-то точных»¹. В этом и состоит его двойное призвание, поэта и рационалиста: предельно рационализируя все живое, текучее, «расплывчатое», он одновременно поэтизирует, украшает изысканными метафорами и витиеватыми сравнениями самые простые и ясные, почти тривиальные понятия. Валери любит сопротивление материала: истина там, где метод наталкивается на энергию жизни — и овладевает ею, раскрывает симметрию и пропорцию внутри кажущегося хаоса.

Поэтому, как ни странно, рационализм Валери сближается с магией. Многие его эссе о литературе, например, о Гюго, Флобере, Прусте, Малларме, объединяются выводом, что сила этих столь разных титанов — не в реализме и не в психологизме, не в глубоких идеях и высоких идеалах, а в форме, в магии звуков, в совместном действии акустики и семантики. Именно это отделяет Валери от Декарта: если классический рационализм первого предшествовал Просвещению и во многом формировал его, то Валери — это рационалист, но не просветитель, рационалист движет его именно туда, откуда бежало Просвещение, — в направлении магии. *Разум должен околдовать собой силы природы и общества, без этих магических чар он бессилён, он должен дей-*

¹ Paul Valéry. Cahiers. ed. cit., vol. 1, 1973. P. 159.

ствовать безрассудно. В своем вызове Просвещению Валери борется и с его наследием в XIX в., с «содержательностью», «поучительностью» и «познавательностью». Ни романтизм, ни реализм неприемлемы для Валери; первый потому, что он рождается из вдохновения, из претенциозного мгновения — и им же заканчивается; второй — потому, что он пытается вторить тому, что само по себе временно и перенимает всю хрупкость и переменчивость исторического бытия, недостойного сохранения, ибо оно само уничтожает себя.

РУССКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ: ФОРМАЛИЗМ, О. МАНДЕЛЬШТАМ

По многим признакам своего художественного вкуса и теоретической поэтики Валери — современник русской формальной школы, с идеями которой он совпадает порой дословно, хотя и формулирует их несколько позже. Как и В. Шкловский, Ю. Тынянов или Р. Якобсон, он противопоставляет познавательной и описательной функции языка — формотворческую. «Приходится выбирать: то ли свести язык к единственно передаточной функции некой системы сигналов, то ли страдать оттого, что некоторые люди используют чувственные свойства языка, чтобы так изощрять его *наличные* эффекты, формальные и мелодические сочетания, подчас вызывая удивление или напрягая ум» («Я говорил порой Стефану Малларме...»). Вот это «вызывать удивление или напрягать ум» и есть то, что формалисты называют остранением, способом вывести вещь из автоматизма привычного узнавания. «...Приемом искусства является прием „остранения“ вещей и прием затрудненной формы, увеличивающий трудность и долготу восприятия... *искусство есть способ пережить деланье вещи, а сделанное в искусстве не важно*» (Шкловский В. Искусство как прием. 1917). Для Валери

этот принцип: «деланье, а не сделанное» — важен применительно не только к искусству и литературе, но и к мышлению, которое наделяется, по сути, той же ролью: затруднять, а не облегчать понимание мира. Все, чем занимается Валери, — это «деланье мысли», а сделанное, «мысль изреченная» для него не важна — не потому, что она ложь, а потому, что это труп мысли. Главный враг Валери — всякого рода легкость, условности, то, что «принято считать» или то, что «само собой понятно». Самое ценное для него в Малларме — «стремление защитить себя — даже в мелочах и элементарных проявлениях духовной жизни — от *автоматизма*».

И здесь Валери опять-таки исходит из Декарта — и вместе тем расходится с ним, поскольку для Декарта критерий истины — ее самоочевидность для разума, тогда как для Валери самоочевидность скорее уводит от истины, точнее, от того, что ему еще дороже: самого процесса существования, который требует непрерывности, незавершаемости мысли. Валери ищет самого *неочевидного* и как поэт, и как мыслитель, ставя своему мышлению все новые преграды и заставляя его, порой искусственно, спотыкаться на ровном месте. Порой Валери даже вынужден корректировать основной тезис Декарта, утверждая, что мышление и существование подстегивают, подстрекают друг друга, но не совпадают. «Я *то* мыслю, *то* существую». И точно так же, возвеличивая цивилизацию, он вынужден признать, что набеги варваров, точнее, проникновение варварства порой укрепляет ее. Строгая палитра рационализма здесь обогащается новыми, кричаще-пестрыми красками.

В этом его расхождение не только с классическим рационализмом, но и с классическим формализмом. Для Валери важна не форма сама по себе, а *трансформация*, как проявление силы, которая руководит индивидуальным разумом, но остается непостижимой для него. «Я хочу позаимствовать у мира (видимого) только силы — не формы, а то, из чего можно творить

формы»¹. «Свойства преобразования более достойны внимания нашего разума, чем сам предмет преобразования» («Я говорил...») Здесь Валери пересекается с трансформативной эстетикой О. Мандельштама, для которого формы даются не в статике, а как силовой процесс *формообразования*, особенно наглядный в «Божественной комедии» Данте. «Поэму насквозь пронзает безостановочная формообразующая тяга» («Разговор о Данте»). Мандельштам предлагает представить самолет, из которого в ходе полета вылетают другие самолеты, из тех — третьи... Вот так и форма, чтобы воплотиться, должна порождать все новые формы — это столь же непрерывный процесс, как и мышление. Суть в том, что и для Валери, и для Мандельштама форма сама по себе глубоко содержательна, и в приверженности этому художественному кредо они совпадают почти дословно:

«Как бы мы жгутом ни закручивали концепцию, мы не выдадим из нее никакой формы, если она сама по себе уже не есть форма. Другими словами, всякое формообразование в поэзии предполагает ряды, периоды или циклы формозвучаний...» — Мандельштам О. «Разговор о Данте».

«...Сонет показывает нам, что форма способна порождать *идеи*, — кажущийся парадокс, но и основополагающий принцип, откуда в какой-то мере почерпнул свою чудодейственную мощь математический анализ». — Валери П. «Дега и сонет».

Знаменательно, что эти основополагающие эстетические трактаты написаны О. Мандельштамом и П. Валери почти одновременно — в 1933 и 1936 гг. «Вообще, если искать каких-то соответствий интеллектуальной стилистике Поля Валери в русской словесности, то это — О. Мандельштам, дово-

¹ Некоторые мысли г. Тэста. *Valéry P. Œuvres*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade. Vol. 2. 1960. P. 69.

дящий до высшего искусства ассоциативную силу мышления. Мандельштам учится у Данте: «Сила дантовского сравнения — как это ни странно — прямо пропорциональна возможности без него обойтись. Оно никогда не диктуется нищенской логической необходимостью. Скажите, пожалуйста, какая была необходимость приравнивать близящуюся к окончанию поэму к части туалета — “gonna” (по-теперешнему — „юбка “...)» («Разговор о Данте»). Вот так и Валери привлекает множество причудливых сравнений и уводящих в сторону метафор — хотя бы той же юбки, которая ассоциируется у него с медузой, которая в свою очередь ассоциируется с танцовщицей: «Так огромная медуза, передвигаясь волнообразными толчками, с бесстыдной настырностью задирая и опуская свои украшенные фестонами юбки, превращается в грезу Эроса. Но внезапно, отбросив свои кольшущиеся оборки, свои одеяния из разверстых разорванных губ, она исступленно откидывается назад, полностью обнажившись» («Дега. Танец. Рисунок»). Это одна из самых ярких развернутых метафор у Валери — и при этом необязательная: ее сила, как и у Данте в толковании Мандельштама, прямо пропорциональна возможности без нее обойтись.

Нетрудно заметить, что неоклассическая эстетика П. Валери и О. Мандельштама отличается от классического рационализма тем, что все время играет со стихией иррационального, презирует голую «логическую необходимость» и признает над собой власть какого-то иного разума, надличного, по-своему безрассудного и далеко не просветительского. Это рационализм, вброшенный в стихии природы и истории. Наивысший образец зодчества для Валери — это не дворец, опирающийся на твердый фундамент, а корабль, поскольку его основание — подвижная стихия: «нет более сложной архитектуры, чем та, что воздвигает на подвижное основание движимое и движущееся сооружение» («Взгляд на море»).

Вот почему Валери, наряду с Мандельштамом, может считаться одним из предтеч структурализма 1950–1960-х гг. — не столько как научной школы в поэтике, лингвистике, семиотике, сколько как целостного мировоззрения. Хотя структурализм отчасти вышел из русской формальной школы, но сами формы, постигаемые разумом, здесь уже формуруются некими бессознательными или сверхсознательными силами, «сверхдетерминациями». Структуры знаковых систем, языка, экономики, истории, психики предзаданы индивиду, так сказать, *бессознательно* формируют его *сознание*. Недаром Поль Валери, вслед за своим учителем Стефаном Малларме, стал излюбленным героем структуралистских исследований, ибо он сам стремится им навстречу, предельно рационализируя поэтическое высказывание — и вместе с тем предельно его усложняя, погружая в материю и магию чистого звучания. Он мог бы сказать о себе то же самое, что говорит о Малларме:

«Чем дальше продвигался он в своих размышлениях, тем явственнее проступал в его творчестве четкий рисунок абстрактной мысли. ...Подобные устремления сближают его с учеными, углубившими в алгебре теорию форм и символическую математическую логику. Такой подход помогает лучше воспринять структуру языкового выражения, уделяя меньше внимания смыслу или значимости («Я говорил...»).

Валери предвосхищает новейшую форму рационализма, который ищет в структурах мифа, языка, общества тайных смыслов, которые не помещаются в сознание самого автора, а иронично ускользают от него или ему противоречат. Валери — не торжествующий, а страдающий рационалист, который стремится обратить на пользу разуму все его предыдущие потери — но при этом приходит к какому-то другому уровню разума, чем тот, который прозрачен для индивидуального мышления и действует в рамках знающего себя сознания.

В этом Валери предвещает уже не только структурализм с его идеалом строгой научности, но и постструктурализм с его язвительной критикой рациональности. В каждом завоевании ума Валери видится возможность или даже залог его поражения. «Нам кажется, что мы подчинили себе силы и вещи, но на самом деле, любое научное вторжение в природу прямо или косвенно повергало нас в еще большую от нее зависимость, превращая в рабов собственного могущества (и чем лучше мы вооружены, тем более беспомощны)». По мере развития цивилизации она все меньше управляет собой, оказываясь жертвой собственного могущества. Если у великих государственных деятелей прошлого еще могла быть надежда на реализацию далекоидущих планов, то в наше время горизонт предвидения все более сужается — слишком велико многообразие субъектов, этносов, культур, втянутых в игру исторических сил. «Я часто повторяю: *мы входим в будущее задом наперед...*»

ИСКУССТВО — ТЕХНИКА — ПОЛИТИКА

Валери волнует не только познавательная, но и созидательная функция разума — способность, расчленив мир на четкие элементы, создавать из них небывалое, творить новые миры во всевозможных сочетаниях. Тем, чем был для Мандельштама Данте, для Валери — Леонардо да Винчи: мастером формообразования, учителем конструктивного мышления. Леонардо познает, чтобы изобретать, и для него всякий вызов пониманию — новый толчок для изобретательства. «Если возникает какой-то барьер для понимания, он преодолевает его производными своего разума» («Введение в методы Леонардо да Винчи»).

Почему наш взгляд пленяется морем? Потому что оно предоставляет нам в своем бесконечном волнении все формы возможного, это своего рода универсальный конструктор

всего волнистого, волнообразного («Взгляд на море»). Но ум способен к еще большему, чем природная стихия, и Валери, очарованный многосторонностью Леонардо, видит в нем такой океанический ум —

«чудовищный мозг или странное животное, соткавшее тысячи чистых нитей, связующих множество форм. Именно мозг — творец этих загадочных и разнообразных конструкций, инстинкт, в них обитающий. <...> Он ведает секретом создания фантастических существ, которые становятся реальностью; логика, объединяющая их части в единое целое, настолько безупречна, что вселяет в них жизнь и естественность... <...> Он перестраивает все здания; его манят все способы сочетания материалов. Он использует все, разбросанное во всех измерениях пространства: изогнутые своды, стропила, натянутые тугие купола...»

Валери обрел в Леонардо свой образ сверхчеловека, точнее, всечеловека, который, в отличие от героя Ницше, стремится не к власти над миром, а к власти над разумом, над творческой способностью преображать мир. При этом Валери, вслед за Леонардо, не противопоставляет технический и художественный способы преображения; для него техника (как, впрочем, и политика) — это разновидности искусства, а искусство, в свою очередь, опирается на технику. Естественные науки в свое время позаимствовали понятие техники у сферы искусств. Греческое „*techne*“, собственно, и означает «искусство, художество, мастерство». У Платона и Аристотеля к области „*techne*“ относятся врачевание, охота, домостроительство, ткачество, ваяние, пророчество, игра на лире и флейте, искусства управления государством, кораблем и колесницей. Валери никогда не был технофобом, не разделял присущего многим гуманитариям страха перед всемогуществом техники или презрения к ее «бездуховности». Некоторые тексты Валери, такие,

как «Завоевание вездесущего», «Наша судьба и литература», «Обращение к художникам-граверам», посвящены именно неразрывности исторических судеб искусства и техники и их соразвитию в будущем. Вообще Валери, при всем своем благоговении перед культурным наследием, перед «памятью форм», не чужд футуризма. Он чувствителен к будущему в той же степени, в какой, по его словам, «будущее — это самая осязаемая частица настоящего» («Человеческая природа (1)»). Валери — не только «фауст», но и «фантаст», коль скоро речь заходит о будущих возможностях техники, не сужающих, а расширяющих сферу создания и восприятия искусства.

Уже во времена Валери музыка благодаря граммофонной записи и радио научилась далеко выходить за границы своего актуального исполнения и звучания, окружая человека там и тогда, где он чувствует в ней потребность. Словно предвосхищая развитие интернета и виртуальной реальности, Валери предвидит эпоху, когда все виды художественной деятельности благодаря технике «завоюют вездесущность», то есть искусство будет царить над пространством и временем.

«Произведения станут вездесущими. Нам останется только призывать их, и они будут появляться либо в реальном времени, либо возникать из прошлого. <...> Интересно, мечтал ли когда-либо философ о создании компании по доставке на дом Чувственной Реальности?.. Мы еще достаточно далеки от того, чтобы таким же образом подчинить себе визуальные феномены. Цвет и рельеф пока еще довольно своенравны. Заход солнца на Тихом океане, полотно Тициана в Мадриде еще не могут быть воссозданы на стене нашей комнаты так же четко и с той же достоверностью иллюзии, как симфонии. Но это случится» («Завоевание вездесущего»).

По мысли Валери, «художник — существо *двойственное*, поскольку создает законы и орудия мира действий, чтобы,

в конце концов, построить мир, созвучный чувствам» («Эстетическая бесконечность»). Соответственно, у художника, в широком смысле, два призвания, дополняющие друг друга: *техническое* — создавать орудия действий, и *эстетическое* — посредством этих орудий приводить мир в соответствие с чувствами человека. Отсюда вырастает важное для Валери понятие «эстетической бесконечности», давшее заглавие этой книге. Эстетическое начинается там, где кончается практически-утилитарное, где желание перерастает все способы своего утоления. «Чтобы оправдать слово *бесконечность* и определить его точное значение, достаточно напомнить, что в этой системе *удовлетворение* возрождает *потребность*, *ответ* воскрешает *вопрос*, *присутствие* влечет за собой *отсутствие*, а *обладание* — *желание*». Именно этим эстетические чувства отличаются от обычных, направленных на удовлетворение физических желаний, исполнение практических нужд. Область эстетики — это сами вопросы, желания, бесконечно возрождаемые на все новом уровне, за пределами всех ответов и всякого обладания. Потому бесконечно и развитие техники, т. е. тех орудий, которыми осуществляется эта эстетическая потребность.

Политика для Валери — тоже род искусства. Он крайне невысокого мнения о современной политике и особенно политиках, но в то же время признает: «Любая политика предполагает (как правило, не догадываясь об этом) некую идею о человеке, даже выносит мнение о его участии как особой породы...» («Заметки о величии и упадке Европы»). Если передать одним словом политическую позицию Валери, то это аристократизм, с добавлением одной буквы: *артистократизм*. Представители наивысшего аристократизма — артисты, художники и мыслители, создающие изобилие форм и смыслов. «...Состояние общества должно допускать и сохранять аристократию, наделенную и состоянием, и вкусом, которая осмеливается продемонстрировать свою роскошь. И вот в то время, когда все эти

условия совпали, родилось искусство сверхизобилия» («Дега. Танец. Рисунок»). Аристократизм Валери не имеет ничего общего с презрением к демократии или к трудящимся. Это демократический аристократизм: если у исторического прогресса есть смысл, то это — превращение всех в аристократов. Известно, что самые простые люди в XX и тем более XXI в. живут несравненно роскошнее, чем короли в XVII или XVIII: к их услугам такие чудеса бытового комфорта и технического прогресса, которые и не снились вельможам прежних времен. И точно так же аристократизм, по Валери, — это будущее всего человечества, если оно, в жажде равенства, не захочет совершить обратный рывок, т. е. уравнивать всех с пролетариями, навязать каждому уравнительную нищету.

ЕВРОПА КАК ПРИЗВАНИЕ

Уже знакомая нам дилемма: любовь к разуму и цивилизации и растущее сознание их смертности и ограниченности — накладывает трагический отпечаток и на историко-политические размышления Валери. Если с философской точки зрения он был рационалистом в эпоху торжествующей иррациональности, то с исторической — европейцем в эпоху крушения, точнее, саморазрушения Европы. Валери — политический мыслитель и философ европейской культуры, которую он воспринимал как единое целое, как оплот всей западной и мировой цивилизации, ведущей борьбу не на жизнь, а на смерть с силами внутренней дезинтеграции.

Среди характеристик, обычно прилагаемым к Валери: французский поэт, эссеист и т. д. — не следует забывать еще одной, по сути, столь же важной: европейец. Казалось бы, «французский» уже предполагает это. Но европейство в данном случае означает не географию, а мировоззрение, призвание, про-

фессию, символ веры. Валери был одним из первых и ярчайших европейцев XX в., живущих и мыслящих судьбами целого континента. Причем единство Европы ему явилось именно в момент ее величайшего кровавого раскола, в годы Первой мировой войны, по окончании которой он написал сделавшее его знаменитым эссе «Кризис духа» (1919).

«Что имеем — не храним, потерявши — плачем». Вот и эссе Валери — это плач по утраченной, растерзавшей себя Европе, осознание того факта, что не только люди, но и цивилизации бывают смертными и что Европа может последовать за Вавилоном и Древним Египтом, ушедшими в небытие. «... Ныне мы видим, что бездна истории достаточно вместительна для всех. Мы чувствуем, что цивилизация наделена такой же хрупкостью, как жизнь». Это острое предчувствие возможной гибели европейской цивилизации в то же самое время (в конце 1910-х гг.) выразил Освальд Шпенглер в своем монументальном «Закате Запада» (два тома, 1918 и 1922). Но то, что у Шпенглера представлено с эпико-историческим размахом, у Валери сжато в несколько страничек лирической медитации, афористически сгущенной и вместе с тем ассоциативно размытой.

П. Валери вновь обращается к судьбам Европы в своей политической и культурософской эссеистике конца 1920–1930-х гг., собранной в книге «Взгляд на современный мир и другие эссе». Впервые изданная в 1931 г., она затем неоднократно дорабатывалась, расширялась, углублялась (издания 1938 и 1945 гг.). Это время колебательного равновесия: «Великая война» уже позади, европейские страны мучительно выходят из разрухи и депрессии, но что ждет Европу? Сумеет ли она преодолеть внутренний раскол, стать единым домом для населяющих ее народов и сохранить свое интеллектуальное и моральное достоинство — или противоречия взорвутся еще более сокрушительной бойней и окончательной гибелью ци-

визации? Эта дилемма явно или скрыто проходит через всю «политософию» Валери межвоенной эпохи, чередуясь нотами меланхолии и сдержанного оптимизма, впрочем, никогда не переходящими ни в апокалиптическое кликушество, ни в апологию европейского супрематизма.

То, что делает Европу Европой, по мысли Валери, — это не те или иные достижения науки, техники, культуры, а всеотзывчивость, способность вбирать в себя достижения других народов, рас, континентов — и делиться с ними, излучать свободу духа и трезвость разума. Но именно то, в чем Европа превосходит другие цивилизации, постепенно сводит на нет это самое превосходство. Она щедро раздает свои ценности другим континентам: обеим Америкам, Азии, Африке, которые благодаря своей превосходящей геополитической массе и народонаселению постепенно приобретают первенство в глобальном раскладе сил. Маленькой Европе, географическому придатку огромного азиатского массива, придется в будущем довольствоваться все более скромной ролью в судьбах земного шара. Но в этом и состоит ее морально-культурное достоинство «всемирной закваски»: отдать себя, европеизировать мир, чтобы стать его самоуменьшающейся частицей. И если Европа умрет, то лучшие ее духовные создания обретут вторую жизнь на других континентах, прежде всего в Америке, которая, по убеждению Валери (может быть, слишком прекраснодушному), сбережет наследие «Старого Света».

Впрочем, Валери не считает, что с Европой покончено, и ее судьбы волнуют его больше, чем остальной мир. Беда Европы в том, что ее интеллектуальное и культурное развитие опережает политическое. Европа — это сильный творческий дух в ослабленном, раздробленном геополитическом теле. «Европа заметно отличалась от других частей света. И вовсе не благодаря своей политике, а несмотря на нее и даже вопреки ей, она полностью раскрепостила свой разум, соединила

страсть к познанию со стремлением к точности, изобрела целенаправленную и действенную любознательность... Однако ее политика оставалась прежней...» («Заметки о величии и упадке Европы»). Это была примитивная политика соперничества наций, безгранично раздувающих свою гордость и воинственность и действующих варварскими методами взаимного устрашения. Валери не устает напоминать о бесплодности национального, как и всякого иного эгоизма, добавляя к этой практической мудрости и философский аргумент: по мере того, как все больше наций и индивидов принимают участие в историческом процессе, его результаты становятся все менее предсказуемыми и все меньше зависят от воли отдельных личностей. «Самые крупные политики, самые великие умы не способны ничего просчитать» («Об истории»). Возрастает роль внешне случайного, непредвиденного в цивилизационных процессах, и никому не дано единолично управлять миром.

Но именно в силу такого растущего разнообразия сил, вовлеченных в судьбы мира и Европы, взоры Валери все больше обращаются к родной Франции и особенно к ее сердцу — Парижу. Французская тема занимает огромное место во «Взгляде на современный мир». Это никоим образом не изоляционизм, не проповедь французской исключительности, а скорее, как в речи Ф. Достоевского о Пушкине, надежда на то, что родная страна даст исход европейской тоске и «изречет окончательное слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен» (Ф. Достоевский). На чем основана эта надежда? Нет, не на верности «Христову евангельскому закону», а на опыте величайшего секуляризма — многообразия идей, мировоззрений, образов жизни, которые мирно объединяет в себе Франция и особенно Париж, способный стать моделью общеевропейского устройства. «...Именно здесь,

в горниле самых живых и самых дерзких умов, как бы жаром их слияния, была сплавлена и переплавлена наша нация, самая смешанная в Европе. Именно поэтому Париж — это не просто политическая столица и промышленный центр, важнейший порт и рынок разнообразных ценностей, искусственный рай и святилище культуры. Его исключительность состоит прежде всего в том, что все его свойства в нем смешаны, но не противоречат друг другу» («Присутствие Парижа»). Если Европе суждено постепенно оевропеить мир, то не суждено ли Парижу, даже за счет своего грядущего умаления, постепенно опарижить Европу, внести в нее свое искусство соединять разнородное, придавать живость многообразному, уберегая его от раскола?

Надежда Валери не сбылась при его жизни — та эпоха, когда писался «Взгляд на современный мир», оказалась *межвоенной*. Европа снова была ввергнута в пучину националистических страстей. Но есть символическая правда в том, что Валери, умерший 20 июля 1945 г., успел застать и освобождение Парижа, и освобождение Западной Европы, постепенно сумевшей приступить к строительству общеевропейского дома. Валери может считаться одним из его архитекторов, вдохновителей всевропейского отечества, куда со временем влились и восточноевропейские народы. Фундамент этого дома — не только общее экономическое пространство и свобода передвижений, но и свобода мысли, строгость законов, интеллектуальная честность и любознательность: все то, что Валери понимает как универсальные ценности, которыми Европа готова делиться с миром. Сейчас, когда извне и изнутри Европы учащаются нападки на ее единство, Валери напоминает о том, как важно своевременно гасить вспышки национальных и государственных самолюбий. Иначе послевоенное время опять превратится в межвоенное.

«ТЕТРАДИ» И МЕТОД

Главным своим произведением П. Валери считал «Тетради», которые вел на протяжении полувека. У этого огромного массива записей на самые разные темы нет никакой композиции, нет и не может быть внутреннего расчленения и завершенности. Один перечень разделов, задним числом внесенных уже составителями-публикаторами, может вызвать головокружение: Эго, Гладиатор (об умственном труде), «Я» и Личность, Аффективность, Эрос, Искусство и эстетика, Поэтика, Поэзия, Литература, Эго скриптор (Я пишуший), Психология, Соматика (Тело), Чувствительность, Внимание, Память, Сон, Язык, Биос (Жизнь), Математика, Наука, Время, Человек, История, Политика, Образование, Система, Философия, Сознание, Тета (Бог и религия).

В «Тетрадах» все записи на эти темы идут вперемежку и сплошняком. Валери несколько раз пробовал сам организовать этот материал своих ежеутренних опытов интенсивнейшего мышления — но приходил к выводу, что это разрушит сам принцип мышления как существования. Собственно, асистемность входила в систему его правил: «не писать по порядку» (*ne pas écrire À LA SUITE*). Он называл это «дикорастущей словесностью»: «Если производить подбор, она умрет»¹. В «Библиотеке Плеяды» вышло двухтомное печатное издание «Тетрадей» — три тысячи страниц; но это избранное составляет всего лишь одну десятую оригинального текста, который еще только ждет полной публикации. Пока что «Тетради» воспроизведены лишь факсимильным изданием в двадцати девяти томах. В 1987 г. начало выходить полное печатное издание, но в двенадцати томах опубликованы лишь записи за первые двадцать лет (1894–1914).

¹ Cited in: *Valéry P. Occasions*. Intro. by Roger Shattuck. Princeton University Press, 1970. P. XXVII.

Другой, более компромиссной формой организации этих записей была публикация отрывков в собраниях фрагментов и афоризмов: «Смесь», «Аналекты», «Мгновения». Но в этой форме рвется соединительная ткань мысли, как если бы вместо океанического волнения представляли завитушки отдельных волн. Наиболее адекватным способом публикации «Тетрадей», видимо, остается их воспроизведение в хронологическом порядке в сопровождении подробного понятийно-тематического указателя: соединение дневника и тезауруса. Только в таком виде можно обозначить жанр этого произведения: это жанр самого сознания. Именно над своим *сознанием* работал Валери всю свою жизнь, от первой до последней строки. Конечно, про любое собрание сочинений можно сказать, что это портрет сознания самого автора. Но там это «сознание как целое» заслонено дробностью других жанров, воспринимаемых порознь, в разных литературных традициях: роман, рассказ, стихотворение, драма, очерк... «Тетради» Валери — это как первичный акт творения сознания из ничего, во всей его неразделенности, даже глубинной темноте, обнажающейся именно в момент предельного напряжения разума.

Валери всю свою жизнь работал над методом настолько универсальным, чтобы не страдать от односторонности авторского «я», от его волений, прихотей, предрассудков. Вместе с тем метод Валери всякий раз рождается на глазах, на кончике пера из того предмета, над которым он мыслит, и не распространяется в абстрактно-системной форме на другие предметы, но заряжается от каждого из них особым полем ассоциаций. Об эросе Валери мыслит «эротически», о психологии — «психологически», о языке — «лингвистически», но это не отдельные дисциплины, а трансформации одного универсального метода, включавшего и уникальный подход к уникальному. Это не строгая философия, но и не вольная эссеистика, а своего рода *универсика*, которая пытается выра-

зять рациональный принцип каждого явления на его собственном предметном языке.

Валери был убежден, что основные свойства мирового порядка, выраженные категориями относительности, взаимности, симметрии, интерференции, синхронии, периодичности и т. п., присущи самому разуму и позволяют ему создать метод мышления, универсально приложимый ко всему сущему. Если когда-нибудь будет предпринято русское издание «Тетрадей», эпиграфом к нему можно было бы взять строки Тютчева: «Так связан, съединен от века / Союзом кровного родства / Разумный гений человека / С творящей силой естества...» «Тетради» Валери — это торжество чистого метода, точнее, *методичности*, которую он прославлял в ранних своих сочинениях 1890-х, особенно во введении в систему Леонардо да Винчи, где она действует в самых разных искусствах и науках; и в цикле «Господин Тэст», где метод уже не прилагается ни к чему постороннему, поскольку он обращен на себя, как мышление о самом мышлении. Если Леонардо — это триумфальная катафатика Метода, его приложимость ко всему, то Тэст — его почти пародийная апофатика, приводящая к чистоте молчания и отрешенности, к неучастию во всем, что способно замутить и скомпрометировать ясность мышления. А «Тетради» — это своего рода слияние катафатики и апофатики. Катафатика относится ко всем способам постижения мира в многообразии его проявлений, в пересечении всех дисциплин. Апофатика относится к самому постигающему, к человеку, сидящему за письменным столом, — мы равным счетом ничего не узнаем о его жизни, о его близких, о том, что происходит за пределами его мышления, которое достигает такой интенсивности, что, кажется, на бумаге должны проступать, вслед за строками, и следы тех мозговых нейронов и синапсов, которые излучали эти волны мыслей.

Поучительно сравнить «Тетради» Валери с «Дневниками» Михаила Пришвина, который был всего двумя годами его моложе (1873–1954) и тоже вел свой дневник на протяжении полувека. Валери: 1894–1945; Пришвин: 1905–1954. Дневники Пришвина изданы целиком в восемнадцати томах, в них примерно пятнадцать тысяч страниц, и в них — всё: он сам, и близкие, и соседи, и современники, и каждодневные события, и погода, и литературная жизнь, и общественные нравы. Мысль контекстуальна и событийна, все время выходит в окружающий мир и наделяется множеством практических, жизнестроительных функций: как понять то или иное явление, что предпринять в ответ, как строить отношения с людьми, чего ожидать от государства? Из «Тетрадей» Валери невозможно составить представления о том, кто, когда и где их писал, точнее, здесь есть некое мыслящее Эго, которое обращается к себе как к Субъекту размышлений, совершенно отвлеченных от человеческого и предметного окружения.

Для Пришвина мышление и его запись — опора житейской и социальной мудрости, спасительной в опасных превращениях времени. Время и место жизни Валери тоже были исполнены исторической тревоги, навеянной двумя мировыми войнами. Но задача Валери не в обретении жизненной ориентации, а в том, чтобы взволновать мышление, взнудать его невозможными задачами. У Валери было трое детей, много друзей и собеседников, не миновали его и любовные приключения, но все это оставалось за рамками не только его дневников, но, как ни странно, и работ о нем самом. Когда о наследии Валери была уже написана первая сотня книг, среди них не было ни одной биографии — они стали появляться лишь несколько десятилетий спустя после его смерти.

ТАНЕЦ МЫСЛИ

Валери многого требует от читателя — и не скрывает этого, не пытается облегчить доступ к своим текстам, хотя и вполне осознает, что рискует остаться непрочитанным, поскольку общество становится все более массовым и в моде другая установка — нравиться, угождать, развлекать. «Требовать от читателя, чтобы он напрягал ум, добиваясь полного понимания лишь ценой мучительных усилий; настаивать на том, чтобы, выйдя из свойственной ему пассивности, он разделил с вами роль творца, означало бы посягнуть на привычки, леность и неспособность к мышлению». («Я говорил...») После чтения Валери порой остается ощущение перенапряженности мозга при отсутствии осязаемого результата. Это великолепная гимнастика ума, которая заряжает энергией мысли, широтой и беглостью ассоциаций, но не преследует цель выработки полезных идей. Перефразируя Мандельштама, эссеистика Валери — это клавишная прогулка по всему кругозору европейской культуры.

Насущность Валери для нашего времени становится тем более очевидна, что на рубеже XX–XXI вв. мы живем в промежутке между двумя эпохами, каждая из которых по-своему бросает вызов свободе мышления: между веком идеологий и веком искусственного интеллекта. Идеологический заказ и техническая утилитарность задают мышлению четкие императивы и алгоритмы, нацеливают на практический результат — политический или технический. Мы привыкли оценивать интеллектуальные процессы по критерию их результативности: а что отсюда следует? к какому выводу мы пришли? что делать дальше? Инструментальный подход к естественному разуму, как ранее — к естественной среде, приводит к разрушительным последствиям для них обоих. Понадобилось несколько веков эксплуатации природы ради индустри-

альных целей и «блага человека», чтобы осознать — природа самоценна, она не для «чего-то», а для себя самой. Вот и мышление до сих пор еще представляется большинству служебным видом деятельности, которая обязана пристраиваться к чему-то внешне полезному. Отсюда привычка делать «выводы», «заклучения», «обобщения», извлеченные из самого движения мысли, как ее конечный продукт. XX в., со всеми своими революциями и реакциями, с коммунизмом и фашизмом, войдет в историю как «век идей», ибо все прочие сферы жизни подчинялись их неумолимой псевдологике, опутывались причинно-следственными связями, стальными цепями посылок и заключений. Идеи — и люди, ставшие их орудиями, — несут ответственность за самые страшные трагедии XX в. — мировые и гражданские войны, лагеря смерти, ядерные взрывы, экологические катастрофы, политический террор: одна сторона бытия должна подчиниться другой либо подпасть под уничтожение.

Один из главных уроков Валери: «идеи» должны вернуться в среду целостного мышления, раствориться в его органике. Каждое явление выступает как самоценное, самозначимое и вместе с тем — как образ других явлений, между ними устанавливается не господство — подчиненность, а соответствие, взаимопричастность. Эксплуатация мысли, так же как и природы, грозит саморазрушением человеку как *homo sapiens*. Такова «экология» зрелого разума, который уже не может довольствоваться прикладной функцией жизнеустройства, но обнаруживает себя как самостоятельную реальность, основу бытия, цель которой — не в чем ином, как в ней самой. Еще недавно прозвучало бы кощунственно, если бы не горькие уроки, преподанные нам «прикладным» использованием природы. Вот и мышление открывается нам как самоценная потребность разума, прирожденная ему дыхательная способность. На этот счет замечательно сказано у Марка Аврелия:

«Пора не только согласовать свое дыхание с окружающим воздухом, но и мысли со всеобъемлющим разумом. Ибо разумная сила так же разлита и распространена повсюду для того, кто способен вбирать ее в себя, как сила воздуха для способного к дыханию»¹.

Но еще точнее сопоставить движение мысли у Валери с танцем, отличая его от ходьбы, — это его собственное сравнение... Поэзия отличается от прозы именно кружением, направленностью движения на себя — и если ходьба достигает своей цели, то танец являет лишь формы целесообразности, в соответствии с кантовским определением искусства как *целесообразности при отсутствии цели*. Танец в принципе ни к чему не стремится и никогда не заканчивается, тогда как ходьба достигает своей цели. В этом смысле проза Валери глубоко поэтична. Это ходьба, переходящая в танец: мысль движется, что-то объясняет, доказывает, переходит от известного к неизвестному, — и вдруг в какой-то момент мы понимаем, что эти ходы мысли — всего лишь жесты в общем кружении танца, который возвращается сам к себе, чтобы еще и еще раз продемонстрировать все те же принципы мироздания: симметричность, периодичность, возвратность, саморефлексивность. Удивительно: куда бы ни двигалась мысль Валери, она в конечном счете переходит в танец, и любые прямые ходы нужны ей лишь для того, чтобы расширить свой круг, чтобы вовлечь в движение танца все эпохи, стили, искусства, науки.

«Танец... представляет собой систему движений, но они заканчиваются сами в себе. Танец никуда не направлен, и если имеет какую-то цель, то только идеальный объект, состояние, наслаждение, фантом цветка, выход за пределы своего „я“, пик жизни, кульминацию, высшую точку бытия... Но как бы

¹ Марк Аврелий. Наедине с собой. Размышления. 54. http://www.limbuspress.ru/page/book.php?sel_book_id=570&lang&fbclid

ни отличался танец от практических нужд передвижения, обратите внимание на главное, хотя и крайне простое обстоятельство: *он использует те же органы, те же конечности, кости, мышцы, нервы, которые участвуют и в ходьбе.*

То же относится и к поэзии, которая использует те же слова, формы, тональности, что и проза».

Мысль Валери использует те же понятия, термины, логические ходы, аргументы, риторические приемы, что и философская, общественная, политическая мысль, но здесь она служит танцу. Это не просто проза поэта — это поэзия самой прозы. Противоречие между ними снимается. Проза Валери поэтична не в плане ритмической организации текста или обилия сравнений и метафор, но более глубинно: она вбирает поэзию в самое строение мысли, где рифмуются тезисы, понятия, аргументы, где они соотносятся сами с собой, как в стихах, где ударения равномерно чередуются и звуки вторят друг другу. Кстати, и море, самая любимая стихия Валери, — это тоже танец природы, где ритм задается дыханием ветра, а рифмы — очертаниями волн. И тогда понятно, почему поэзия в узком смысле, стихотворчество занимает количественно столь малое место в его наследии. Валери нашел способ раздвинуть поэзию вширь, на политику, метафизику, эстетику, историю, филологию. Все это превращается у него в поэзию, все движения мысли складываются в танец.

Если проза Валери — это поэзия, но в отношении всех предметов мысли, которые Валери исследует, — это поэтика. Обращаясь к множеству дисциплин, Валери превращает их в разделы своей универсальной поэтики: поэтика истории, математики, физики, психологии, этики... И, конечно, самой поэзии. Валери как бы продолжает классическую традицию Аристотелевой «Поэтики», но ее предметом теперь оказывается не только трагедия или лирика, а все науки, искусства, ремесла, образ жизни, законы космоса и истории.

Нет более насущной задачи для нашего времени, чем осознать самоценность естественного разума как раз на пороге создания искусственного интеллекта, который в значительной степени возьмет на себя заботу о практических результатах мышления, о его технических приложениях, — и оставит человеку поэтику мысли. Аристократ, артист, свободный от гнета физического труда, проводит время в гимнастическом зале, нагружая свое тело иным трудом, чем грузчик, пахарь или каменщик, — трудом самообразования, самовоспитания. В конце концов, полезные формы физического труда и соответствующие ремесла все больше отходят в прошлое, но гимнастика незаменима во все времена, поскольку сила человека оказывается в ней и субъектом, и объектом приложения.

Такой представляется и судьба естественного разума в эпоху зарождения искусственного — стать художественным, танцующим разумом, постепенно перелагая заботу о практических результатах на интеллектуальные машины. Валери как будто предчувствует это будущее разума, признавая, что на своих наибольших высотах мысль не приносит практической пользы и лишь указывает на особое предназначение человека:

«Паскаль вкладывает в мысль все наше достоинство; но эта мысль, которая нас создает и в наших собственных глазах поднимает над нашим чувственным бытием, — это именно мысль, которая ничему не служит. Заметим, что наши размышления об истоках вещей, о смерти не приносят пользы нашему организму; более того, мысли столь высокого порядка скорее вредны и даже фатальны для рода человеческого. Самые глубокие наши мысли безразличны для его сохранения и в какой-то степени тщетны по отношению к самим себе»¹.

¹ Valéry P. Philosophie de la danse. Œuvres. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade. Vol. 1. 1957. P. 1393–1394.

Этот стоицизм разума, осознание его бесполезности по отношению к рутинным целям природы и истории, не расхолаживает мышления, а придает ему новый импульс мужества и решимости, оттенок героического пессимизма. Работа Поля Валери — это апология и критика самодействующего поэтического разума, исследование его эвристических, конструктивных способностей в отсутствие прямых «функций» и «результатов». Вот почему его так вдохновляют универсализм Леонардо и рационализм Декарта. Если Леонардо — гений художественного и технического воображения, а Декарт — предвестник научной революции в истории мысли, то Валери — предвестник поэтической революции, когда разум сосредоточится на всесторонних, «ренессансных» возможностях саморазвития.

Таков ключ к загадке самого Валери. Что, собственно, он совершил, какой вклад внес в сокровищницу цивилизации? Ни великих произведений искусства, ни научных открытий, ни оригинальной философской системы. Казалось бы, нечего предъявить, кроме нескольких замечательных стихотворений, десятков эссе, многие из которых «на случай», и огромной груды набросков обо всем и ни о чем, в которых мысль, предоставленная самой себе, пытается понять мироздание и свое место в нем.

Мы вступаем в эпоху, когда эта грандиозная по замыслу и скромная по результатам попытка и означает — быть *homo sapiens*, переходным звеном между биосферой и ноосферой. Мысль уже лишена претензий на идеологическое господство и осознает свою ограниченность перед лицом, точнее, над личностью технического разума. Ей остается возделывать свой сад. «Я создаю свой ум», — писал Валери в юности, но, как оказалось, своим трудом он достигает гораздо большего — создает ум своих читателей. Это смиренное и самоценное занятие Валери называл: «ремесло быть человеком»¹.

¹ Заглавие одного из эссе П. Валери.

Интеллигенция: разум неразумного мира

Казалось бы, про интеллигенцию все уже давно ясно. Более века назад, в кратком промежутке между первой русской революцией и Первой мировой войной, Саша Черный написал столь печально-смешное стихотворение про интеллигенцию, что И. Ильф и Е. Петров со своим Васисуалием Лоханкиным выглядят плагиаторами.

ИНТЕЛЛИГЕНТ

Повернувшись спиной к обманувшей надежде
И беспомощно свесив усталый язык,
Не раздевшись, он спит в европейской одежде
И храпит, как больной паровик.
Истомила Идея бесплодем интрижек,
По углам паутина ленивой тоски,
На полу вороха неразрезанных книжек
И разбитых скрижалей куски.
За окном непогода лютеет и злится...
Стены прочны, и мягок пружинный диван.
Под осеннюю бурю так сладостно спится
Всем, кто бледной усталостью пьян.
Дорогой мой, шепни мне сквозь сон по секрету,
Отчего ты так страшно и тупо устал?
За несбыточным счастьем гонялся по свету
Или, может быть, землю пахал?

Дрогнул рот. Разомкнулись тяжелые вежды,
Монотонные звуки уныло текут:
«Брат! Одну за другой хоронил я надежды,
Брат! От этого больше всего устают.
Были яркие речи и смелые жесты
И неполных желаний шальной хоровод.
Я жених не пришедшей прекрасной невесты,
Я больной, утомленный урод».
Смолк. А буря всё громче стучалась в окошко.
Билась мысль, разгораясь и снова таясь.
И сказал я, краснея, тоскуя и злясь:
«Брат! Подвинься немножко».

1908

ПОЧЕМУ ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ ОКАЗАЛАСЬ НУЖНОЙ И НЕНУЖНОЙ В РОССИИ?

Слово «интеллигенция» в переводе с латинского (*intel-*
ligentia) означает «умозрение», «сила разумения» «способность
к обобщению и систематизации понятий». В таком отвлечен-
ном смысле термин широко использовался западной фило-
софией Нового времени. *Интеллигентность* следует отличать
от *ментальности* (от латинского *mens* — «ум») как определен-
ного склада ума, сложившегося под воздействием социальных,
этнических, политических, профессиональных, конфессио-
нальных факторов. «Консервативная ментальность», «фран-
цузская ментальность», «исламская ментальность», «инженер-
ная ментальность» — это привычка мыслить в соответствии со
своей идентичностью, которая складывается за пределами
самого мышления. Интеллигентность как *intelligentia* — это,
напротив, склонность ума самостоятельно рассматривать и со-
четать самые разные идеи, выходя за пределы любого устояв-
шегося образа мыслей. Интеллигентность — это непредвзя-
тость, полная открытость мышления, своего рода универсаль-

ная симпатия и эмпатия в мыслительной сфере, которая позволяет сближаться с людьми самых разных ментальностей и объединять их совместным поиском истины.

В тех культурах, где сила разума, *intelligentia*, сталкивалась с традиционалистской ментальностью и встречала сопротивление в обществе, — там возникла историческая потребность в особом мыслящем слое как инструменте активной социализации разума. Соответственно, слово «интеллигенция» приобрело новый смысл, указывая на особую группу людей, объединенных задачами интеллектуализации власти и общества. Польский мыслитель мессианского направления Карол Либелт впервые употребил слово *inteligencja* в этом смысле в работе «О любви к отечеству» в 1844 г. В русский язык это слово, как долгое время считалось, ввел писатель П. Боборыкин в середине 1860-х гг. Однако недавно выяснилось, что еще раньше оно встречается у В. А. Жуковского в его дневниковой записи от 2 февраля 1836 г.: «Через три часа после этого общего бедствия... осветился великолепный Энгельгардтов дом, и к нему потянулись кареты, все наполненные лучшим петербургским дворянством, тем, которые у нас представляют всю русскую европейскую интеллигенцию»¹.

Есть обычай отмечать юбилеи великих произведений: «столетие романа Л. Толстого», «сто пятьдесят лет поэме Пушкина». Но есть *слова*, которые вносят не меньший вклад в духовное развитие народа и человечества, чем литературные шедевры. Чем была бы русская интеллигенция без этого самообозначения? Слово формирует свой предмет, тем более такой предмет, который сам формирует себя актом самосознания.

Интеллигенция возникает на скрещении двух важнейших координат развития цивилизации: интеллекта и общества.

¹ Жуковский В. А. Из дневников 1827–1840 годов. Публикация А. С. Янушкевича // Наше наследие. № 32. 1994. С. 46.

Призвание интеллигенции — интеллектуализация общества и вместе с тем социализация интеллекта. Трудно достичь гармонии этих двух процессов, и само наличие интеллигенции, как особой социальной прослойки между интеллектом и обществом, свидетельствует о проблемности и трагичности их объединения. Интеллигенция, как она сформировалась в России, — это «умная ненужность» (А. Герцен), интеллект, не усваиваемый, отторгаемый обществом. И часто склонный жертвовать собой ради своей социализации на упрощенном, обедненном уровне. Такова печальная, пораженческая судьба народнической интеллигенции, во многом отрекающейся от ценностей интеллектуальной жизни ради объединения с народом («сапоги выше Шекспира»).

Другая сторона той же проблемы — взаимоотношение интеллигенции с властью, где также наблюдается двойственный процесс: интеллектуализация власти (эта задача, как правило, оказывалась интеллигенции не под силу) — и огосударствление интеллекта, подчинение его идеологическим и бюрократическим функциям. Таким образом, интеллигенция в России, с одной стороны, клонила голову «к ногам народного кумира», с другой — припадала к стопам государства, и принадлежность к ней становилась знаком отверженности, социальной неприкаянности.

Русская интеллигенция веками плющилась между молотом власти и наковальней народа — и поэтому часто предавала свое назначение, отрекалась от свободной мысли в пользу «сермяжной правды», «труда со всеми сообща и заодно с правопорядком». Никто не был так готов поносить интеллигенцию, как сама интеллигенция.

А сзади, в зареве легенд,
Дурак, герой, интеллигент
В огне декретов и реклам

Горел во славу темной силы,
Что потихоньку по углам
Его с усмешкой поносила
За подвиг, если не за то,
Что дважды два не сразу сто.
А сзади, в зареве легенд,
Идеалист-интеллигент
Печатал и писал плакаты
Про радость своего заката.

Пастернак Б.

«Высокая болезнь» (1923–1928)

Такая склонность русской интеллигенции к самобичеванию и готовность поступиться интеллектуальными ценностями ради служения «народу» и «народной власти» критически отмечалась еще авторами «Вех» (1909). Слабость российской интеллигенции выразилась в том, что под гнетом государства ее социальная функция (просвещать, образумливать, одухотворять) выродилась в идеологическую — и вытеснила интеллектуальную честность. Первый долг мыслящего человека — превращать мысль в способ действия, а не обслуживать измененные инстинкты масс или пропагандистские запросы верхов. Это и есть задача интеллигенции как *intelligentia* — мыслительной силы, персонифицированной в граждански активном социально-профессиональном слое.

Означает ли это, что интеллигенция сама по себе есть пережиток неудачной модели взаимодействия интеллекта и общества и требует упразднения? Не назрел ли переход к другой модели, где социализация интеллекта должна быть подчинена высшей задаче — интеллектуализации общества? В разные периоды постсоветской истории России я по-разному на него отвечал.

В этом хронологическом и логическом порядке я и выстрою подборку своих заметок: от 1990-х к 2020-м.

ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ И НАРОД: ВЗАИМОПОРОЖДЕНИЕ ДВУХ ХИМЕР (1993)

Переход России к частной собственности понимается обычно как приватизация имущества. Но у этого процесса есть и другая важная сторона: приватизация знания. И если результатом первой приватизации может стать исчезновение такой исторической категории, как «народ», то результатом второй — исчезновение «интеллигенции».

Споры о народе и интеллигенции, которые ведутся уже второй век, особенно обострились с конца 1960-х — начала 1970-х гг. Интеллигенция, устами Григория Померанца, провозглашала себя «людьми воздуха», «людьми ниоткуда» и отрицала свою пуповинную связь с народным телом, больше того, обвиняла народ в сопротивлении всем прогрессивным образовательным реформам, начиная от Петра, в результате чего и возникла эта темная, косная масса, над которой исторические перемены властны только в форме насилия. С другой стороны, защитники народа, прежде всего Александр Солженицын, обвиняли интеллигенцию в том, что она оторвалась от служения народу и предала его на большевистское разорение, больше того, сама вынырнула чудовищную идею тоталитарного государства и провела ее в жизнь. По версии Померанца, гонимая, инакомыслящая интеллигенция — жертва народа, которому не нужны дары свободного творчества, который Пастернака не читает и заведомо осуждает, зато единодушно рукоплещет постановлениям партии и правительства. По версии Солженицына, ограбленный и физически истребленный народ — жертва интеллигенции, которая навязала ему свою паразитическую идеологию и преспокойно живет за счет вечного труженика, духовно изнемогающего под идейным присмотром правящей атеистической «образованщины».

Эти споры можно проследить по статьям Григория Померанца «Человек ниоткуда» (1969) и Александра Солженицына «Раскаяние и самоограничение как категории национальной жизни» (1973). За этими манифестами последовала долгая полемика «плюралистов» и «консерваторов», переходящая в 1980-е гг. и подхваченная советской печатью эпохи гласности. В начале 1990-х гг. эта дискуссия ожесточилась до крайности, и вопрос заострился так: кто кого скорее похоронит? Интеллигенция рыночными способами распылит народ на частные промыслы, фермы и фирмы? Или народ, возжаждав сильной власти, сотрет интеллигенцию с лица своей многострадальной земли?

Но, по сути, это спор праздный, поскольку интеллигенция и народ не могут существовать друг без друга, они соотносительны в одной системе понятий. Именно критерий частной собственности позволяет установить, что народ и интеллигенция в России не так уж чужды друг другу. И если суждено завершиться их историческому существованию, то это произойдет одновременно.

Известно, что русский народ дольше, чем другие европейские, оказался привержен общинным формам собственности и заслужил за это похвалу российской интеллигенции, как славянофильской, так и западнической (от Хомякова до Герцена, от Льва Толстого до эсеров и большевиков). То, что древняя община *еще* сохранилась, казалось добрым предвестием того, что она *уже* перерастает в социалистическую новь. Вот это претворение «еще» в «уже», крепостной нужды в социалистическую добродетель, и явилось умственным делом интеллигенции.

Казалось бы, интеллигенция по своей природе склонна к индивидуализму, к отрыву от народных масс. Но это сообщество людей, которые, в отличие от западных интеллектуалов и профессионалов, мыслят предельно общими катего-

риями. Страсть интеллигенции — это подведение частных явлений жизни под общие идеи, которые и оказываются регулятором общественного бытия. Любое узкопрофессиональное понятие моментально обобществляется, попадая в интеллигентную среду, и становится неким общим принципом мышления. Так, российская интеллигенция XIX в. интеллектуально обобществила теорию видов Дарвина и политэкономия Маркса и превратила их в «руководство к действию». Естественно, что результатом такого обобщения стала «правда для всех», «искусство для всех», «имущество для всех» — идеология обобществления, которая легко нашла себе материальную опору в общинном укладе народной жизни.

Оказывается, народ и интеллигенция, при всех своих расходах, составляют одно целое: (а) живущее общинно и (б) мыслящее обобщенно. А всякая приватность, сокрытость и обособленность вызывает неприятие. И если крестьянин *завидует* своему предприимчивому соседу, выбившемуся от всеобщей скудости в отдельный имущественный разряд, то интеллигент *презирает* честного профессионала, с головой ушедшего в пробырки и микроскопы и не желающего решать мировые проблемы. Борьба с «мещанством», т. е. с узким профессиональным кругозором и с обособленным хозяйственным укладом, знающим *свое место*, малое, да свое, — вот общее любимое дело народа и интеллигенции. На их пословичном языке обобщений эта нелюбовь к общности осудительно называется «моя хата с краю», «своя рубашка ближе к телу».

Собственно, только так и может строиться идеократическое государство: оно предполагает одновременно общежительность масс и обобщенность идей, ведущих за собой эти массы. Ведь и во главе идеального государства у Платона стояли не профессионалы, не ремесленники, а «мудрецы», всеведущие идеологи и методологи, державшие в своих руках ключ сразу ко всем наукам и ремеслам. Их право и священный долг было —

указывать художникам, как рисовать картины, генералам — как вести войну, а сапожникам — как тачать сапоги. И вот это обобщественное знание на самом верху государственной пирамиды точно соответствует обобществлению имущества в ее народном основании.

Но если понятие «народ» — это проекция обобщенного сознания интеллигенции, то и сама интеллигенция есть инобытие народа. Ведь что такое интеллигент? — это вообще грамотный, культурный человек, независимо от его профессии. Такое абстрактное представление о грамотности и культурности могло возникнуть только в неграмотной и некультурной среде. Для мало-мальски образованного ремесленника или торговца уже нет «вообще культурного» человека, «интеллигента» — есть человек другой культуры, другой профессии: инженер или журналист, ученый или политик. Культурность как таковая — инобытие некультурности. И в этом смысле «интеллигенция» есть *абстракция знания*, порождаемая *незнанием*, так же как «народ» есть *абстракция бытия*, порождаемая *небытием*. Интеллигенция, как полюс чистого и всеобщего сознания, ощущает себя лишней в бытии и наделяет полнотой бытия свою противоположность — народ. Две абстракции взаимно проецируют друг на друга свое «не». И образуют законченную и уравновешенную систему. Видимый трагизм этой системы — невозможность слияния интеллигенции и народа; ее глубоко запрятанный трагизм — химеричность самих этих образований, не развивающихся и расчленяющихся из себя, но производимых вчуже, отвлеченно, как «не» друг для друга. Пока существует интеллигенция, она проецирует вне себя абстрактное бытие народа, и сама продуцируется им как абстрактная сфера знания.

Трагедия России — в том, что она слишком долго оставалась страной абстракций. Между тем в истории, а не только в познании, действует сформулированный еще Гегелем закон восхождения от абстрактного к конкретному. И когда Россия станет,

в гегелевском смысле, «конкретной» страной, страной частных имуществ и частных знаний, обе ее абстракции разрушатся сами собой. На их месте возникнет нечто более простое и одновременно сложное: человек, знающий свое скромное место в бытии, не позволяющий себе греха обобщения-обобществления, конкретно мыслящий и «приватно» живущий.

ОТ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ – К ИНТЕЛЛЕКТУАЛИТЕТУ (2003)

Если интеллигенция, как химера общественного сознания, себя изжила, то не пришла ли пора перейти к другой, западной модели, где интеллектуализация общества будет доминировать над социализацией интеллекта? Развитие человечества совокупными силами биологического и искусственного разума откроет новые горизонты цивилизации — и тогда интеллигент, как слабая, жертвенная фигура интеллекта, подавляемого обществом, должен уступить место интеллектуалу?

Интеллектуал — это, как и интеллигент, не профессия, а призвание, образ мысли и даже образ жизни. Но интеллектуальность предполагает большую степень интеллектуальной ответственности и сосредоточенности. Интеллигент хочет обобществить, онародить свой ум, тогда интеллектуал стремится интеллектуализировать общество, поднять его, а не опуститься до него. Его задача — не хождение в народ, а вовлечение общества в интеллектуальный процесс, который, по сути, и есть исторический (в этом смысле прав был Гегель, рассматривая историю как феноменологию абсолютного разума в его восхождении к самопознанию). Интеллект, а не физический труд — главная производительная сила во все времена, но сейчас, в эпоху постиндустриального, информационного общества, это очевидно всем, и значит, интеллектуализация общества будет

означать и интеллектуализацию политики, т. е. искусства управления (или самоуправления) обществом.

Можно выделить три задачи интеллектуала — три признака, по которым он отличается от интеллигента (в привычном смысле), профессионала и идеолога:

1. Добросовестное выполнение своего профессионального долга. Интеллектуал — это не шалтай-болтай, который «учился понемногу чему-нибудь и как-нибудь» и поэтому присваивает себе право судить обо всем на свете. «Я не интеллигент, у меня профессия есть», — эта фраза приписывается Льву Гумилеву. Интеллектуал укоренен в определенной профессии и опирается на четкие навыки и правила мышления. Первое дело интеллектуала — создавать мыслительные и духовные ценности, расширять ноосферу и семиосферу человечества, а не обслуживать материальные нужды масс или пропагандистские запросы верхов. Отточенный профессионализм и творческий потенциал отличает интеллектуала от просто интеллигента. Интеллектуал защищает достоинство интеллекта против проповеди опрощения, тьмы, невежества, сермяжной правды, домотканой мудрости.

2. Интеллектуал — больше, чем просто хороший профессионал. Хороший физик, филолог, врач или юрист — это еще не обязательно интеллектуал. Интеллектуализм — это определенная миссия, это система творческих, общественных, нравственных ценностей. Укоренившись в своем деле, интеллектуал выходит к делу всего общества и всего человечества, осознает себя представителем всего рода мыслящих существ, ибо человек — это прежде всего *homo sapiens*, человек разумный, мыслящий и говорящий. Именно интеллект, т. е. способность к обобщению, делает интеллектуала космополитом в лучшем смысле этого слова, гражданином мира, способным перешаги-

вать границы своей этнической и культурной идентичности, видеть слепые пятна своего воспитания. Разум все время движется за границы разума, расширяет его пределы.

3. Критическая установка разума по отношению к любым институциям и способность альтернативного мышления, полагания иных институций, концептов, правил, знаков по отношению к существующим, общепринятым знаковым, концептуальным, социальным системам. Интеллект — это способ создания альтернатив, в какой бы интеллектуальной или профессиональной области они ни проявлялись: альтернативной педагогики, эстетики, поэзии, философии. Это способ инакомыслия, инакодействия, всех видов инаковости, поскольку они образуют трещину в монолитах единомыслия. Само понятие «интеллекта» этимологически связано с «интер», «между» и буквально означает «читать между, выбирать между» (*лат. lego* — «собираю», «выбираю», «читаю»). Эти «межи», пробелы между публичными сферами, позициями и профессиями, и заполняются альтернативным мышлением, «межеумочным» подходом. По-настоящему умен тот, кто одновременно и знает правила, и умеет их нарушать, т. е. совершать продуктивные ошибки, полон энергии творческого блуждания (и даже заблуждения).

По этому признаку интеллектуал отличается от идеолога, т. е. выразителя системы идей, служащих утверждению определенной партии, класса, этноса. Идеолог «влипает» в определенный класс, партию, конфессию, социальную группу и становится их голосом, требованием, тогда как интеллект — это способность к трансценденции своего класса, партии, этноса, конфессии и любой идентичности. Левые, «ангажированные» интеллектуалы немало способствовали подтасовке понятий, навязывая узкие политические критерии интеллектуальной деятельности.

По мысли Мишеля Фуко, «интеллектуал определяется... во-первых, своей классовой позицией (как мелкий буржуа на службе капитализма или как „органический“ интеллектуал от пролетариата); во-вторых, условиями жизни и работы (область исследования, место в лаборатории, политические и экономические требования, которым он подчиняется или против которых бунтует в университете, в больнице и т. д.); наконец, политикой истины в наших обществах»¹. Получается, что достоинство интеллектуала определяется, во-первых, во-вторых, и в-третьих, его классовой позицией и политической ангажированностью. Фуко, по сути, отождествляет интеллектуала с идеологом, который обслуживает интересы определенной партии или класса.

То, что отличает интеллектуала от интеллигента, профессионала и идеолога — это критика любой ангажированности, вектор расширения, а не сужения интеллекта, который не преклоняется ни перед народом или какой-либо социальной группой, ни перед каким идолом власти (хотя бы и в форме сокрушения старых идолов во имя установления новых), ни перед идолом самого интеллекта. Главное в интеллекте — это способность сомневаться в себе, двигаться за им же установленные пределы, в т. ч. и за пределы интеллектуализма как такового, подвергая себе критике и тем самым, от противного, выступая как дух универсальности. Интеллектуализм — это расширение области мыслимого, а значит и возможного, говоримого, осуществляемого, это предельная щедрость и широта умственной работы, которая имеет своим корнем профессиональные навыки, а своим горизонтом — все человечество. Вспомним хотя бы российских интеллектуалов: Андрея Сахарова, Юрия Лотмана и Сергея Аверинцева. Их интеллектуальная жизнь — дви-

¹ *Foucault M. Truth and Power (interviewed by Alessandro Fontana and Pasquale Pasquino) // From Modernism to Postmodernism. An Anthology // Ed. by L. Cahoon. Cambridge, Mass.: Blackwell Publishers, 1996. P. 380.*

жение за границы специализаций: физики, русской литературы, культуры Античности и Византии... Сахаров движется к идее объединения человечества, Лотман — к семиотике и семиосфере, Аверинцев — к Софии, экуменическому христианству. Это трудное восхождение — со множеством промежуточных ступеней, которые все надо проходить постепенно.

Интеллектуализм проникнут духом критической универсальности. Именно самое универсальное — интеллект — позволяет быть критичным по отношению к любому частному порядку и интересу, с которым человек по факту рождения или воспитания вынужден первоначально себя отождествлять. Интеллектуализм воплощает собой не гордость, а смирение разума, его понимание множественности разумов и культур.

«ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ» — УСТАРЕЛОЕ СЛОВО? (2008)

В постсоветский период стало модно противопоставлять «интеллектуалов», здоровое племя работников умственного труда, — и слабовольную, закомплексованную «интеллигенцию». В России она якобы уже «повымирала» — туда ей и дорога. Не пришла ли пора выкинуть и слово «интеллигенция» из наших словарей?

Вопрос этот вынесен на обсуждение в передаче «Говорить по-русски». Вот что пишет ведущая — филолог Марина Королева:

«Интеллигенция». Устарелое слово? 28.03.2008

«Дискуссии последних недель о роли интеллигенции в России... навели меня вот на какую мысль. Имеет ли еще право на существование в русском языке и в российской реальности само слово „интеллигенция“? По Толково-словообразовательному словарю, это „социальная группа лиц, профессионально занимающихся умственным — преимущественно сложным и творческим — трудом, развитием и распростра-

нением образования и культуры и отличающихся высотой духовно-нравственных устремлений, обостренным чувством долга и чести“. Толкования, понятно, в разных словарях разные, но именно это показалось мне исчерпывающим. Ведь так мы с вами понимаем это слово, „интеллигенция“, не правда ли? Вот только жизнь вокруг очень изменилась. И есть ли она сейчас, эта самая „социальная группа лиц“, которая... и т. д.? Мне, например, кажется, что ее уже нет. И слово „интеллигенция“, по сути, не к кому применять. То есть „интеллигенты“ (по отдельности) встречаются, а вот „интеллигенция“... Так, может, пора ставить в словарях рядом с этим словом помету „устаревающее“? Да и отказаться от этого слова как такового?»¹

К середине — концу 2000-х гг. становилось все яснее, что власть выбирает интеллигенцию мишенью «патриотической» пропаганды и встречает в этом единодушную поддержку народа. Но удивляет, что и большинство слушателей «Эха Москвы» ничуть не возражало против сдачи «интеллигенции» в архив и видело в этом метку прогресса. Пусть к историзмам «кучер», «урядник», «городовой», «нэпман» и т. п. добавится еще и «интеллигент».

Такая антиинтеллигентность, исходящая, как правило, от людей интеллектуальных, меня возмущает. Признаюсь, что я люблю и слово «интеллигенция», и то, что за ним стоит. И не вижу никаких причин, почему интеллектуалу, профессионалу умственного труда, не быть еще и интеллигентом, т. е. мыслить по совести, соединять достоинства разума и сердца, высокоумие и добропорядочность.

В России бытует представление, будто на Западе есть только интеллектуалы, профессионалы мышления, без жалости и совести, что интеллектуальные способности никак не свя-

¹ «Говорим по-русски», 30 марта 2008. <http://www.echo.msk.ru/blog/markorol/504165-echo/comments.html>

заны с этическими, — а именно эта связь и определяет смысл понятия «интеллигенция». Почему мы решили, что интеллигентность, т. е. этическая вовлеченность и социальная ответственность интеллекта, — это пережиток то ли феодализма, то ли коммунизма, но с капитализмом никак не сочетается? Все ровным счетом наоборот. Никогда на Западе не говорили так много и увлеченно, как сейчас, о публичной роли интеллектуала (public intellectual), о его нравственной чуткости и сочувствии «малым сим», о его способности не только к мышлению, но и к действию, о его участии в делах больших и малых сообществ. Кстати, в английском языке нет никакого противопоставления «интеллектуалов» и «интеллигенции»: последнее слово употребляется как собирательное обозначение образованного и просвещенного слоя, значение которого в современном, информационном обществе стремительно возрастает¹.

Из всех слов, которые Россия внесла в копилку человечества, «интеллигенция» — едва ли не самое светлое. Среди остальных, вошедших в другие языки с пометой «из русского»: «водка, КГБ, Гулаг, погром, большевик, колхоз, аппаратчик». Призывы покончить с интеллигенцией и интеллигентностью, «отряхнуть ее прах с наших ног» напоминают совет Ницше: «подтолкни падающего». С той разницей, что в данном случае падающий подталкивает самого себя. Правда, у русской интеллигенции всегда был один недостаток, а именно недостаток уважения к самой себе, склонность к саморастоптанию: то во имя растворения в мифическом народе, то во имя равнения на не менее мифический Запад. Так что стремление вытравить «интеллигенцию» из языка и общества можно отнести к худшим, мазохистским чертам самой интеллигенция, которая к ним, однако, не сводится. Тот, кто стыдится этого слова, в самом деле его недостоин.

¹ “Intelligentsia — intellectuals who form an artistic, social, or political vanguard or elite” (Merriam — Webster Dictionary).

НЕОБХОДИМОСТЬ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ (2021)

По мере того, как в России 2010-х гг. заново набирала силу уния власти и народа, становится все очевиднее, что место интеллигенции в обществе не пусто, что это по-прежнему опасная вакансия и рискованное призвание. Набор оценочных эпитетов для этой «прослойки» широк: «пятая колонна», «национал-предатели», «совесть нации», «представители гражданского общества»... Кратчайшее определение того, что связывает всех этих людей: писателей, историков, режиссеров, рок-музыкантов — в контексте российской истории, содержится в одном слове: «интеллигенция». Если явление обнаруживает свою неистощимую жизненность, значит, рано упразднить и понятие. В советское время к слову «интеллигент» прирастали такие эпитеты, как «хлюпик», «мягкотелый», «гнилой», отчасти обусловленные тем, что интеллигенция гнулась перед властью и «трудовым народом». Но то время прошло, и слово «интеллигенция» в новом контексте означает не слабость, а упорство, мужество, несгибаемость разума на очередном витке российской истории.

Участь интеллигенции в ее российском изводе — либо страдать под гнетом государства и в отчуждении от большинства населения, либо изменять себе в служении идолам власти и народа. Когда исчерпывается этот глубинный конфликт интеллекта с властью, тогда интеллигенция, выполнив свою миссию, может передать свои функции интеллектуалам, профессионально осуществляющим конструктивное предназначение разума.

Но даже самые интеллектуально продвинутые общества, как показывает новейшая история (немецкая, американская), не застрахованы от иррациональных импульсов власти, от идеологии почвы, от политики изоляции и национального превосходства. Таким обществам становится нужна интеллигенция,

как глоток воздуха в спертой грудной клетке. Интеллигенция в русском смысле этого слова — ответ на ту репрессию, которой общество подвергает разум (*intelligentia*). Это страдальческий ответ — порой благородный и жертвенный, порой компромиссный и предательский. Там, где процесс интеллектуализации общества проходит через проблемную, репрессивную зону, там возникает и интеллигенция, которая, в свою очередь, становится проблемой для самой себя. Из разрыва между индивидуальным разумом и непросвещенным социумом рождается специфический комплекс неприкаянного и кающегося интеллигента. Порой он сомневается в своем праве на существование, но даже в этом самоотрицании выходит на новый уровень саморефлексии.

Вернемся к эпиграфу из Саши Черного — к стихотворению «Интеллигент». Нельзя не заметить, что две последние строчки опрокидывают предыдущие. При всем снисходительно-разочарованном отношении к этому усталому, унылому, неряшливому персонажу русской истории, автор (или его лирическое «я») не видит своего места нигде, кроме как рядом с ним. «И сказал я, краснея, тоскуя и злясь: „Брат! Подвинься немножко“».

В самом деле, взгляды в ряд социально активных сословий в современной России: чиновники, военные, чекисты, церковники, дельцы, воры, технократы-менеджеры... Где бы вы нашли свое место, среди каких слоев почувствовали себя своим или, по крайней мере, могли бы затеять разговор по душам: кто я? кто мы? для чего живем? что такое совесть? в чем справедливость? для чего свобода? чему учит история? Нельзя не признать, что интеллигенция и сегодня — это самая ясная, теплая, светлая ниша российского общества. И закваска любого политического брожения. Если представить, что интеллигенции больше нет, то остается только махнуть рукой на эту обреченную страну — без воодушевляющей идеи, без вопрошающего разума.

ВЗГЛЯД В БУДУЩЕЕ

Так что же такое интеллигенция и почему движение к интеллектуализму западного типа не отменяет ее ценности для современной цивилизации (в том числе американской)? *Интеллигенция — это больная совесть бессовестного мира, разум безумного государства, свет непросвещенного общества...* Интеллигенция — это страдательное отношение интеллекта к обществу и власти вследствие провала или невоплотимости его социальной миссии и тех компромиссов, к которым его склоняет невразумляемый мир.

Во всех своих грядущих торжествах объединенный интеллект человечества, как строитель техносферы и господин ноосферы, не имеет права забыть эту исторически несчастную «прослойку» интеллигенции, сдавленную между молотом власти и наковальней народа, эти искорки разума, гаснущие на холодном ветру политической энтропии. Эти первопроходцы разума, даже не открывшие ничего нового, не построившие машин, не доказавшие никаких теорем, не создавшие научных направлений, тем не менее достойны своей скорбной и величественной страницы в летописи разума, провалов его социального воплощения.

Новые диспропорции в развитии разума могут привести к возрождению понятия *интеллигенции* в еще одном смысле — для обозначения естественного разума на его расходящихся путях с более могущественным, но бестелесным, а потому и «бессердечным» искусственным разумом. Можно представить, что в недалеком будущем «интеллигенцией» назовут, по старой ассоциации с диссидентской функцией разума, именно ту часть «природного» интеллекта, которая придет в трагическое противоречие с искусственным и может в конце концов пасть его жертвой. И так же, как в старых книгах писали: интеллигенция против КГБ, в новых напишут: интеллигенция против AI (human intelligentsia against Artificial Intelligence).

Интернет вещей и новая «интеллигенция»

В наш век понятие разума (intelligence) быстро расширяет свой объем, включая искусственный разум. Причем не только в сфере сверхкомпьютеров, работающих на экономику, науку, освоение космоса, нужды обороны и т. д., но и в повседневном быту. Пророчества о будущем умной домашней техники самые радужные. Сверхсильный искусственный интеллект внушает страхи за судьбу человечества — как бы он нас не обхитрил, не превратил в своих рабов или просто не уничтожил бы за отсутствием надобности в глупых и диких потомках обезьян. Но прикладная техника, вроде умного пылесоса или плиты, ничего, кроме умиления и радостных ожиданий, не вызывает у обитателей будущего домашнего рая. Предметы повседневного обихода, обзаведясь компьютерными чипами, сами станут собирать нужную для них информацию, обмениваться ею, обращаться с просьбами и советами к владельцам. Они будут опережать наши желания, не дожидаясь приказов. «Интеллигентный дом» (“intelligent house”) — это выражение будет указывать уже не на жильцов дома, а на бытовую технику и возможность вежливого общения и взаимопонимания с ней. Да и вообще, понятие «интеллигенции» изменит свой смысл. «У меня интеллигентный холодильник», — похвастается одна хозяйка. Другая ей в ответ продемонстрирует «интеллигент-

ный» шкаф, оснащенный датчиками и детекторами. Третья робко вставит: «А у меня интеллигентный муж», — но на нее посмотрят с недоумением. Так разрешится вековой спор о судьбах народа и интеллигенции. К следующему юбилею сборника «Вехи. Статьи о русской интеллигенции» будет издан сборник «Вещи. Статьи о новой интеллигенции»...

Недавно я прикоснулся к этому лучезарному будущему, приобретя сенсорный бак для мусора. Фотоэлемент в крышке реагирует на приближение руки: бак с готовностью распахивается, а потом захлопывается. Сам я большой поклонник умной техники и искусственного разума. Но с этим баком в мою жизнь вошла нервозность. Хотя он и невеликого ума, но все-таки и не совсем чурбан; а с умом возникает и нечто вроде своеволия. Когда я прохожу мимо него, направляясь вовсе не к нему, а, например, к плите, он услужливо распахивает свое мусорную пасть. Простой бак никогда бы так не оплошал, стоял бы себе спокойно в ожидании, когда до него дойдут руки. А у этого время от времени происходит нервный срыв, и он, не зная, как угодить, начинает хлопать крышкой в знак тотальной услужливости, — демонстрирует сразу все, на что способен. Тогда остается только привести его в чувство: вынуть и заново вставить восемь батареек. Когда же я прохожу мимо, а он по какой-то причине не приветствует меня, я немного обижаюсь и начинаю думать, все ли с ним в порядке и почему он на меня не реагирует. Это, конечно, маленькая беспокойная зона в масштабе дома, но из-за нее у меня возникло ощущение, будто я живу в коммунальной квартире, с соседом хоть и не зловредным, но все-таки чужим, — и что-то в моем жилище случается помимо меня, приходится чуть-чуть напрягаться и быть настороже.

Теперь с некоторым ужасом я начинаю думать о времени, когда все вещи обзаведутся своим маленьким умишком. Из лучших побуждений: чтобы предупреждать наши малейшие

желания и отвечать на сигналы нашего мозга, в которых мы и сами-то порой не в силах разобраться. И тогда нам придется с ними договариваться и тратить массу психической энергии на эту вроде бы полезную суету, на добрую смекалку, которую мы сами в них и вложили. Беда в том, что бестолковость и даже глупость — это не полное отсутствие ума, а особое его проявление. Так и с этим умным баком: вроде бы все он делает, как в сказке, по мановению руки, а вместе с тем примитивный фотоэлемент уже снабдил эту вещь неким разбросом значений, т. е. свободой воли в зародыше. С какой дистанции он должен отзываться на мои шаги? Какая мера близости предполагает проникновение? Даже я этого не знаю, а уж он и подавно. Вот и стараемся мы уловить намерения друг друга в размытом диапазоне: его в служебном рвении заносит невпопад, а я, проходя мимо, вздрагиваю.

Самое раздражающее — что между нами возникает нечто психическое. Как будто мало мне других отношений: с близкими и далекими, с друзьями и коллегами, с Америкой и Россией, с человечеством, наконец! Эмоциональная и умственная перегрузка... А тут еще этот несчастный бак лезет ко мне со своим «отношением». Что, если за ним полезут и столы, и стулья, и крыша, и пол, и стены, и занавески, и холодильник, и ванна, и вообще все вещи, которые техника ближайшего будущего обещает сделать умными и отзывчивыми. Ведь от такого поумнения сам человек может впасть в безумие!

Размышляя дальше, я начинаю примеривать эту непредвиденную свободу на себя — и на Того, Кто, вероятно, нас сотворил. Мы ведь тоже по большому счету вряд ли Ему так уж нужны. Он сначала вылепил нас из праха, потом вложил душу. И, наверно, надеялся, что мы поможем ему возделывать сад, который он насадил в Эдеме, превращать землю в рай. А в результате мы землю разворотили, устроили все по-своему, и непонятно, как Он до сих пор терпит нас, Своих якобы помощ-

ников, от которых только и жди подвохов и непредсказуемых выходов. Трудно даже вообразить, сколько энергии, нейронов и нервов тратит вселенский Разум на общение с нами. Этот фотоэлемент, который у нас называется «душа» и встроено для восприятия Света, побуждает нас к множеству нелепых и даже саморазрушительных поступков, на которые Ему приходится все время отвечать, как и на наши бесконечные моления, просьбы и приставания. Зачем Ему это? Рад ли Он, что нас сотворил? Или терпит нас из жалости, изымая фотоэлемент, лишь когда мы совсем изнашиваемся или выходим из-под контроля.

...Так рассуждая и ставя Бога на свое место, я, пожалуй, готов смириться и дальше терпеть этот не вполне предсказуемый мусорный бак. Тем более что, по предсказаниям футурологов, вот-вот будет создана новая инфраструктура, которая сплетет в одну громадную Сеть все предметы, когда-либо созданные людьми. У этой Сети, возможно, возникнет свой собственный разум. Правда, заключают некоторые пророки тотальной Сети, выпутаться из таких тенет людям будет нелегко.

В самом деле, на горизонте маячит уже «интернет вещей», когда все предметы обзаведутся своими электронными адресами и станут участниками всеобщего круговорота информации. Сметана будет жаловаться холодильнику, что он ее недо- или перемораживает. Тот будет посылать сигнал хозяйину — принять к сведению жалобу сметаны. Если же хозяин проигнорирует, то холодильник будет жаловаться Всемирному агентству по контролю за правами вещей на то, что по вине хозяина не соблюдаются права сметаны на оптимальную температуру. На счет хозяина будут начисляться пени. Автомобиль будет подавать жалобы на пыль в салоне. Плоскогубцы при появлении первых признаков ржавчины потребуют принять меры очистки и дезинфекции. Шубы будут стонать в шкафах о необходимости проветривания и защиты от моли. Потребуют уважения своих законных прав все товары, приборы, продукты.

Злостных нарушителей и нерадивых хозяев будут привлекать к ответственности за разбазаривание общественного богатства. Они подвергнутся моральному осуждению, как неинтеллигентные и антисоциальные элементы. Юридические кодексы пополнятся статьями о неотчуждаемом праве вещей на достойное существование, на охрану здоровья и свежести. Утвердится понятие *материальной корректности*. Поднимутся волны волонтерских движений. Возникнет общество охраны *прав потребляемых*, которое будет конфликтовать с обществом охраны прав потребителей. Их лоббисты будут осаждать парламенты технически развитых стран, предъявляя свои взаимоисключающие требования. У фруктов, овощей, молочных продуктов найдутся свои группы моральной поддержки, а мясные продукты станут центром горячих политических баталий.

В общем, вещи обретут голоса, и мы услышим их хор, разносимый во все уголки информационной вселенной. Найдутся и свои агуманисты, Иваны Карамазовы, готовые заявлять благородный протест против страданий неповинных вещей и собирающие факты их притеснения с электронных чипов. И человека призовут к ответу за каждую слезинку, пролитую сыром...

* * *

«Интернет вещей» — это не просто техническая идея, но и философия раскрепощения вещей, наделяющая их голосом и достоинством. Я сам приложил «руку» к такому вещепониманию, устроив в 1984 г. с московскими друзьями «Лирический музей, или Мемориал вещей», где они свидетельствовали о самих себе. В этом музее экспонатами стали самые обычные вещи, лишенные особой материальной, исторической или художественной ценности, например, ложка, кастрюля, щетка, гребень, зеркало, компас, детский калейдоскоп, камешки с моря, фантики от конфет... Но им присуща лирическая ценность,

которая определяется мерой их пережитости, осмысленности, освоенности в духовном опыте владельца, точнее, спутника по жизни. В этом пространстве образуется «человечность», сентиментальное братство людей и вещей.

В этот «лирический» ряд можно включить и растения как первичную форму жизни: нам, передовому ее отряду и саморазвивающейся форме разума, было бы о чем с ними потолковать. *Интернет деревьев*, рассказывающих о своем самочувствии, о течении соков, распускании почек, опадании листьев, имел бы большую духовную ценность. Деревья делились бы с нами своим опытом вращивания в почву и питания солнечным светом и могли бы поведать много замечательных историй, чтобы мы не только лучше заботились о них, но и понимали бы общую основу жизни людей и растений. «Учись у них — у дуба, у березы», — призывал А. Фет, и новейшая техника коммуникации могла бы этому способствовать.

Что же касается вещей неодушевленных, продуктов человеческой деятельности, то здесь трудно определить черту, за которой идея их оразумленности и суверенности может оказаться самопародией. У «интернета вещей» возникает своя идеология, причем в знакомом русле «корректности», которую в данном случае можно было бы именовать не политической, а «материальной» или «онтической» (бытийной, от греческого корня *on* (родительный падеж *ontos*) — «бытие»). Своего рода заявкой на идеологию «онтокорректности» (*ontocorrectness*) стала маленькая статья Билла Капры «Освобождение артефактов». «Быть может, артефакты сами имеют права и обязанности. Может быть, велосипед имеет право на то, чтобы его шины были надутыми, а в его спицы не совали палки. <...> Нет ли здесь ранее непризнанной нами формы угнетения?»¹ С одной

¹ *Capra B. Artifact Liberation. Philosophy Now. A Magazine of Ideas, 104, Sept — Oct. 2014. P. 23.*

стороны, такая защита «прав угнетенных» воспринимается как метафизическая шутка, пародия на политическую корректность; с другой — перекликается с древней религиозно-этической интуицией достоинства вещей. Египетский старец авва Дорофей (VI в.) призывал род человеческий хранить совесть по отношению к вещам. «А хранение совести в отношении к вещам состоит в том, чтобы не обращаться небрежно с какою-либо вещью, не допускать ей портиться и не бросать её как-нибудь, а если увидим что-либо брошенное, то не должно пренебрегать сим, хотя бы оно было и ничтожно, но поднять и положить на своё место»¹.

Слово «вещь» этимологически родственно понятию голоса (лат. “vox”, англ. “voice”), а в русском — понятию «весть». Интернет вещей предоставляет человеку технические возможности не только «блюсти совесть» по отношению к вещам, но и вступать в общение с ними, предоставить им право *вещать*.

Но у разума есть разные формы и уровни. Сама готовность прилагать к вещам то же самое понятие “intelligence”, что и к высшим проявлениям человеческого и божественного разума (“intelligent person”, “intelligent design” — разум Творца, как он проявляется в природе, в космосе), говорит о девальвации этого понятия. И о необходимости восстановить его ценность, отличая разум не только от практического умения и смекалки, но и от рассудка.

¹ http://eco.org.ru/about/publication/index.php?ELEMENT_ID=5299

Рассудок против разума, или Грабли и зеркало как способы самопознания

Почему российская интеллигенция на заре XX в. азартно вливалась в ряды эсеров и социал-демократов, призывала к насилию, оправдывала политический террор? Почему и сегодня значительная часть западных интеллектуалов оправдывает массовые беспорядки, вандализм, превращение цветущих городов в территории «третьего мира», в города-призраки, с заколоченными витринами и толпами бродяг и бандитов? Что это за склад ума: начитанность, интеллектуализм, рациональность — и вместе с тем очевидная ненависть к рациональному, стремление перевернуть все ценности, возвысить насилие, варварство?

Часто это объясняется иррационализмом массовых движений и их подстрекателей. Об этом писали французский философ и публицист Жюльен Бенда в «Предательстве интеллектуалов» и американский философ Эрик Хоффер в книге «Истинно верующий: Мысли о природе массовых движений»¹. Позволю себе не вполне согласиться с тезисом об иррациональности. Конечно, вряд ли можно ожидать рациональности

¹ *Benda J.* «La Trahison des Clercs», 1927; *Hoffer E.* *The True Believer: Thoughts on the Nature of Mass Movements*, 1950.

от уличных толп, крушащих магазины и поджигающих полицейские участки. Но университетский Запад в основном руководствуется рациональными мотивами.

ДВЕ ФОРМЫ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

Рациональность существует в двух формах, или на двух ступенях, различаемых Кантом и особенно ясно Гегелем: рассудок (*Verstand*) и разум (*Vernunft*). Рассудок упорядочивает, структурирует внешний материал, заданный чувственностью, т. е. способностью восприятия. Рассудок действует внутри заданной системы координат, т. е. «закрытой» рациональности: расчленяет, схематизирует, каталогизирует; он склонен к сухости, абстрактности, догматичности. Согласно Канту, «всякое наше знание начинается с чувств, переходит затем к рассудку и заканчивается в разуме»¹. Разум идет дальше рассудка, охватывает живую игру противоречий и конкретную целостность явлений. По Гегелю, это саморазвивающийся диалектический разум, находящийся в понятиях и их антитезах не застывшую догму, но источник самодвижения, открытый в бесконечность мыслимого. Рассудок действует по известным правилам и стремится к «правильному», «корректному», предполагая его единственность и исключая альтернативы; разум движется к истине, вмещающей в себя и отклонения от правил, богатство жизни и свободу духа.

Собственно, уже у Платона можно найти представление об «узкой» форме ума, который отлично служит определенным практическим целям. «Разве вы никогда не замечали, как узкий ум вспыхивает в пронизательном взоре умного негодяя — как он нетерпелив, как ясно его мелкая душа видит путь к до-

¹ Кант И. Соч. В 6 т. М., 1964. С. 340.

стижению своей цели? Он — противоположность слепому, но его острое зрение вынуждено служить злу, и он вреден в той же степени, что и умен»¹. Рассудок, или «узкий ум» сам по себе, конечно, не дает оснований для морализации и отождествления со злом — у него могут быть вполне благие цели и помыслы. Но то, что выделяет этот тип узкого ума, есть именно ограниченность практической целью и умение подбирать средства для ее достижения.

Между рассудком и разумом лежит некая грань — творческое «я». Все, что до этого «я», — рассудок, все, что после него, — разум. Задача разума — воссоединить то, что расчленил рассудок. В слове «разум» тоже содержится приставка «раз», означающая расчлененность, но здесь она указывает уже не на итог, которым «рассудок» заканчивает свою деятельность, а на предпосылку, с которой «раз-ум» начинает свою.

Сам язык подсказывает разницу. Рассудок — от корня «суд», а не «ум». Он *рас*-членяет и *суд*-ит, потому он и *рас-суд*-ок. Разум стремится постигнуть целое. По словам Пушкина, «разум неистошим в соображении понятий, как язык неистошим в соединении слов». Сходным образом различал смысл этих двух понятий В. Даль в своем Словаре, в статье «Ум»: «в тесн. знач. ум или смысл, *рассудок*, есть прикладная, обиходная часть способности этой (*ratio*, *Verstand*), низшая степень, а высшая, отвлечённая: разум (*intellectus*, *Vernunft*)».

Рассудок — точка отправления, разум — точка прибытия. Сократ в своем изречении: «Я знаю, что ничего не знаю» — дважды использует понятие «знать», которое в первом случае относится к разуму, а во втором — к рассудку. Своим разумом человек знает, что одним лишь рассудком он ничего не может знать. В том, что сознание сознает свою ограниченность, оно выступает дважды: как сознание-субъект (разум) и сознание-

¹ Платон. Государство. Кн. VII.

объект (рассудок). Таким образом, сознание само в себе содержит условия саморазвития: сознающее и познаваемое.

Один бегун на марафонскую дистанцию как-то заметил, что, если бы он хоть на миг ощутил себя в своем теле, он тут же упал бы на землю в полном изнеможении. Если он продолжает бегать, то каким-то другим, более сильным и не ощущающим себя телом, которое поддерживает его до конца пути. Точно так же и мы доходим до сути вещей каким-то вторым разумом, который появляется у нас только тогда, когда первый разум — рассудок — совсем изменяет нам и готов рухнуть в бездну непонимания.

Рассуждение и разумение — один и тот же процесс, только на двух стадиях: от внешней, ощущаемой цельности вещи, — к элементам ее структуры, к множественным значениям; и далее от этих элементов — к еще более глубокой смысловой цельности, какую вещь определяет во всем замысле мироздания. Рассудок выводит вещь из ее единичности, а разум приводит вещь к единому. К целому может устремляться только ум, сознающий свои границы и именно поэтому способный их переступить. Вот почему, согласно Паскалю, разум ни в чем не проявляется так, как в сознании своей ограниченности.

ИДЕОЛОГИЯ И КУЛЬТ ПОДОЗРИТЕЛЬНОСТИ. ИДЕНТИЗМ И НАЧЕКИЗМ

Та рациональность, которая преобладает у значительной части интеллектуалов, — это первая ее форма, рассудок. Голая рассудочность поражает в учениях Маркса и Ленина и проявляется в идеологической предвзятости, абсолютной нетерпимости к свободной мысли, к малейшим отклонениям от партийной линии. Эта же нетерпимость пронизывает учения

политической корректности — о том, как (не) следует думать, писать и говорить. Запретов гораздо больше. Рассудочность склонна к ограничению всего живого, спонтанного, растущего и проявляется в тотальной подозрительности ко всем произведениям литературы и философии («герменевтика подозрения»). Они рассматриваются как скрывающие свои подлинные цели, а именно — защиту интересов того или иного класса, гендера, социальной или этнической группы. Рассудок всюду ищет следы идеологии, и сама по себе идеология есть одно из воплощений рассудка как низшей, статичной формы рациональности. Выстраивается некий порядок идей, категориальная схема, во главе с интересами передового класса или нации, которым должны подчиняться все «люди доброй воли», «носители прогресса». Во главу угла ставится вопрос о власти, превосходстве, господстве, поскольку это самое наглядное проявление простейшей схемы: *кто кого?*

Личности сводятся к групповой идентичности, что нивелирует различие между ними. Еще полвека назад видный апологет прогрессизма, кумир молодежи, писательница и философ Сьюзен Сонтаг поставила убийственный диагноз: «Белая раса — это раковая опухоль человеческой истории; белая раса и она одна — ее идеологии и изобретения, — уничтожают автономные цивилизации, где бы она ни распространялась, что нарушает экологическое равновесие планеты и угрожает сейчас самому существованию жизни»¹. Эта идея стала одной из доминант современной левой идеологии, надежно прижившись в академической и журналистской среде. На гуманитарных факультетах, конечно, учат выявлять сложности и оттенки текста, но стратегическая цель тактических уловок

¹ “The white race is the cancer of human history...” *Sontag S.* “What’s Happening to America? (A Symposium)”. *Partisan Review*, 1967. 34 (1): 57–58.

остается неизменной: уличить автора, если он принадлежал к «доминирующему» дискурсу, и возвеличить того, кто принадлежал к «угнетенному».

Идентизм (identism) — это идеология идентичности, когда человек всецело идентифицирует себя и других с определенной группой: класс, нация, раса, религия, гендер, сексуальная ориентация, политическая партия, этническая традиция и пр. Идентизм проявляется особенно наглядно там, где его, по сути, должно быть меньше всего: в интеллектуальной деятельности, в художественном творчестве, в личностной и профессиональной этике, когда индивиды заикливаются на саморепрезентации групповых идентичностей. *Идентиста* не интересует ничто, кроме идентичности, и даже науку или литературу он готов обсуждать прежде всего как область решающего вклада своих «согруппников», соплеменников. На новом этапе возрождается *трайбализм* — племенное представление о верховенстве своей группы, класса, этноса, его приоритетной роли в прошлом и настоящем, при враждебности и подозрительности к другим группам и к общечеловеческим ценностям («общечеловеческое», или «абстрактный гуманизм», вызывает наибольшее подозрение).

Такое мировоззрение, суженное до идентичности, раньше именовалось *мультикультурализмом* (multiculturalism), но это название, как оказалось, не вполне точно отражает суть идентизма, или политики идентичности. Мультикультурализм, по своей исходным намерениям, был толерантен, признавал множественность и разнообразие культур. Идентизм не столько проповедует «мульти», множественность, сколько нацелен на утверждение собственной групповой сверхценности. «Культурность» этой идеологии тоже вызывает сомнения, поскольку культура здесь далека от творчества и служит лишь средством выражения все той же самотождественной физической или социальной идентичности.

Рядом с идентизмом стоит **начекизм**. Так можно перевести сверхпопулярное в американском политическом дискурсе понятие “woke” (от *англ.* Wake — «будить», «проснуться», «быть начеку») — сознательность радикально левого толка, сверхбдительное отношение к любым отступлениям от политической корректности. “Woke people” — это «начекисты», те, которые всегда начеку, бдят, готовы обличить, отменить, разрушить общественный статус и карьеру любого, кто посмеет отклониться от набора прогрессистских идеологем. Начекисты — воинственные блюстители политкорректности, которые осуществляют функцию политического или морального контроля за неблагонадежными, вплоть до доносительства и публичной травли. *Начекистов* нельзя назвать прямыми наследниками советских *чекистов*, но их объединяет бдительность в отношении врагов единственно правильного мировоззрения, основанного на идеях классовой или этнической идентичности. В обществе укрепляется атмосфера подозрительности и нетерпимости, а соответственно — и так называемая “cancel culture”, «культура отмены» или «культура запрета». Правильнее было бы: «политика отмены», поскольку именно культура при этом приносится в жертву политике. Кто бдит, тот и отменяет. Каковы бы ни были твои заслуги перед обществом, наукой, бизнесом, культурой, спортом — за любую неосторожно высказанную мысль, недостаточно «прогрессивное» словечко можно заплатить репутацией, карьерой, всем жизненным итогом. Даже бывший президент Барак Обама, кумир прогрессистов, еще в 2019 г. с насмешкой отозвался о начекистах (“woke”): «Для некоторых молодых людей в социальных сетях, по моему ощущению, путь к переменам заключается в том, чтобы как можно более предвзято относиться к другим людям. Если я пишу в твиттере или хэштеге о том, что вы сделали что-то неправильно или использовали неправильный глагол, то я могу сидеть сложа руки и чувствовать себя в полном порядке: «Все видели, что я начеку?»

Я бросил тебе вызов!»¹ Один из недавних примеров начекизма — то, как трансгендерное сообщество «отменило» Джоан Роулинг, посмевшую утверждать, что биологический пол — не фикция и что «люди, имеющие менструации», называются «женщинами».

Рассудок, как первая ступень рациональности, еще близок к сенсуальному опыту, как орудие его классификации, категоризации, систематизации. Поэтому рассудок чаще всего подозрителен ко всему, что находится за пределами материального, осязаемого. Он признает только «материю, данную нам в ощущениях» (Ленин), и утверждает, что эта же материальность лежит в основе всего идеального и духовного. Ни Маркс, ни Ленин со Сталиным, ни политкорректные идеологи, надзиратели мысли, не способны понять и оценить ничего живого, радующего, трогającego, личностного, прихотливого, фантазийного, поэтического, опровергающего их схемы или просто выходящего за рамки «нужного» и «прогрессивного».

Представим себе рассудочного человека, будь то Маркс или Ленин, Базаров у Тургенева или Лида Волчанинова у Чехова (прообраз современной политкорректности). Ему не объяснить, что есть вещи, которые и не снились мудрецам. Для них Гамлет — безвольный интеллигент, слабак. Для них поэтическое — это в лучшем случае хорошо зарифмованная идеология. Эти люди лишены шестых чувств, о которых писал Н. Гумилев:

...Но что нам делать с розовой зарей
Над холодеющими небесами,
Где тишина и неземной покой,
Что делать нам с бессмертными стихами?

¹ <https://www.nytimes.com/2019/10/31/us/politics/obama-woke-cancel-culture.html>

...Так век за веком — скоро ли, Господь? —
Под скальпелем природы и искусства,
Кричит наш дух, изнемогает плоть,
Рождая орган для шестого чувства.

(«Шестое чувство»)

У рассудочных этот орган еще не сформировался, а он и есть разум — высшая форма рациональности, способная постигать духовное в человеке и в мироздании, способная к саморефлексии, полная собственных эмоций, страстей, вдохновения. Разум может мыслить немислимое, углубляться в таинственную природу бытия, небытия и сверхбытия, тогда как рассудок фетишизирует собственные категории, наделяя их статусом идолов: идолы прогресса и реакции, идолы левых и правых.

РАССУДОК И РЕЛИГИЯ

Рассудочность не тождественна атеизму, она может господствовать и в религиозном мировоззрении. Но если рассудок склоняется к религии, то воспринимает ее как систему догм, законов, правил богослужения и благочестия. Рассудочным людям импонирует доктринальная и ритуальная стороны религии, четко регулируемые канонами и уставом. Религиозная рассудочность многообразна, одно из ее проявлений — превознесение закона над благодатью, вера в то, что есть безусловная причинно-следственная связь между всеми событиями духовного мира и что Бог, следуя раз навсегда заведенному правилу, всегда вознаграждает праведника и карает злодея. Собственно, библейская Книга Иова — об этом столкновении *верующего разума*, пытающегося постичь глубинный замысел Бога, и *верующего рассудка*, предлагающего каноническое объяснение мукам праведника. Оказывается, что «теологически корректные» друзья Иова неправы в глазах самого

Бога, а прав Иов — хотя бы в том, что не говорит о Боге как о ком-то известном, чей закон неизменен, а хочет говорить с самим Богом¹.

Круг людей, оперирующих готовыми понятиями и хорошо знающих, как их «корректно» употреблять, но не способных к живому мышлению, выведен в романе Б. Пастернака «Доктор Живаго». Сам Юрий Живаго, врач, поэт, мыслитель, одинокий в обществе своих рассудительных друзей — это реминисценция того же противостояния творческого разума и благовоспитанного рассудка, что и в Книге Иова.

«Гордон и Дудоров принадлежали к хорошему профессорскому кругу. Они проводили жизнь среди хороших книг, хороших мыслителей, хороших композиторов, хорошей, всегда, вчера и сегодня хорошей, и только хорошей музыки, и они не знали, что бедствие среднего вкуса хуже бедствия безвкусицы. Гордон и Дудоров не знали, что даже упреки, которыми они осыпали Живаго, внушались им не чувством преданности другу и желанием повлиять на него, а только неумением свободно думать и управлять по своей воле разговором. <...> Ему насквозь были ясны пружины их пафоса, шаткость их участия, механизм их рассуждений. Однако не мог же он сказать им: „Дорогие друзья, о как безнадежно ординарны вы и круг, который вы представляете, и блеск и искусство ваших любимых имен и авторитетов“».

Самое общее разграничение мировоззрений обычно проводится по линии «религия — атеизм», «вера — неверие». Но столь же существенно другое различие: «разум — рассудок». У людей рассудочного типа, принадлежат ли они церкви или партии, исповедующей атеизм, чтят ли они Библию или «Капитал», есть множество точек пересечения. У рассудка есть

¹ Подробнее см. главу «От познания добра и зла — к дереву жизни. Книга Иова» в разделе «Библия».

пафос, но нет саморефлексии. Есть последовательность, но нет глубины. Верующие они или, чаще, неверующие, но людям рассудка чуждо все поэтическое, мистическое, фантазийное. Они не чувствуют иронии бытия, шуток и подковырок истории. Они живут схемами, которые подкрепляются силой эмоций, сверхположительных и сверхотрицательных.

РАССУДОК И ЭТИКА

Еще одна область, где легко утверждается рассудочность, — это этика, вступающая в союз с идеологией. Разбивать всех людей на классы, категории, идентичности и морально судить-рядить всех и каждого на основе принадлежности к этим разрядам — характерная установка рассудка. Уже начиная с 1970–1980-х гг. этика в некоторых западных обществах становится все более ригористичной и авторитарной и начинает занимать то место, которое раньше принадлежало религии, политике или юстиции с их суровыми требованиями и запретами. При многих корпорациях и учреждениях, в профессиональных организациях возникают «этические центры», предназначенные следить за поведением сотрудников и разрешать конфликты, неподсудные юстиции. И хотя этика призвана на роль общественного законодателя именно для того, чтобы смягчать правовые нормы, усиливать внутренние факторы поведения, признавая многообразие личностей и свободу выбора, — на практике она стала превращаться в полицию нравов, тем более жесткую, что действует изнутри. Каждый становится сам себе цензором и ревизором. Происходит все более строгая институционализация морали, в частности, в образовательных учреждениях. «Воспитание есть возведенное в принцип стремление к нравственному деспотизму», — писал Лев Толстой в начале 1860-х гг. в статье «Воспитание

и образование»¹. Самое страшное, что может произойти с этикой, — ее восхождение во власть. *Этиктатура*. Если раньше от диктата идеологии или религии можно было искать убежища в свободе совести, то теперь властная функция закрепляется за самой совестью. Нет ничего аморальнее, чем институционализация морали. *Моралистическое государство* может быть даже опаснее, чем теократия.

Пользуясь благородным псевдонимом «этика», идеология создает более удобные предпосылки для своего внедрения в общественное сознание. Есть простое арифметическое правило, позволяющее отличить этику от идеологии. Этика обращается к внутреннему человеку, скрытому в глубине отдельной личности: к совести, самосознанию, чувству вины, способности прощения и раскаяния. Идеология обращается к массам, коллективам, и совесть подменяется — нет, даже не законом и правом, а моралистическим самосудом, остракизмом, политикой отмены. Там, где человеческая уникальность переходит в множественность коллектива, там кончается этика и начинается идеология. Это минус-этика, вычитающая из человека то, что делает его независимой, самоценной личностью. Нет ни малейшего сомнения, что люди всех социальных, этнических идентичностей, как врожденных, так и приобретенных, должны быть равны перед законом и заслуживают уважения как личности. Но сводить личность к «представительству» того или иного этноса, класса, гендера — это требование не разума, а рассудка.

Рассудочная этика требует от человека мыслимого и немыслимого совершенства: ни единого слова или жеста, которые можно истолковать как двусмысленные. А поскольку двусмысленность определяется мерой обидчивости окружающих — к их числу в наш век массовых коммуникаций можно

¹ <http://www.ruscadet.ru/education/edsystem/lnt-vosp&obraz.htm>

отнести почти все население Земли, — то обиженным и обидчикам потенциально нет числа. Причем требование полного совершенства распространяется, как правило, не на себя, а только на других, что приводит к росту злобы, ненависти, обиды, то есть ведет в социальный ад.

РАССУДОЧНОЕ МЫШЛЕНИЕ

Основной прием рассудочного мышления — редукция. Сложное свести к простому, высокий уровень организации — к низкому. Та же операция производится и среди верующих — это называется догматизм, ритуализм, выполнение формальных процедур, которые якобы сами по себе свидетельствуют о вере и ведут к спасению. На евангельском языке эта редукция веры к внешнему благочестию, обрядопоклонству называется фарисейством.

Вообще *идолы разума*, описанные Ф. Бэконом, — это и есть святилище рассудка. Идолы идей, понятий, верных и всепобеждающих учений. Единица рассудочного мышления — *дидактика*, операциональная единица, подобная инструкции. Все можно расставить по полочкам, распределить по категориям. Свойства абстрагируются от живых личностей и превращаются в самодовлеющие сущности, бинарно противопоставленные друг другу. Рассудок оперирует оппозициями «прогрессивное — реакционное», «пролетариат — буржуазия», «гомо — гетеро», «белое — черное» — в полном соответствии с определением рассудка как нормативно-схематической рациональности. Если оппозиция — основная модель отношений между социальными группами, то каждый человек неизбежно должен идентифицироваться с одной из этих групп. Если смысл истории лежит в противостоянии (борьбе, антагонизме) эксплуатируемых и эксплуататоров, или Севера и Юга, или Востока и Запада, или

метрополий и колоний, тогда участие в истории возможно только через самоидентификацию с одной из этих групп.

Рассудочность легко впадает в догматику, и тогда мысль подменяется пафосом и лозунгом. Теории сводятся к начальным аксиомам, которые уже как бы не нуждаются в проверке и доказательстве, поскольку «всем известны». Почти каждая статья Ленина содержит тезис: только дураку неизвестна эта азбучная истина марксизма. Из «Материализма и эмпириокритицизма» (1909): «...только чувственное существует; нет другого бытия, кроме материального бытия. Вот эти азбучные истины, успевшие войти в учебники, и позабыли наши махисты»¹. И дальше идет пересказ этой истины в бесконечных вариациях, без малейшей попытки осознать, подвергнуть рефлексии то, что уже всем известно. Такой мыслитель превращается в идеологического попа или попугая, который без умолку твердит трескучие тирады: *страдающий народ, угнетенные слои, прибавочная стоимость, кровавое самодержавие, материя первична*. Вообще рассудочность, вопреки установке на «научность», чревата одержимостью — мысль подчиняется простым схемам, которые приобретают абсолютную власть, оцепеняют ум и отменяют здравый смысл. Как заметила Агата Кристи, «неопровержимая логика характерна только для маньяков».

ИРРАЦИОНАЛЬНОСТЬ И РАССУДОЧНОСТЬ. ВРАГИ И ПРЕДАТЕЛИ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

Возвращаясь к природе массовых движений, описанных в «Предательстве интеллектуалов» Ж. Бенда и в «Истинно верующем» Э. Хоффера, нельзя отрицать, что некоторые из них опирались на иррациональное мировоззрение. Фашизм, на-

¹ <https://www.politpros.com/library/13/37/>

цизм, российское евразийство и «рашизм», вообще все движения, основанные на культе расы, крови, почвы, национального духа — глубинно иррациональны. Они противопоставляют рационализму «западной», или «белой», или «неарийской», «еврейской», «капиталистической» цивилизации — патетику жизненного инстинкта, воли расы, голоса крови, духа почвы и т. д. Массовые движения XX–XXI вв., которые по традиции именуются крайне правыми, или фундаменталистскими, включая неофашистские движения в России и Европе, действующие от имени «Арктогеи», «Нордического духа» или «Великой Традиции», укореняются, как правило, в иррационализме, в целенаправленном мифотворчестве, призванном формировать волю нации.

Но есть и другие массовые движения, как правило, радикально левого толка. По контрасту с правыми они опираются на рациональность, но крайне поверхностного, рассудочного типа. Почему рассудок тяготеет к социализму? Потому что сам социализм, вообще любое плановое, централизованное устройство общества и хозяйства, по сути, рассудочен. Рассудок не допускает, что жизнь и человек несовершенны, и стремится удалить все, что такому совершенству препятствует, — все случайное, все исключительное, все не прямое и неправильное, а значит, все живое. Для рассудка несносен широкий разброс возможностей, он хочет сузить мир до нормы, до идеала. Рассудок тяготеет к коллективизму — социалистическому или корпоративному, государству-диктатуре или государству-церкви, потому что не доверяет личности и свободе.

Таким образом, следует различать *врагов* и *предателей* рациональности. Фашизм или мистический национализм — враги, но не предатели разума, поскольку они изначально бросают ему вызов. А радикально левые — это именно *рационал-предатели*, поскольку они предают разум как высшую форму рациональности, упорно следуя диктату идеологии. В истории порой

случается, что носители научно-технического и социально-экономического прогресса предают этот прогресс. *Рационал-предатели* — ученые, политики, руководители корпораций, менеджеры, бизнесмены, профессора, журналисты, компьютерщики — поклонники и подстрекатели политического радикализма, ресентимента, вандализма, классового или этнического возмездия. Это люди рационального склада, профессионалы интеллектуального труда, зараженные и заражающие других идеологией насилия, отрицания рациональных ценностей и устоев цивилизации. Опираясь на низшую форму рациональности, *рассудок*, они предают высшую его форму — *разум*.

ЗЕРКАЛО И ГРАБЛИ

Есть два наглядных инструмента самопознания: зеркало и грабли. Разум всматривается в себя, рефлектирует о себе, познает свои границы и заранее предусматривает парадоксальные последствия своих действий. Паскаль писал: «Высшее проявление разума — признать, что есть бесконечное множество вещей, его превосходящих. Без такого признания он просто слаб. Если естественные вещи его превосходят, что сказать о вещах сверхъестественных?»¹ Орудие разума — зеркало, в котором он созерцает собственные границы. Рассудок, напротив, беспредельно доверяет себе и считает безошибочными все свои утверждения.

Собственно, еще авторы сборника «Вехи»² призывали интеллигенцию скинуть иго рассудка и внять более глубокому голосу созидательного разума, признающего тайны жизни

¹ Паскаль Б. «Мысли». 267. https://imwerden.de/pdf/paskal_mysli_perevod_ginzburg_1995_text.pdf

² Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1909. <http://www.vehi.net/vehi/>

и опасности социального утопизма и инженерии. Н. Бердяев замечает, что «нелюбовь к объективному разуму одинаково можно найти и в нашем „правом“ лагере, и в нашем „левом“ лагере», т. е. и в черной сотне, и в красном авангарде. С. Булгаков критикует тот тип рассудочного интеллигента, для которого «история является, чаще всего, материалом для применения теоретических схем, господствующих в данное время в умах» — таков «воспитанный на отвлеченных схемах просветительства интеллигент». Интересно, что в том же 1909 г., что и «Вехи», вышла книга Г. К. Честертон «Ортодоксия», где он выступает в защиту разума и христианских ценностей против рассудочных, абстрактно рационалистических, а потому и противоразумных идей социализма, материализма и атеизма: «мы можем оценить современные теории, проверяя, не вынуждают ли они человека потерять разум». Честертон сетует, что «разум ослаблен рационализмом», поскольку «рационализм пытается пересечь океан и ограничить его. В результате — истощение ума, сродни физическому истощению»¹.

Преобладающая часть интеллигенции в России продолжала верить в революционные схемы — и пала жертвой собственной логики, того переворота, который сама и подготовила. Остается проверить, не пойдет ли Запад в XXI в. тем же путем интеллектуального, а затем и социально-политического саморазрушения. Рассудок упрямо идет вперед, следуя непреложной догматике, и в результате получает сильнейший, порой смертельный удар, наступая на грабли. Таковы последствия многих самых последовательных и радикальных действий, предпринимаемых рассудком без контроля разума.

¹ Честертон Г. К. Ортодоксия (*Chesterton G. K. Orthodoxy*. London, 1909). Гл. 2. Сумасшедший (*The Maniac*). <http://chesterton.ru/orthodoxy/chapter02.html>

ЧЕЛОВЕК

О месте человека во Вселенной

Пусть имена цветущих городов
Ласкают слух значительностью бренной
Не город Рим живет среди веков,
А место человека во вселенной.
Им овладеть пытаются цари,
Священники оправдывают войны,
И без него презрения достойны,
Как жалкий сор, дома и алтари.

Осип Мандельштам (1914)

ЧЕЛОВЕК НА ОКРАИНЕ ВСЕЛЕННОЙ

Коперниковская революция в науке, лишившая нашу планету привилегии быть центром мира, продолжается уже пять веков. Оказалось, что и Солнце не в центре мира и даже не в центре нашей галактики, Млечного Пути, а на ее дальней периферии. Но и сам Млечный Путь, и охватывающее его сверхскопление Девы находятся на задворках Ланиакеи, галактического сверхкластера диаметром 520 миллионов световых лет. Ланиакея по-гавайски — «необъятные небеса», и если вдуматься в числа, стоящие за этими милыми экзотическими названиями космических реалий, то можно сойти с ума. Ланиакея, в свою очередь, входит в комплекс сверхскоплений Рыб-Кита, чья длина — миллиард световых лет. С массой 10 в степени 15 масс солнца наше сверхскопление Девы составляет лишь 0,1 % от общей массы этого комплекса. Но и комплекс Рыб-Кита — крошечная часть Метагалактики (т. е. видимой части Вселенной), которая представляет собой шар диаметром около 93 миллиардов световых лет и объединяет порядка 500 миллиардов галактик. Остальная часть Вселенной остается

невидимой, а за пределами Метагалактики лежат гипотетические миры, возможно, параллельные вселенные.

Инфляционная модель Вселенной, вполне авторитетная в современной космологии, утверждает, что Вселенная так раздута, что свет ее отдаленных частей никогда не успеет дойти до нас. Инфляционная модель предполагает, что множество вселенных, как пузырьки, образуются на первичной квантовой пене, и эти квантовые флуктуации задают впоследствии и разные физические законы для разных вселенных, и структурное сложение нашей вселенной, где галактические скопления чередуются с войдами (пустотами). Другая влиятельная теория, суперструн, предполагает, что наша вселенная сосуществует с другими вселенными в одиннадцатимерном гиперпространстве. Наконец, третья теория, квантовый мультиверсум Эверетта, предполагает, что с каждым квантовым событием вселенные расщепляются и умножаются...

Таким образом, все три наиболее влиятельные модели современной космологии: инфляционная, суперструнная и эвереттовская — указывают на множественность вселенных. Хотя пока еще не сложилась всеобъемлющая физическая «теория всего», но вполне ясно обозначается консенсус среди ученых: мы обитаем в мультиверсуме, наша вселенная — лишь одна из потенциально бесконечного множества вселенных. Тем самым наше место в мироздании оказывается еще более скромным. Мы затеряны не только среди звезд и галактик, но и среди миров. Каждое новое открытие наносит удар по нашей гордыне, по иллюзии нашего центрального положения в космосе.

КОСМИЧЕСКАЯ ТРЕВОГА

Известна мысль Паскаля: «Пространством Вселенная охватывает и поглощает меня как некую точку; мыслью я охватываю Вселенную». Обычно это воспринимается как гимн чело-

веческой мысли, способной вместить то, что вмещает его самого. Но есть и другая грань у этой проблемы: чем больше человек своей мыслью охватывает Вселенную (и вширь, и вглубь) — тем больше он сам оказывается в зависимости от этой невероятно расширившейся Вселенной. *Мыслить — небезопасно*. Предмет мысли не пассивен, он оказывает обратное воздействие на мыслящего, причем не только на его разум, но и на его чувства и поведение. Если даже заведомо условные художественные фантазии оказывают столь сильное воздействие на читателей, волнуют, мучают, подчас лишают сна, то что говорить о воздействии научных открытий?

Проникая наукой и техникой на ранее закрытые уровни материи, человек открывает себя их непредсказуемому воздействию. Нельзя распахнуть окна — и не подставить себя дуновениям ветра. Человек выходит все дальше за пределы естественной среды своего обитания, за пределы тех тесных интервалов, которые физически ему соразмерны и подлежат телесному освоению. Он вторгается не только в микромир, оперирует атомами, молекулами, элементарными частицами, энергией распада атома и его ядра. Он изучает структуру клеток, бактерий и вирусов и производит искусственные их аналоги. Пандемия коронавируса обозначила новые области страха и подозрения в отношениях человека и космоса. Энергией своего мозга он взбудоражил весь окружающий мир, от ближайшего космоса и атмосферы Земли — до вирусов и наночастиц. Он проложил свой путь к ним — и их путь к себе. Но сам он, как биовид, остается в основном тем же, чем был и десятки тысяч лет назад. Те же внутренние органы и органы восприятия, те же видовые размеры, средний вес, та же потребность в воздухе и пище. В крови должен быть определенный уровень кислорода, сердце должно биться с определенной частотой.

Вступая в миры, чуждые своей биологической природе, на иные уровни материи, человек предоставляет себя их воздей-

ствию, обрушивает на себя все развязанные им энергии микромира и мегамира, все порядки иных величин и измерений, в которых ему удалось проникнуть и пробудить к ответному действию, по принципу стимул — реакция. Эту трагедию постепенного отчуждения научных масштабов мироздания от человеческой меры описал П. Флоренский:

«...Все несоизмеримее делалось научное миропонимание с человеческим духом, не только качественно, по содержанию своих высказываний, но и количественно, по неохватимости их индивидуальными силами. <...> Едва ли была нам польза от стаканов в сотню ведер емкостью, ручек с корабельную мачту, стульев высотой в колокольню... Так и научное мировоззрение и качественно и количественно утратило тот основной масштаб, которым определяются все прочие наши масштабы: *самого человека*»¹.

И в то же время человек вырастает в собственных глазах благодаря величию своих открытий и растущей технической мощи. Он сам раздвигает те горизонты познания, внутри которых все больше умалется. Таков парадокс: то, что возвеличивает человека, одновременно и умалет его. Он становится лилипутом в Гулливеровой вселенной собственных открытий и изобретений.

Иными словами, человек, как революционер в космосе, вызывает против себя реакцию других порядков бытия. Точнее, не против себя — он просто погружается, по воле своего разума, по векторам своей интеллектуальной и технологической экспансии, в те слои бытия, где биологически он не может выжить.

По словам физика Алексея Бурова, сотрудника Fermilab (Чикаго),

¹ Флоренский П. Соч. В 4 тт. М.: Мысль, 1999. Т. 3 (1). С. 370.

«сегодня перед человеческим взглядом раскрыты 45 порядков Вселенной, 10^{45} . Девятнадцать порядков вниз, от размера человека до масштаба предсказанного полвека назад и недавно открытого Хиггс-бозона, и двадцать шесть порядков вверх, от человека до самой Вселенной — таковы сегодняшние границы научной мысли, синтезирующей теорию и наблюдения. Таков раскрывшийся на сегодня масштаб самого человека. За прошедшее столетие число порядков примерно удвоилось: мы живем в уникальную эпоху»¹.

Но ведь нельзя распахнуть дверь на весь этот диапазон величин, 10 в 45 -й степени, чтобы самому не оказаться на этом космическом сквозняке. Представим себе батискаф, опускаемый не в толщу воды, а в толщу клеток, генов, микроорганизмов, вирусов, радиации, потоков микрочастиц. Так погружается в них человечество с каждым открытием и изобретением — оно пытается овладеть всеми еще не ведомыми силами иных миров и само вступает в зону их воздействия, отдает себя во власть неведомому.

Это совсем не то социальное-экономическое отчуждение, о котором было принято писать и бить тревогу в XIX и XX вв. Люди отчуждали свои силы и способности в виде товаров и рынка (капитализм) или партии и государства (социализм, бюрократия), становились игрищем превосходящих, но все-таки человеческих, овещественно-социальных сверхструктур. В XX в. это отчуждение другого порядка — метафизическое, трансфизическое, выход на те уровни материи, где человек не может жить, дышать, видеть, осязать. По-новому воспринимаются строки Б. Пастернака, продиктованные чувством потерянности человека в гигантизме и массовидности социалистического строительства: «Но как мне быть с моей грудною

¹ Буров А. Парадоксальное величие разума. <https://buravstakane.livejournal.com/82863.html>

клеткой / и с тем, что всякой косности косней?» Человек вырывает себя из средней, соразмерной себе биологической ниши, измеряемой миллиметрами — метрами и секундами — годами, и бросается на простор низов и верхов мироздания, в потоки иного времени, измеряемого миллиардными долями секунды и миллиардами световых лет.

Каждому интуитивно понятно, что такое секунда — это примерно один удар пульса или одна произнесенная единица счета. Такова человеко-соразмерная единица времени. А по науке, «в настоящее время в Международной системе единиц (СИ) принято следующее определение секунды: „одна секунда — это интервал времени, равный 9 192 631 770 периодам излучения, соответствующего переходу между двумя сверхтонкими уровнями основного квантового состояния атома цезия-133 в покое при 0 К (по Кельвину)»¹. Иными словами, секунда определяется через квантовое состояние атома, через миллиардные периоды микроизлучения и т. д. Как с этим жить? Как это вобрать в свое бытие млекопитающему среднего размера?

Чем дальше, тем больше человеку придется жить по универсальным часам, отмеряющим не только время, но и множество других параметров, построенных по масштабам иных микро- и мегамиров: калории, гормоны, состав крови и выделений, атмосферное давление, влияние космических лучей, расположение небесных светил и галактик... Возмечтав когда-то стать богом, человек примет на себя меру бытия и вселенских гигантов, и мельчайших частиц.

«...Прилив растет и быстро нас уносит / В неизмеримость темных волн. // Небесный свод, горящий славой звездной, / Таинственно глядит из глубины, — / И мы плывем, пылающею бездной / Со всех сторон окружены» (Ф. Тютчев. «Сны»).

¹ <https://ru.wikipedia.org/wiki/Секунда>

Эта пылающая бездна уже не только вокруг нас, но и в нас самих, в глубинах «естества», которое мы носим в себе: биомолекулы, клетки, протеины, липиды, гены, хромосомы, метаболиты... Это и есть мера расчеловечения человека в современной научной картине мира и в технологиях его преобразования. В попытках очеловечить мир, проникнуть во все его измерения, утрачивается принцип «человек есть мера всех вещей».

Это вызывает чувство постоянной метафизической тревоги: человек погружается в бездну сверх- и нечеловеческого. И такое расчеловечение мира — по мере успехов человека — будет все больше возрастать. Сами усилия и успехи разума сводят нас с ума. По словам Роджера Пенроуза,

«то, что происходит в природе, в устройстве мира — настоящее безумие. Квантовая механика — полнейшее безумие, но она работает. Потому что Вселенная не в своем уме. Ее нормальный человек понять не способен — возьмите хотя бы космологию: время, пространство, Большой взрыв. Вот ты придумал идею — вроде она достаточно безумная, чтобы подойти этому безумному миру. А потом понимаешь, что мир еще безумнее, чем тебе казалось, и нужно придумать еще одну, более безумную идею, чтобы в нем разобраться»¹.

Это открытие Вселенной, которая «не в своем уме», взрывает не только человеческий ум, но и психику, всю сферу пространственно-временных ориентаций. То, что открывается разуму, передается дальше эмоциям, подсознанию, нервам, соматике — и расшатывает их, т. е. опять-таки приводит в крайнее раздражение, к утрате ориентиров.

¹ Интервью 2013 г. <https://www.svoboda.org/a/30880546.html> (Радио Свобода объявлена в России «иностранным агентом». Указываем это по требованию властей (прим. ред.))

МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ УТЕШЕНИЕ

Каков же антропологический смысл этой непрерывно расширяющейся картины мироздания, в котором мы сами, Земля, Солнце, Млечный Путь выглядим все более ничтожными? Почему Иову был показан столь огромный мир, превышающий его разумение, и зачем ему было дано пережить свое ничтожество в этом беспредельно распахнувшемся мире — со звездами, облаками, морями, радугами? «Я отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле»? И почему только после этого признания своего ничтожества «благословил Бог последние дни Иова более, нежели прежние»?

Вероятно, смысл в том, чтобы человек, оказавшись в результате непрерывных коперниковских переворотов на периферии мира, тем более глубоко чувствовал свою связь с его Центром мира. Чтобы в этом мультиверсуме для него раскрылся «интroversум», то, что Кьеркегор назвал «теологическим Я, или Я перед Богом»¹. Чем длиннее наш путь по окружающим мирам, тем очевиднее, как короток наш путь в глубь себя для соприкосновения с Творцом — через состояния удивления, любви, смирения, радости, благодарности... Нужно только возыметь волю и силу самосознания сосредоточиться в том Я, которое у нас общее с Творцом Всего, включая нас самих. Так что коперниковский переворот, неуклонно происходящий в наших взглядах на Вселенную и наше место в ней, — это одновременно и *антропо-теологический переворот*, обращающий нас в глубь себя, ибо только там мы находимся на прямой оси с Центром мира. Мы все глубже тонем в космическом океане — и чтобы сохраниться, как виду и как индивидам, должны все крепче держаться за спасительную соломинку, связы-

¹ http://www.hrono.ru/biograf/bio_k/kirkegor016.php

вающую нас с Творцом напрямую, через тонкий внутренний канал, именуемый душой.

Собственно, и стихотворение Мандельштама, приведенное в эпиграфе, — о том, что место человека во вселенной не совпадает ни с одним географическим или политическим центром. Потому так комичны и «достойны презрения» все попытки утвердить это место среди государственных и религиозных святынь. Поэтическая мысль Мандельштама апофатична: там не сказано, где это место находится, но отрицается его совпадение с Римом или любым другим центром власти — мирской или сакральной. Цари и священники напрасно пытаются овладеть этим местом, ибо оно не в веках и не пространствах, оно внутри каждого человека, если он осознает и переживает его как присутствие Творца в себе, способность прямого общения с ним. Собственно, стихи Мандельштама — это очень вольная, удаленная от первоисточника интерпретация новозаветных слов: «Не придет Царствие Божие приметным образом, и не скажут: „Вот, оно здесь“, или: „Вот, там“. Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть» (Лк. 17:20–21).

Сегодня, в эпоху новых геополитических угроз и битв, это особенно полезно вспомнить тем, кто любит прибавлять притязательное (и очень притязательное!) местоимение «наш» к любым географическим обозначениям, сливая их в одно слово. Лозунг «Хнаш» звучит комически. И Х не ваш, и Земля не ваша, и Солнечная система не ваша, и Млечный Путь, и Вселенная... Они чьи-то, они Того, Кто пытается напрямую говорить с вами, «душе вещать», а вы, вместо того чтобы обратиться напрямую к Создателю, тратите свое время и жизнь на «жалкий сор».

Отсюда следует и то, что физические, химические, биологические науки не в состоянии создать теорию всего, выстроить последовательную картину вселенной, если они не учтут «места человека» в ней — той воронки, которая находится

в центре мироздания: *саморефлексии*. Это опасное место, трещина в объективной картине мира, образуется человеческой субъективностью и уходит в область трансцендентную, соединяющую нас с перволичностью, с Создателем. Этот опыт может переживаться как пустота, провал, беспочвенность, бездонность, бездна или как опыт встречи с Личностью, соразмерной всему мирозданию, по образу и подобию которой создан человек.

Зеленое и коричневое. Экофашизм против человека

Экология — младшая сестра космологии. Космос — это обитель Творца, непостижимая и страшная бесконечность, а экос (ойкос) — это уютный дом, данный нам для обитания. Экология охватывает ту маленькую часть природы, которой мы сумели овладеть, приспособить к себе — а тем самым и поставить под удар своих человеческих амбиций.

Как мы любили экологию в годы молодости, в позднем СССР! Природа была столь вопиюще внеклассова и антисоциальна, что оставалось только ей позавидовать и с ней сродниться. Экология была наукой молчаливого сопротивления, более стойкого, чем у Сахарова и Солженицына, потому что в нем участвовали не герои-одиночки, а миллиарды и триллионы живых организмов, от одноклеточных до зубров и тигров.

И вот уже к началу XXI в. экология стала едва ли не самым могущественным движением на планете. После краха всех идеологий народилась новая сверхидеология — экология. Идеология безыдейной природы. День Земли стал праздником всей земли. Стремительно позеленел политический спектр самых разных партий и направлений. И при всей враждебности «правых» и «левых», «радикалов» и «консерваторов», «либера-

лов» и «социалистов» — все они сходятся на том, что природу нужно лелеять и оберегать от хищного человеческого рода. Таков парадокс. Раньше экология была тихим выдохом и кроткой молитвой: «Защити, спаси и помилуй!» Теперь она превращается в грозный клич, проклятие и приговор: «Да сгинет эта преступная цивилизация, приносящая неисчислимые бедствия нашей прекрасной планете!»

Когда-то мы уже слышали этот мощный раскат гнева: «гром великий грянет над сворой псов и палачей» («Интернационал»). И теперь на развалинах воинственной социальной утопии легко прижиться цепким зеленым побегам экологии, стократ более правдивой и величавой. Ведь что такое борьба классов в сравнении с вековой борьбой цивилизации и природы? Так, пустячок из истории XX века. Внутриклассовые распри будут изжиты, и всю развернется грандиозная баталия между защитниками цивилизации и природы. Под зелеными флагами, идейная функция которых совпадает с маскировочной, пойдут в битву стражи лугов, нимфы лесов, наяды озер и боевые легионы «ангелов чистого неба».

Окажется, что вся древняя языческая мифология — это вовсе не фантазия, а предсказание светлого будущего. Зевс, Посейдон, Гефест, Деметра, Артемида — все это классика экологии, которую нужно политически привлечь на защиту древних стихий. В каждом озере будет обитать своя наяда — представительница лиги в защиту девственной чистоты наших вод. А за каждым кустом сирени будет стоять дриада и отрубать руку тому, кто потянется сорвать душистую ветвь в подарок возлюбленной.

Если же его любовь все-таки увенчается взаимностью и принесет законные плоды, то после второго отпрыска супруг будет оскоплен. Чтобы лишнее чадо не чадило воздух и не потребляло и без того ограниченных драгоценных природных ресурсов.

Может быть, это и преувеличение, но вовсе не шутка. Именно такова программа ряда экологических движений на Западе, легко смыкающихся с мальтузианством, теорией перенаселенности нашей планеты. Экологи бьют тревогу. Человечество плодится и размножается, а природные запасы ограничены. Урожайность растет в арифметической, а рождаемость — в геометрической прогрессии. Человек плодovitее, чем рис или кукуруза.

Как всякий миротспасительный проект, экология сама становится опасной. Так и видится предел экологических мечтаний: голубая планета в блеске океанов, овеванная свежим дыханием лесов — и ни одного преступного следа не осталось на ее девственном лоне! Вообще никаких следов. Как прекрасен мир без человека! *Без человека* — это звучит гордо!¹

* * *

Именно таков пафос фильма «Ной» известного американского режиссера Даррена Аронофски (2014). Это не столько вольная интерпретация библейской истории, сколько сознательный вызов ей. По киноверсии два сына Ноя не женаты, а у старшего, Сима, жена не может иметь детей. Это означает, что, даже спасшись в ковчеге, род человеческий после Потопа все равно должен исчезнуть. И Ной радуется тому, что человек, виновный в первородном грехе, обречен на гибель и на Земле останутся только невинные твари, ради выживания которых он и затевает строительство ковчега.

¹ Эссе «Зеленое и коричневое», где впервые был употреблен сам термин «экофашизм», было опубликовано еще в 1990 г. (нижеследующие размышления о фильме «Ной» добавлены позднее). Тогда уже становилось ясным, что тоталитаризм, политически изживший себя в марксизме, может найти для себя новую нишу — экологию.

Ной, каким он представлен в фильме, — это прародитель не просто «зеленых», но и радикальнейшего их крыла. Праведник не только радуется грядущему истреблению человечества, но и готов осуществить его собственными руками, когда выясняется, что Ила, жена Сима, все-таки забеременела. Трудно найти более выразительный образ экофашизма, чем в сценах, когда Ной, одержимый яростью, клянется убить младенца, если это будет девочка, — ибо она может стать женой Хама или Яфета, и тогда человеческий род будет продолжен. «Если родится девочка, которая может стать матерью, я убью ее». Тщетно жена умоляет Ноя пощадить младенца. Сим и Ила собираются бежать с ковчега, чтобы в маленьком суденышке среди морской пучины все-таки дать рождение первенцу — однако Ной безжалостно сжигает лодку.

Ила рождает двойню — девочек, и Ной подступает к ним с ножом. Это драматическая кульминация фильма. Мать прижимает к себе новорожденных, Ной заносит над ними нож и вот-вот свершится непоправимое: род человеческий прекратит существование. Младенцы должны заплатить жизнью за грехи пращуров.

Ной представлен праведным даже в своем гневе, во всяком случае, фильм не дает нам усомниться в его правоте. Недаром сам режиссер в одном из интервью назвал Ноя «первым в мире энвайронменталистом», т. е. борцом за чистоту окружающей среды. Это почетное звание, и нельзя усомниться, что сам Арнофски разделяет те же идеалы, используя библейский сюжет для провозглашения святости природы и греховности человека. Пылая благородной яростью против человечества, Ной решает отыграться на собственных потомках. Правда, в последний момент у него дрогнула рука, его переполнила жалость к малюткам — и потому человечеству суждено было выжить, а Арнофски смог поставить фильм о Ное. Режиссер подводит

нас к мысли, что, по существу, Ной прав, а жалость — это просто слабость доброго человека.

Разумеется, эта история имеет мало общего с Библией, где у Ноя тоже три сына, однако все они женаты. «Но с тобою Я поставлю завет Мой, и войдешь в ковчег ты, и сыновья твои, и жена твоя, и жены сынов твоих с тобою» (Книга Бытие 6:18). Об истреблении рода людского в Библии речь не идет, наоборот, цель Потопа — обновленный завет Бога с человечеством, где подтверждается его верховенство над всеми тварями и дословно повторяются слова из первой гл. Книги Бытия:

И благословил Бог Ноя и сынов его и сказал им: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю; да страшатся и да трепещут вас все звери земные, и все птицы небесные, все, что движется на земле, и все рыбы морские: в ваши руки отданы они; все движущееся, что живет, будет вам в пищу; как зелень травную даю вам все... (Бытие, 9:1–3).

После потопа, как и при сотворении мира, Бог вверяет спасенному роду человеческому власть над всей земной жизнью. Для «экологической», а тем более мизантропической трактовки Библия не дает ни малейших оснований. Цель потопа — очистить Землю от греха, а вовсе не от человека. Отсюда следует, что Ной, каким он представлен у Аронофски, — это своего рода сатанинский двойник библейского Ноя. Он одержим желанием погубить людей, в том числе своих ближних, ради превознесения дочеловеческих форм жизни. Вся библейская картина мира здесь не просто искажена, но перевернута. Библейский Ной не был борцом за чистоту природы. Не был он и гуманистом. Он внял Божьему призыву спасти все живое и — прежде всего самого человека как венец творения.

Если человеконенавистник Ной — положительный полюс фильма, то отрицательный — это Тубал-Каин (потомок Каина),

который ведет за собой племя людей, убивающих скот и пожирающих мясо. В этом и состоит их основной грех — они не вегетарианцы, в отличие от Ноя. Кроме того, Тубал-Каин, по версии фильма, убил отца Ноя Ламеха, хотя, по Библии, Ламех благополучно умер от старости. Тубал-Каину удается пробраться в Ковчег, он доверяет свой преступный замысел Хаму — и произносит удивительную для него тираду: человек — верх путей Божьих, созданный по образу и подобию Бога. Это звучит странно для Хама, который привык слышать от отца Ноя, что человек зол и грешен, а звери добры и невинны. Но Тубал-Каин всего лишь цитирует Библию: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле» (Книга Бытие 1:26).

Получается, что злодей Тубал-Каин более «библейски» понимает место человека во Вселенной, чем праведник Ной. Вкладывая в уста Тубал-Каина эту мысль, Аронофски тем самым оспаривает саму Библию, демонизируя изрекшего ее персонажа и демонстрируя с мрачным сарказмом, как «влдычество» человека над тварью ведет к убиению и поеданию животных. А значит, ложен и библейский гуманизм, точнее, *антропотемизм* — представление о том, что Бог избрал человека для воплощения своего замысла о мире. Так режиссер развенчивает мысль о превосходстве человека, вложив ее в уста царя грешников Тубал-Каина.

Таким образом, фильм, хотя и выстроен по библейским мотивам и красочно, с поэтической фантазией и грацией, их воплощает, по своей идеологии является антибиблейским. И это не атеизм, бросающий вызов Богу, а именно экологизм, бросающий вызов человеку. Это антигуманизм, который видит в человеке губителя жизни. Это та «красная черта» в зеленом движении, за которой оно перерастает в экологический

фашизм. Откровенные экофашистские движения встречаются крайне редко — к ним принадлежит, например, Либертарианская национал-социалистическая партия «зелёных», чей флаг — свастика на зелёном фоне — подчёркивает синтез экологии и национал-социализма. Неожиданно Аронофски, воспитанный в нью-йоркском Бруклине, в семейных традициях консервативного иудаизма, поднимает тот же флаг. По сути, выступает против «злокозненного» Бога, повелевшего человеку: «плодитесь и размножайтесь». Радикальный экологизм — это своего рода инстинкт смерти, зов к самоистреблению человеческого рода, которому предписывается искупить свои грехи перед «внечеловеческой» жизнью и принести себя ей в жертву. Ной — самый праведный, но и самый страшный персонаж. Он так возлюбил Бога, что возненавидел ближних, да и самого себя. Его святость граничит со святобесием. Религиозный фундаментализм срастается с экологическим.

* * *

По существу же, цивилизация может ответить экологам, что не она сама, а лишь ее недостаточность губительна для природы. Только большой цивилизации дано излечивать раны, наносимые природе неразвитой цивилизацией. И, кстати, преодолевать последствия тех катастроф, к которым расположена сама природа, периодически терзающая себя: вулканами, ураганами, метеоритами... Так, в один ужасный день на Земле вымерли все динозавры, царившие на ней 160 миллионов лет. Не от фабричных труб, не от ядерного взрыва — просто природа в очередной раз, в порыве беснования, изничтожила свои создания. А существовала бы тогда цивилизация — глядишь, пару-другую динозавров она бы сохранила, вынянчила, размножила — и не пропал бы славный род великанов, которому теперь детишки изумляются только в кино и музеях.

Ну а дальше в споре пошли бы уже цифровые выкладки. Экологи говорят: человечество потребляет больше, чем производит. Цены на продукты питания и на минеральное сырье растут, запасы сырья сокращаются. Экономисты же вычерчивают кривую за последнее столетие, а то и тысячелетие. Чем больше временная шкала, тем нагляднее. И кривая эта показывает, что, несмотря на маленькие зигзаги, цены на питание и сырье уверенно падают, потому что совершенствуется технология их производства. Причем совершенствуется гораздо быстрее, чем сокращаются соответствующие ресурсы. И вообще нехватка природных ресурсов — лучший стимул научного воображения. Именно поэтому продовольственная ситуация даже в отсталых странах оказалась несравненно лучше, чем в 1960-е, хотя именно тогда экологи забили тревогу, предсказывая всемирный голод уже в начале 1970-х гг. Потом они перенесли свое пророчество на 1980-е. Теперь, чтобы не так наглядно ошибаться, щедро отпускают для предстоящего голода срок ожидания побольше, до середины XXI в. И требуют опомниться и срочно сократить рождаемость.

Между тем именно в странах с наибольшей рождаемостью, таких, как Индия и Китай, продовольственное положение исправляется быстрее всего. И вообще, производство продуктов питания за любой обозримый период истории росло быстрее, чем население, от какого бы панического предсказания ни отсчитывать, хоть от книги самого Мальтуса (1798). Одним словом, многое из того, что предрекают экологи, сбывается в точности наоборот.

Приведем в пример замечательное пари, которое заключили в 1980 г. два оппонента: знаменитый американский эколог Пол Эрлих (Paul Ehrlich) и не столь знаменитый американский экономист Джулиан Симон (Julian L. Simon). Первый утверждал, что цены на металлы к 1990 г. возрастут, второй — что упадут. Были выбраны контрольные образцы пяти важ-

нейших металлов общей стоимостью 1000 долларов. Пришлось экологу, проигравшему по всем статьям, выплатить экономисту разницу между старой и новой ценой — а подешевели металлы в среднем примерно в полтора раза¹.

Тем не менее экологи продолжают бить тревогу. Это превратилось в их профессию — так называемый «алармизм». С телевизионных экранов вещают остепененные Кассандры, и в аудиториях, где они выступают, собирается гораздо больше встревоженных слушателей, чем вокруг оптимистически настроенных экономистов. Народ скорее поверит алармистам, а не надежным — и обнадеживающим — математическим формулам. Таков общественный потенциал тревоги. И такова ее опасность.

Что, если экология, заявившая о себе зеленым цветом древесной кроны, поменяет окраску? Углубится в корни, в почву, в массы. Не станет ли она коричневой? Экофашизм — еще недоучтенная опасность XXI в.

Об этом еще раз напоминает нам фильм «Ной», побуждая перечитать Библию и убедиться, что человек представлен в ней не как губитель, а как спаситель и водитель живых существ. В этом смысле Ноев ковчег — не только творение рук человеческих, но и образ всей цивилизации, берущей на себя попечение о живой природе.

Время от времени мне доводилось гулять вдоль речки Wear в маленьком университетском городке Дареме (Durham, Англия). В 1965 г. она оскудела и загрязнилась настолько, что в ней за целый год сумели выловить всего двух лососей. В 1994 — уже 698 рыб. А в 2021 г., в результате принятых охранных мер, выловилось 13 821 тысячи лососей и форелей². Так сама цивилизация исцеляет нанесенные ею раны.

¹ См.: Tierney J. “Betting the Planet”. The New York Times Magazine. December 2, 1990. Pp. 52–81.

² <https://www.gov.uk/government/statistical-data-sets/river-wear-upstream-fish-counts>

Робот — самый человечный человек. Техносентиментализм

Наряду с экологическим вызовом человеку все более утверждается и другой — технологический. Суть его в том, чтобы не только продемонстрировать превосходство искусственного разума над естественным, но и вызвать эмоциональную привязанность к новому роду существ. Одна из знаменательных вех на этом пути — самый массовый и кассовый «диснеевский» мультфильм 2008 г. “Wall E” («Валл-И») из жизни роботов. О том, как неуклюжий робик (он такой робкий и маленький, что его и роботом не назовешь) влюбляется в куколку — Бело-снежку магического техномира, красавицу нового поколения роботов. Удивительно, как женственна эта вроде бы совершенно машинная и безликая, яйцеголовая куколка по имени Ева. И умилительно, как она, поначалу разведчица и воительница, постепенно проникается симпатией к нескладному робикку, который ради нее покидает Землю, и как эта парочка становится неразлучной. Американское общество, едва войдя в XXI в., торопится уже к XXII, подчас все сметая на своем пути. Разговоры об искусственном интеллекте, о технократии и ноократии, о трансгуманизме, о виртуальности и сингулярности уже с первого десятилетия XXI в. стали так же естественны, как разговоры о спорте и о погоде.

В этом контексте «Валл-И» — важный сдвиг к новой эстетике и мировоззрению: сентиментализму века умных машин. Повеяло «Бедной Лизой», рубежом XVIII–XIX вв. Тогда, в связи с эгалитарно-демократическими веяниями века Просвещения, вдруг обнаружилось, что тонко и нежно любить могут не только дворянки, но и крестьянки. И вот два века спустя этот нравственный императив душевной всеобщности, равенства в переживаниях распространяется и на младших наших братьев по разуму, роботов и роботес. Причем речь идет об умных машинах именно как образцах для подражания. Если раньше люди задавали роботам правила поведения — например, в трех законах роботехники Айзека Азимова (1942), то в новой фантастике люди и роботы поменялись местами. Роботы не только умеют любить, но по-своему даже и чувствительнее своих создателей, загрубевших в материальном довольстве и гедонизме. Недаром люди показаны в фильме как слизни, неподвижные на своих каталках, хочется даже сказать катафалках: они выродились от безделья, забыли, что такое свобода, любовь, вдохновение. Работают роботы, они-то и способны любить и верить, тосковать и радоваться. Это новые работники информационных полей, ассенизаторы и водовозы электронной революции, неприметные, но незаменимые труженики искусственного интеллекта.

И насколько они самоотверженны в труде, настолько красивы в любви. Валл-И и Ева кружат друг за другом по открытому космосу, как фигуристы на льду, оставляя за собой танцевальные вихри, — и насколько они поэтичнее, душевнее, человечнее так называемых *homo sapiens*, почти овеществленных, бессильно разлегшихся на своих лежбищах-вещбищах! Гладкокожие, безмускульные, безмысленные, безвольные, душевно окаменелые «господа жизни», погрязшие в неге и лени. И это тоже в какой-то мере идет от Карамзина. Ведь и в «Бедной Лизе» простая крестьянская девушка оказывается

гораздо чувствительнее и благороднее своего возлюбленного-дворянина, избалованного Эраста.

Современному западному обществу, чтобы дальше развиваться в направлении Просвещения, от которого оно, несмотря на все постмодернистские выпады, никогда не отказывалось, нужны все новые и новые «бедные», «малые сии». Им нужно умиляться, сочувствовать, переносить на них те привилегии, которыми раньше располагала только аристократия. Но где же взять этих бедных, униженных, еще не приобщенных к высшему рангу человечества? Конечно, есть множество таких изгоев прогресса и на Западе, и особенно в «третьем мире», но в плане мировоззрения эта проблема уже как бы решена, на всех распространяется луч просветительского (а по истокам, конечно, христианского) благоволения, сочувствия, оправдания. Причем это не только признание равенства, но, в порядке компенсации за прежнюю несправедливость, жест возвышения.

И вот в поисках нового субстрата для утверждения своих идей Просвещение обращается к новому «благородному дикарю» — роботу. Он, слуга своих человеческих господ, оказывается чутче и лучше их. Так социальная мобильность просветительства переходит в новое качество: техно-сентиментализм, открытие «новых бедных» среди класса механической услуги. «Валл-И» — это торжество *Трогательного*, категории, которая центральна для сентиментализма и установилась именно в XVIII в., с развитием среднего, городского, мещанского класса. Трогает то, что по общественному статусу ниже, а по внутреннему достоинству выше. Трогает слабое, вдруг оказавшееся сильным. Трогает неуклюжее, вдруг оказавшееся изящным. Трогает робот, вдруг оказавшийся самым человеческим человеком. «Валл-И» — невероятно трогательный фильм о герое будущего, об искусственном разуме, который даст урок человечности своим девелоперам-эксплуататорам.

Это один из первых прорывов в эстетику роботического сентиментализма.

Конечно, фильм — это всего лишь сказка, анимация, а в этих жанрах всему неодушевленному положено одушевляться: и куклы, и зверьки очеловечиваются, дружат, влюбляются. Почему бы в этот ряд Буратин и Мальвин не встать и роботам Валлу-И и Еве? Но уж слишком настойчиво здесь проводится противопоставление робов и челов. Соответственно, очеловеченных и обездушенных, вопреки своей природе. Нас эмоционально готовят к технической революции XXI в., как когда-то готовили к социальным революциям XVIII в. Уж верного монархиста Карамзина в сочувствии революциям никак не заподозрить, но в том перевороте «низов и верхов», который случился столетие с лишним после «Бедной Лизы», есть доля влияния и этой повести — о богатых бездельниках, растлевавших бедных работниц (именно так понял смысл и единственное оправдание революции Пастернак в «Докторе Живаго»: большевики мстили и за бедную Лизу). Вот и сейчас подготовка к чаемому пришествию «сингулярности» в середине XXI в., когда умные машины поведут за собой все более отстающий (относительно глупеющий) человеческий род, осуществляется на всех уровнях: технологическом, интеллектуальном — и эмоциональном. Мы должны быть готовы к тому, что машины проявят не только наивысшие интеллектуальные, но и сентиментальные качества. Да и логика Просвещения подсказывает: возвышать до себя (а при особом рвении так и над собой) теоретически больше некого. Кроме животных и растений, за которых хлопочут зеленые (см. выше), — остались одни роботы.

Между техническим раем и социальным адом

ДОРОГА В БУДУЩЕЕ: ТЕХНО-ФУТУРИСТИЧЕСКИЙ СЦЕНАРИЙ

Еще совсем недавно будущее рассматривалось прежде всего как поле сотрудничества или состязания двух разумов: естественного и искусственного. Большинство футурологов склонялись к победе искусственного разума, который постепенно интегрирует в себя человеческий и поведет за собой цивилизацию, оставляя для нашего биологического вида сужающееся поле свободы в выборе развлечений, в художественном творчестве, религиозных исканиях. Разногласия касались в основном того, насколько сам человек, усовершенствованный как киберорганизм, сможет вобрать искусственный интеллект в свой «дополненный» мозг и путем техногенетических модификаций обрести физическое бессмертие. Или же судьба «неусовершенствованного» человека — стать обитателем ноопарков будущего, вполне благоустроенных территорий, похожих на нынешние заповедники, зоопарки и ботанические сады для обитателей биосферы?

Илон Маск уверен, что цифровая интеллектуальная революция произойдет в ближайшие годы. «Мы стремительно продвигаемся к созданию цифрового суперинтеллекта, который намного превосходит любого человека, я думаю, что это до-

вольно очевидно, — сказал Маск. — У нас есть лет пять»¹. Маск пошел еще дальше и назвал человечество «биологическим загрузчиком для цифрового разума. К сожалению, это все более и более вероятно»².

Некоторые пророки такого «постчеловеческого» будущего, например, изобретатель и футуролог Рэй Курцвейл, воспринимают его с оптимизмом, прогнозируя к 2045 г. «технологическую сингулярность», когда мощность компьютерных программ превысит совокупную вычислительную мощность человеческого разума. В результате эволюция разума приобретет взрывной характер, поколения самообучающихся программ будут стремительно сменять друг друга. Традиционное представление о линейном ходе истории, творимой медленной, биологически обусловленной сменой человеческих поколений, подойдет к концу, и будущее за пределом этого горизонта событий становится непредсказуемым, поскольку оно будет твориться уже не нами.

Другие мыслители рассматривают такое будущее с пессимизмом, хотя и не сомневаются в его неизбежности. Апокалиптические последствия техноинтеллектуального взрыва обобщены в книге Джеймса Баррата «Последнее изобретение человечества. Искусственный интеллект и конец эры Homo sapiens» (2013). Юваль Ной Харари в книге «Homo Deus: Краткая история завтрашнего дня» (2016) предсказывает, что торжество алгоритмов и «больших данных», т. е. самодовлеющего информационного процесса, грозит вытеснить человека из будущей истории разума:

«...Высокотехнологичные гуру и пророки Силиконовой долины создают новый универсальный нарратив, который узаконивает авторитет алгоритмов и Больших Данных. Это

¹ <https://news.rambler.ru/tech/39588402-ilon-mask-boitsya-robotadiktatora/>

² <https://space-hippo.net/go-ahead-biological-boot-loaders-ai/>

новое вероучение можно назвать „датаизмом“. В своей крайней форме сторонники датаистского мировоззрения воспринимают всю вселенную как поток данных, не видят в организациях ничего, кроме биохимических алгоритмов, и считают, что космическое призвание человечества состоит в том, чтобы создать всеобъемлющую систему обработки данных — и затем раствориться в них. Мы уже становимся крошечными чипами внутри гигантской системы, которую никто не понимает... Когда это случится, люди потеряют свою власть, а гуманистические практики, такие как демократические выборы, станут такими же устаревшими, как танцы для вызывания дождя и кремниевые ножи»¹.

Искусственный разум будет знать подноготную каждого из нас лучше, чем мы сами, и создаст для каждого спокойную и, возможно, даже счастливую жизнь, лишённую того, что некоторые из нас ценят больше всего — свободы. Или того, что мы считали свободой, находясь в плену этого «мифа», обусловленного несовершенным знанием наших инстинктов и психофизических детерминаций. Мы еще не успеем подумать или решить, чем хотим заниматься сегодня, какую одежду надеть, что приготовить на обед; а алгоритмы, проникающие глубоко в нейроны мозга, умеющие обобщать наши поступки и предпочтения на протяжении всей жизни, уже устанавливают для нас режим поведения, т. е. в конечном счете подменяют нашу собственную волю, держат нас под контролем. *Алгоритм вырастает в Судьбу*. «Оглядываясь назад, человечество окажется просто рябью в космическом потоке данных»². Мы были биологической и психической машиной, ослепленной иллюзией

¹ Yuval Noah Harari on big data, Google and the end of free will. Financial Times. August 26, 2016. <https://www.ft.com/content/50bb4830-6a4c-11e6-ae5b-a7cc5dd5a28c>

² Yuval Noah Harari. Homo Deus: A Brief History of Tomorrow. London: Vintage, 2017. P. 460.

своей свободной воли. Будущее лишит нас этой иллюзии, но кроме этого мы, по сути ничего не потеряем, — мы станем гораздо более здоровой и совершенной кибермашиной. Искусственный разум обеспечит нам психологический комфорт, физическое здоровье и будет обслуживать наши нужды лучше, чем мы это делаем сами. Главная черта будущего в такой перспективе — это перенос основных конструктивных усилий и решений на совокупный естественно-искусственный интеллект при стремительно растущей доле последнего.

ЗАСТРЯВШИЕ НА ПОРОГЕ: ЭПОХА РАЗДРАЖЕНИЯ

Однако на рубеже 2010–2020-х гг. перспектива стала сильно меняться. Хотя ничто не остановило триумфальный научно-технический прогресс, связанный во многом с потрясающими успехами Илона Маска, его космической, транспортной, кибернетической программами, — но заботы человечества переместились в область «внутренних разборок». Глобализация, технологизация, победа над силами природы, овладение космосом отошли на второй план, поскольку стало ясно, что *труднее всего человечеству договориться не с искусственным разумом, а с самим собой.*

Множество человечеств, возникающих на наших глазах из бывшего человечества, все больше превращается в набор племен, сражающихся за своих божков. Если вплоть до конца XX в. человечество, раздраемое «горячими» и «холодными» войнами, еще не дорастало до планетарного единства, а с падением железного занавеса, казалось, впервые его обрело, то теперь оно стало вырываться из этого единства и разделяться по линиям этносов, религий, идеологий, хотя уже не таких цельных, как раньше. Вдруг оказалось, что быть человеком —

это не значит быть собой, личностью, и не значит быть представителем человеческого рода, но — представителем какой-то группы. Идентификация с ней и делает наш голос слышимым — только в составе хора. Сам по себе человек, да и человечество в целом вдруг выпали из фокуса цивилизационного развития. Отсюда такая степень раздраженности, которая определяет отношения между этими группами.

Мы живем в эпоху раздражения. Все раздражены чем-то, против чего-то и не знают, как с этим справиться, поскольку источник раздражения либо неотвратим, либо неясен.

Когда началась эта эпоха? В России, мне кажется, с рокировки двух президентов (сентябрь 2011 г.). Вдруг в ходе времени возникла странная петля или, как любил говорить Ельцин, загогулина. Второй президент России пришел на смену третьему — это был разрыв исторической перспективы, как если бы царь Александр II стал править после Александра III. А дальше источником раздражения стало дело Pussy Riot (март 2012 г.), когда впервые фактором государственной политики и правопорядка стали чувства — в данном случае «оскорбленные чувства верующих». Вдруг оказалось, что *чувства — это не внутреннее состояние индивида, а государственное дело.*

Мало ли что кого может оскорбить и какие вызвать чувства — но вдруг общество, которое развивалось в направлении все большей рациональности, захлестнул поток эмоций, — и не только в России. Люди раздражаются и обижаются от любого сколь-нибудь артикулированного высказывания или поступка — остается либо молчать, либо говорить о погоде (да и то с риском вовлечься в раздражительный разговор о перемене климата и о «гретинизме»). Британский комик российского происхождения Константин Кисин жалуется, что перед выступлением в студенческом клубе от него требуют подписать «Поведенческий договор» (behavioural agreement form), включающий длинный список запретных тем: сексизм, нации, классы,

возраст, инвалидность и ограниченные способности, гомофобия, бифобия, трансфобия, ксенофобия, исламофобия, анти-религия, антиатеизм...¹ Надо всем этим теперь нельзя шутить, чтобы, не дай Бог, не оскорбить чьих-то чувств по признаку пола, класса, нации, возраста, религии, сексуальной ориентации и т. д. и т. п. Артист возмущается тем, что свободолюбивая Британия, куда бежали его предки из Советского Союза, подалеже от КГБ и Гулага, теперь сама начинает вбирать черты оруэлловского «ангсоца». Такая вот шутка история, перешутившей профессионального юмориста.

Этот список «оскорбительных» понятий все время расширяется. 14 октября 2020 г. словарь Merriam-Webster добавил помету «оскорбительное» (offensive) к одному из значений слова «предпочтение», приведя в пример выражение «сексуальное предпочтение» (sexual preference). Тем самым словарь оперативно, в течение нескольких часов (!), отреагировал на высказывание сенатора-демократа на слушаниях в Конгрессе. «„Сексуальное предпочтение“ — оскорбительный и устаревший термин, он используется активистами, выступающими против ЛГБТК, чтобы предположить, что сексуальная ориентация — это выбор, а это не так... это ключевая часть личности человека»².

В мире создается атмосфера психической интоксикации, основа которой — не психоделики, а то, что можно назвать **«социоделиками»**, сходными по воздействию с психоактивными веществами. Социальные и коммуникативные факторы выступают в роли психотропных средств, стимулирующих иллюзорные, измененные состояния сознания. Социальные сети приводят личность в состояние аффекта или эйфории. Социоделики, как ни странно, особенно сильно действуют

¹ <https://www.dailymail.co.uk/news/article-6493921/Comedian-signed-behaviour-agreement-reveals-family-fled-censorship-Soviet-Russia.html>

² Кажется, даже при коммунистических режимах словари не реагировали так чутко на идеологические веяния.

в демократических обществах, где увеличивается зависимость личности от «коллективной души»¹. Социоделики притупляют метафизический страх одиночества, болезни, смерти и, зомбируя граждан, надёжно охраняют их от экзистенциальных бездн, от свободы и тоски. Вместе с тем люди пребывают в «плавающем» сознании, в социотрансе — не чувствуют реальности, не воспринимают фактов и логики, теряют сознание личной ответственности.

Распространение социальных сетей, новые информационные технологии делают настолько проницаемыми внутренний мир, личные секреты, конфиденциальные разговоры, что все труднее провести границу между публичным и частным. У опьяненных сетевым общением — *осетенелых* — что на уме, то и на языке. Ведутся бесконечные «холивары» (holly wars) даже между представителями сравнительно близких воззрений. Образуется взрывчатая смесь самых сильных мнений и эмоций, и люди вынуждены либо утаивать свои мысли, хранить неприступность, либо подвергнуться общественному осуждению и нападкам троллей и хейтеров.

Даже либеральнейшие мыслители, писатели, журналисты, еще сохраняющие верность первой поправке к Конституции США (свобода слова и прессы), выступили против стремительно растущей нетерпимости в «Письме о справедливости и открытых дебатах» (июль 2020 г.), которое подписано 150 крупнейшими деятелями американской и английской культуры. Среди авторов — писатели Джоан Роулинг, Салман Рушди и Маргарет Этвуд, лингвист и политический публицист Ноам Хомский, философ и политолог Фрэнсис Фукуяма, гарвардский профессор Стивен Пинкер, лауреат Пулитцеровской премии Энн Эпплбаум, защитница гражданских свобод Надин Строс-

¹ См.: *Эшштейн М.* О «демократической тирании». Прав ли и сегодня Алексис де Токвиль? «Сноб». 23.8.2020.

сен, шахматист и политик Гарри Каспаров, джазовый музыкант Уинтон Марсалис... Приведу цитату:

«Сейчас слишком часто можно услышать призывы к скорому и жёсткому возмездию в ответ на то, что воспринимается как неправильное слово или мысль. А ещё больше вызывает тревогу то, что общественные лидеры, стремясь к контролю над паникой, наносящей вред обществу, склонны применять поспешные и несоразмерные наказания вместо обдуманых реформ. Редакторов увольняют из-за спорных моментов в текстах, книги изымаются из-за предполагаемой недостоверности фактов, журналистам запрещено писать на ряд определённых тем, профессора становятся подозреваемыми после цитирования в классе «не той» литературы... Результат один — неуклонное сужение границ того, о чём можно говорить без риска быть подвергнутым репрессиям. И мы уже расплачиваемся за это — писатели, художники и журналисты всё больше боятся риска отступить от общего консенсуса или даже просто недостаточно энергично выступить в его поддержку. Эта удушающая атмосфера в дальнейшем нанесёт огромный вред основным устремлениям нашего времени»¹. У полиции мысли властные претензии гораздо более тотальны, чем у полиции, охраняющей порядок на улицах городов. Задача полиции — предотвращать преступления; полиция мысли отрицает свободу мысли и слова, как если бы она была преступлением.

В Европе — свой источник раздражения: растущий приток иммигрантов (с 2015 г.) и отделение Британии от Европы по референдуму 2016 г. Юг приближается, вливается в Европу — Север отдаляется, откалывается. Европа оказывается зоной, промежуточной между христианством и исламом. Мир без границ, без стен, «жить единым человеческим общежитием» — но

¹ Старейший (с 1850 г.) и влиятельный ежемесячный журнал “Harper’s Magazine”, октябрь 2020 г. <https://harpers.org/a-letter-on-justice-and-open-debate/>

порой плодами демократии с наибольшей выгодой пользуются те, кому она чужда. Демократия оказывается механизмом самоподрыва. Полная толерантность обращается против самой себя, поскольку предоставляет свободу нетолерантным. Западное общество оказывается толерантнее к чужим, чем к своим.

Все это можно было бы считать нормальной политической нестабильностью. Мир всегда так жил: от войны к войне, от революции к революции, от кризиса к кризису. Но в этой новой нестабильности есть нечто особенно раздражающее, поскольку ее источник непонятен, не согласуется с общим вектором движения человечества, с такими его составляющими, как научно-технический прогресс, рост бытового комфорта, преодоление голода, развитие новых форм досуга и коммуникации, социальные сети, искусственный интеллект, виртуальные миры, глобализм, свобода путешествий, распространение демократических принципов по всему миру. *Что-то выявилось досадное, отталкивающее в самой природе «хороших вещей»: демократии, рациональности и прогресса.*

Раньше люди испытывали страх перед иррациональным, перед угрозами войн, терроризма, эпидемий, социальных волнений, но теперь, даже в разгар пандемии, это скорее не страх, а именно растущее раздражение, смутное и именно поэтому трудное для разрядки. Это раздражение людей, уже готовых войти в другую жизнь, в светлое будущее, но задержанных на входе. Начинается тягостная проверка, и пройти в счастливый мир будущего не удастся. Остается всего один шаг — нет, извольте отойти в сторону.

— Что вы, собственно, ко мне прицепились?

Представим себе типичные размышления технократа и футуриста, задержанного на пороге. Какие-то люди из далеких стран почему-то считают себя вправе поселиться в его доме. Какие-то милые женщины, которых он иногда ласково трепал по плечу, вдруг подают на него в суд. Какие-то крепнущие го-

лоса обвиняют его в привилегиях и требуют от них отказаться, хотя он все заработал честным трудом. Наконец, вирусы, долетевшие из далекой коммунистической Азии, превращают его дом в осажденную крепость. Вроде бы все уже давно забыли о чуме, холере, тифе, испанке — и вдруг в эпоху стерильности и медицинского прогресса гражданин «свободного мира» становится так же уязвим и внезапно смертен, как дикарь в странах тропической лихорадки. И это все знаки прогресса: глобализация, этническое, гендерное, социальное равенство. Но почему-то движение вперед по этому пути создает *свой собственный тормоз*. Футурист озадачен: можно ли бороться с нелегальными иммигрантами, с радикальными этногруппами, со всеми этими бесчисленными претензиями, нападениями, жалобами, которые не дают двигаться вперед, тянут в прошлое? Там, в самом деле, было много несправедливости, — но почему устремленный в будущее должен платить по счетам тех, кто жил за несколько веков до него, по другим историческим законам и этическим нормам?

Неотъемлемая часть демократии — **меритократия** (буквально: «достовластие»), власть самых достойных, одаренных, энергичных, образованных, трудолюбивых. Меритократия в составе демократии возникла не вдруг, она вела борьбу с аристократией и финансовой олигархией, с привилегиями класса, сословия, нации, расы, рода, наследства. Цель: определять свой вес и вклад в цивилизацию не по размерам капитала, не по классовому происхождению, а по передовой линии ума, таланта, мозговой и нервной энергии, созидавая *ноосферу*, в которую постепенно переселяется биосфера и социосфера. Поэтому от старых критериев наследственной и имущественной элиты меритократия перешла к демократическому принципу: каждый человек — один голос, власть определяется количеством голосов, за единицу считается индивид, невзирая на его экономический и общественный статус. А дальше передовой

отряд демократии — меритократия — совершит резкий рывок в будущее и увлечет все человечество за собой. В будущее возьмут всех — это функция меритократии в системе демократии.

Если из демократии вычтеть меритократию, то останется охлократия (от др.-греч. ὄχλος — «толпа» + κράτος — «власть»). Это вырожденная форма демократии — власть толпы, попадающей под влияние демагогов. И вот в XXI в., на вершинах развития демократии, оказалось, что она сама по себе неустойчива и подвержена бифуркациям, развилкам. Ее энергичная и организованная часть тяготеет к меритократии, а энтропийная и хаотическая — к охлократии. Возможно, мир попал в точку турбуленции, и всеобщее раздражение — это критическое состояние системы, при котором она становится неустойчивой в силу флуктуаций. Возникает неопределённость: станет ли состояние системы хаотическим или она перейдёт на новый, более тонкий и сложный уровень упорядоченности? Заранее невозможно предсказать, куда двинется система...

ГДЕ ЖЕ ВЫХОД?

Как соединить эти расходящиеся тенденции нашего времени, которые оказались неожиданными для всех, кто из конца XX в. оптимистично заглядывал в грядущий XXI в.? После первых полетов в космос и на Луну, после рождения интернета, после падения коммунизма и Берлинской стены ожидалось дальнейшее торжество научно-технического и социально-политического разума. Была надежда на объединение человечества, даже, быть может, создание планетарного государства и учреждение нового политического строя, который придет на смену аристократии, демократии, тирании, автократии, олигархии, плутократии, тоталитарной идеократии (коммунизм и фашизм) и всем другим «кратиям» прошлого. Царство грядущ-

щего виделось как **ноократия** (от греч. *noos* — «разум», *kratos* — «правление») — форма политического устройства под началом всепланетного разума, действующего в коммуникативных сетях. Это власть не отдельных индивидов или социальных групп, а коллективного мозга, который сосредоточит в себе интеллектуальную потенцию всех мыслящих существ и машин и будет действовать как на биологической, так и на квантовой основе. Ноократия, как способ самоуправления глобальной цивилизации, наиболее соответствовала бы политике *ноосферы*, когда творческая мысль, а не социальное происхождение, богатство или мнение большинства является регулятором политической власти.

Оказалось, что эти линии развития: научно-техническое и социально-психологическое — расходятся. Не исключено, что к 2050 г. человечество станет технически еще вооруженнее, а психологически еще разобщеннее, чем сейчас. Как ни странно, истоки этого разобщения находятся там же, где и возможности сплочения. Если сейчас опасность исходит прежде всего от мощных государств, то по мере развития техники отдельные группы и индивиды смогут в усложненных социальных и информационных сетях вызывать все более масштабные катастрофы, пользуясь знаменитым эффектом бабочки, которая взмахом крылышек вызывает бурю в других частях света. Собственно, этот эффект бабочки — точнее, летучей мыши (или панголина) — разыгрался на наших глазах со всемирным распространением коронавируса из одной крошечной локации в провинциальном городе Китая. Происходит дисперсия, рассеяние случайности или свободной воли во всех способах ее расширенной технической реализации, включая компьютерные и биологические вирусы. Все настолько взаимосвязано, что действие любого человека потенциально оборачивается последствиями для всего человечества, включая и данного индивида. Эта обратимость будет усиливаться по

мере усложнения коммуникаций и создания информационной среды, проницаемой даже для мозговых процессов, нейронных импульсов.

Иначе говоря, именно те средства технического развития, которые превращают нашу жизнь в рай, могут превратить ее в ад. Материальный комфорт может обернуться чудовищным душевным дискомфортом. Таким может оказаться состояние человечества в 2050 г. — *адо-раем*. Научно-техническим раем и социально-психологическим адом. Собственно, мы переживаем это будущее в микродозах уже сейчас.

Слово «человек» как призыв к действию

Сегодня слово «человек» опять, как и сто лет назад в после-революционной России, становится подозрительным и опасным. Что это за тварь такая — человек? Есть пролетарии и капиталисты, мужчины и женщины, белые и черные, гомо-, гетеро- и транс-... А тот, кто напирает на слово «человек», наверняка реакционная сволочь, которая хитро скрывает свои классовые, расовые, биополитические интересы.

Что на это ответить? Прежде всего возблагодарим русский язык за то, что в нем есть слово «человек». Не всякому языку выпадает такая удача. В английском и французском понятие «человек» выражается тем же словом, что «мужчина»: „man“, „home“. Поскольку непозволительно приписывать свойство быть человеком только мужчине, это общечеловеческое значение у данных слов постепенно отпадает и для него не остается своей лексемы. Сама идея человека уходит из этих языков.

Если у русского языка есть шанс внести свой лексический вклад в сокровищницу современной цивилизации, можно предложить именно слово «человек» для заполнения этой вопиющей лакуны. *Chelovek*. Думаю, англоязычным это слово понравилось бы еще и потому, что в его сердцевину вписано “love” — «любовь». **Chelovek** — существо любящее и призванное

к любви, хотя бы потому, что именно любовью он и производится на свет.

Но если понятие «человек» находится под подозрением, если его сегодня воспринимают как вызов идеям социальной, расовой, этнической, гендерной идентичности, следовательно, оно обозначает нечто большее, чем просто биологический вид, т. е. представитель млекопитающих рода *Номо* отряда приматов, а в узком смысле — *Номо sapiens*. Слово «человек» в нынешних условиях начинает звучать как призыв к действию.

* * *

Каждому, кто рождается человеком, еще надлежит **вочеловечиться**, т. е. стать человеком на протяжении всей своей жизни. Это путь от идентификации с определенными общественными группами к идентификации со всем человечеством, воссоединение индивидуального с универсальным. **«Вочеловечение»** в данном значении — секулярный, а не религиозный термин («вочеловечение Бога в Иисусе Христе»). Вочеловечиться — значит принадлежать человечеству не только по рождению, но и по свободному выбору, а это огромная задача, для которой и целой жизни может быть недостаточно.

В отличие от **глобализации**, которая происходит на уровне экономических, политических, научно-технических процессов и вовлекает широкие массы, **вочеловечение** — это процесс чисто индивидуальный. В его основе рефлексивно-волевой акт: *Я сознаю себя человеком и ставлю свою человечность выше всех своих групповых принадлежностей в той мере, в какой они отделяют меня от других людей* (класс, нация, раса, профессия, конфессия и т. д.). Эта гуманитарная рефлексия есть логическое и этическое расширение постулата Декарта: «я мыслю, следовательно существую». Факт существования выводится не из показаний внешних органов чувств (которые могут обманыв-

вать), а из акта собственной мысли. **Я мыслю себя человеком, следовательно, существую в качестве человека.** Это не просто возвращает человека к его природе, но и поднимает его как над природными спецификациями (раса, этнос, пол), так и над последующими социальными (класс, религия, идеология, культура, воспитание и т. д.).

Джованни Пико делла Мирандола в своей «Речи о достоинстве человека» (1486) указывает на множественность возможных путей самоопределения человека как «недоопределенного» и потому свободного существа:

«...Принял Бог человека как творение неопределенного образа и, поставив его в центре мира, сказал: „Не даем мы тебе, о Адам, ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю... Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие божественные“»¹.

Только потому, что человеку предоставлен свободный выбор, он может выбрать себя в качестве человека, более того, такое самоопределение является условием и исходной точкой всякого другого выбора. Чтобы человек мог переродиться в высшие божественные существа, ему нужно определиться именно в качестве человека, потому что даже ангелы и титаны, не говоря о растениях и животных, стеснены пределами своей предопределенной сущности. Сама изначальная «неопределенность» человека становится предпо-

¹ http://psylib.org.ua/books/_pikodel.htm

сылкой его выбора себя универсальным существом, способным к самоопределению.

Для вочеловечения необходимо второе, духовное рождение или своего рода «крещение» в человечество, т. е. сознательное принятие на себя миссии быть человеком — как приоритетной по отношению ко всем другим миссиям. Сергей Булгаков назвал это «творческим саморождением человечества»: «Историческое рождение человека, существа свободного и богоподобного, не только предполагает рождение в собственном смысле..., но и некое самосотворение человека. Последний не только рождается тем или иным, но он становится самим собой лишь чрез свободное свое произволение, как бы изъявляя согласие на самого себя, определяя свое собственное существо»¹.

Та общность, которая объединяет людей как представителей биологического вида, постепенно в ходе их воспитания и взросления распадается на множество групповых идентичностей. Они учатся быть гражданами своей страны, прихожанами своей церкви, мастерами своего ремесла, болельщиками своего клуба, последователями той или иной моды, защитниками тех или иных социально-политических интересов. Они определяют себя расово, этнически, гендерно, профессионально... При этом для большинства принадлежность к человечеству становится абстракцией, которая никак не определяет сферу их практических интересов и действий.

Вочеловечение — это новое воссоединение индивида с человечеством, уже как цель и возможность личностного развития. Судьба и ценности всего человечества переносятся в центр личных интересов. Вочеловечение восстанавливает на уровне индивидуальной рефлексии и волевых актов ту

¹ Булгаков С. Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. Отдел III. Человеческая история. 1. Конкретное время. <http://www.humanities.edu.ru/db/msg/43415>.

общность человеческого рода, которая присуща людям как биологическому виду.

Можно выделить *три стадии* становления всечеловеческого: биологическую, социальную и экзистенциальную. На *первой* стадии человек принадлежит человеческому роду, как животное — своему виду. На *второй* развиваются многообразные формы социализации, которые разделяют людей на этнические, культурные, конфессиональные, профессиональные, классовые, политические группы. На этой стадии ряды человечества как целого пустеют, поскольку укрепляются более частные, конкретные формы социальности. Всечеловеческое оказывается вне поля сознания, неким нулевым классом: к нему относятся все, а значит — никто.

На *третьей* стадии рождается сознание принадлежности всему человечеству, как акт экзистенциального выбора. Возникает потребность «вступить» в человечество, как вступают в другие организации, т. е. совершить акт добровольного и целенаправленного присоединения к этой общности. Всечеловечество возникает по мере того, как из пустого множества оно обращается в сверхнаполненное, т. е. из простого природного факта становится делом саморефлексии и самоопределения. Далеко не у каждого, родившегося человеком, происходит второе, духовное рождение, своего рода «крещение» в человечество, т. е. сознательное приятие на себя этой миссии.

* * *

В XIX в. Огюст Конт выступил с идеей религиозного почитания человечества, предложил новые обряды, священство, календари. Рациональное зерно этой идеи все еще было заключено в религиозно-догматическую оболочку: создать еще одну сверхконфессию, чтобы человечество поклонялось самому себе. В XX в. человечество, раздираемое классовыми,

национальными, религиозно-политическими конфликтами, утратило осознание своего единства. В XXI в., на основе политико-экономической глобализации и развития коммуникативных сетей, заново утверждается идея всечеловечества. Это самоорганизация вида *homo sapiens*, разумность которого проявляется и в том, что он сознательно относит себя к своему виду, а не отнесен к нему лишь биологически, природой.

Всецеловечество подразумевает союз свободных личностей. В нем возможно только *индивидуальное членство* — в отличие от Организации Объединенных Наций, Всемирного Совета Церквей и других международных организаций, объединяющих общества, государства, коллективы. Такое единство единичностей могло бы называться «Организация-1», поскольку она была бы основана на двух взаимодополняющих принципах: всечеловеческой *уни-версальности* и человеческой *уникальности*.

Парадокс в том, что *Организация-1* предназначена для личностей, принципиально не вступающих ни в какие организации и не расположенных ни к какому «членству». К. Ясперс писал: «Тот, кто хочет жить в незамкнутом, неорганизованном и не допускающем организации сообществе подлинных людей — раньше это называли невидимой церковью, — тот фактически живет в наши дни как единичный человек, связанный с другими рассеянными по земному шару единичными людьми, в союзе, который устоит в любой катастрофе, в доверии, которое не зафиксировано в договорах и не гарантируется выполнением каких-либо определенных требований»¹.

В *Союз свободных личностей* можно вступить, лишь «вступив в себя». Это союз чисто рефлексивный, основанный на экзистенциальном выборе и не предполагающий никаких форм

¹ Ясперс К. Истоки истории и ее цель. М., 1976. Вып. 2. Пер. М. И. Левиной. С. 130.

внешней организации. Нет таких учреждений, центров, дворцов, где на входе было бы написано «Организация-1» и в которую стояла бы очередь со всех континентов — семь миллиардов, желающих в нее вступить. Но почти в каждом из этих семи миллиардов есть тот уровень сознания, который потенциально позволяет вместить в себя эту предельную общность мыслящих существ.

Идея всечеловечества может показаться наивной и утопической, особенно в наше время, когда политический, а отчасти и экономический глобализм терпит крах. Но тем более вырастает ее моральная и метафизическая притягательность, как способ самосохранения нашего рода. Всечеловечность следует понимать не догматически, как набор определенных ценностей, а критически, как способность выходить за границы любой общности (традиции, обряда, нации, профессии) и тем самым принадлежать к общности всего человечества. В этом смысле наибольшая индивидуальность совпадает с наибольшей универсальностью, как ее понимал Вл. Соловьев: «...Исторический процесс совершается в этом направлении, постепенно разрушая ложные или недостаточные формы человеческих союзов (патриархальные, деспотические, односторонне-индивидуалистические) и вместе с тем все более и более приближаясь не только к объединению всего человечества, как солидарного целого, но и к установлению [в каждом человеке] истинного сизигического [сопрягающего] образа этого всечеловеческого единства»¹.

Все то, чем мы выходим за пределы своей нации, партии, клуба, принадлежит нам как индивидам — и одновременно человечеству как самому вместительному мыслящему универсуму. Адекватным способом персоналистической само-

¹ Соловьев В. Смысл любви (1892–1894). http://iph.ras.ru/elib/Soloviev_Smysl_lubvi.html

организации человечества могла бы стать «максима Канта-Конта» (Kant — Compte maxim): соединение кантовского этического постулата и контовской «религии человечества»: «Я человек, следовательно, я представитель человечества. Смысл его бытия — мой смысл». Главным, если не единственным свидетелем этой «присяги» должна быть совесть, о которой Квинтилиан сказал: «Совесть — тысяча свидетелей».

Всечеловечность не исключает более широкой солидарности человека со всем живущим. «Я человек, и ничто человеческое мне не чуждо». Это известное изречение Теренция можно перефразировать так: *если я человек, то и ничто **внечеловеческое** мне не чуждо*. Эта растущая мера соучастия в делах всего бытия тоже нуждается в рефлексивном решении индивида, как задача еще более объемная и ответственная: человек — «пастырь бытия» (М. Хайдеггер), «соживой» и «событийный» со всем живущим и бытийствующим.

* * *

На простейшем языке грамматики: есть подлежащее — «человек». При нем может быть сказуемое — «быть человеком». А может и не быть. И тогда «человек» остается просто темой, высказывания, а предикаты у него другие (имя, национальность, профессия, конфессия и т. д.). Задача в том, чтобы из подлежащего превратиться в сказуемое.

В чем же состоит действие: «быть человеком» (вочеловечиться, человечествовать)? Иммануил Кант назвал это категорическим императивом: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству».

Мысль Канта очень проста: относись к человеку как к субъекту, а не как к объекту. Это распространяется не только на

публичную, но и на частную жизнь. Поясню одной историей или притчей. После смерти жены, с которой муж прожил полвека, он никак не мог вспомнить цвета ее глаз. И вдруг осознал, что никогда не смотрел *на* ее глаза, а только *в* них. Туда, где не было никакого цвета, а только личность. Это важно: не смотреть на человека, а только в него, воспринимать как субъекта, а не как объект.

Казалось бы, кантовский императив — бесспорное утверждение, с которым легко согласиться — ведь он всех объединяет. Но в пору ожесточения классовых, расовых, религиозных войн этот призыв к чистой, самоценной человечности становится опасным и «реакционным», как это было в Москве 1920–1930-х гг. Вспомним «Мастера и Маргариту»: «Взять бы этого Канта, да за такие доказательства года на три в Соловки!» — произносит свой скоротечный пролетарский суд Иван Бездомный. Боюсь, что, если бы Кант выступил сегодня перед бушующими толпами в разных уголках мира, его бы тоже освистали или приговорили к расправе.

Итак, «человек» — это не просто понятие, это призыв, достаточно смелый в наши дни, когда ужесточается атака на «абстрактный гуманизм», на человечность как таковую. Вплоть до угрозы применения ядерного оружия: «Нас уравнивает ничто». У слова «человек» — загадочная этимология, но в нем ясно проступают два индоевропейских корня: «чело» («верх, возвышение, лоб») и «век» («сила, жизнь, здоровье»; антоним — «увечь»). И в этом первородном смысле «человек» — не просто данность, это задание. Это пожелание силы и высоты.

ПАНДЕМИЯ

Пандемия как метафора нашей эпохи

Каждой эпохе соответствует определённый тип болезни. Болезнь — явление не только физиологическое, но и моральное и историческое. Вот как пастернаковский доктор Живаго, страдающий от склероза сердечных сосудов и умирающий от инфаркта, объясняет природу этой болезни: «В наше время очень участились микроскопические формы сердечных кровоизлияний... Это болезнь новейшего времени. Я думаю, ее причины нравственного порядка. От огромного большинства из нас требуют постоянного, в систему возведенного криводушия... Наша нервная система не пустой звук, не выдумка. Она — состоящее из волокон физическое тело...»

Среди огромного множества недугов можно выделить эпохальные: *болезни-эмблемы, символы*. Например, чума, как бич Средневековья, косила всех подряд и раскрывает смысл той эпохи не менее ярко, чем Крестовые походы, трубадуры и карнавалы... Чума — абстрактна, как схоластика, она постигает человека за неведомые ему грехи. С Возрождением пришла более «возрожденческая» болезнь — сифилис ужасающе конкретен, как тяга ренессансного индивида ко всему земному, это кара за радости земной жизни, за бушевание плоти. В самой культуре очень четко осознавалось, что сифилис — это не

«теологическая», а «гуманистическая» болезнь, наказание индивиду за то, что он такой... всеобъемлюще ренессансный. Все это не просто болезни, но метафоры определенной эпохи и состояния общества. Далее можно вспомнить чахотку — туберкулез. Это уже XIX в., болезнь интеллигенции, болезнь легких, то есть аппарата, снабжающего человека воздухом как субстанцией духа. Духовные люди страдают поражением легочной ткани, и такие святые имена, как Белинский, Добролюбов, Чехов, ассоциируются у нас с чахоткой, которая унесла их рано в могилу. XX в. — это рак, отсюда характерное для Солженицына сравнение коммунистической системы и особенно ГУЛага с раком, дающим метастазы¹.

В этом смысле КОВИД-19 — это метафора нашего времени. Еще задолго до пандемии быстро росло биологическое отчуждение в западном и особенно американском обществе, которое становилось все стерильнее. Касаться друг друга, даже соприкоснуться взглядами слишком настойчиво и продолжительно — это воспринималось как некая угроза. Помню, в начале 1990-х гг. в колледже, куда я на лето приехал преподавать, мне вручили инструкцию, где под определение харассмента подходил и слишком долгий зрительный контакт. Я не мог понять, на сколько секунд в техническом смысле он дозволен. Все меньше людей непринужденно и естественно касаются друг друга, потому что там, где личности соприкасаются, они нарушают границы частного пространства, что дает повод к обвинениям и подозрениям. Намного легче общаться на расстоянии, через телефон и компьютерную сеть. Впрочем, даже звонок по телефону в наши дни считается уже не вполне приличным вторжением в частную жизнь, если он заранее не

¹ Сьюзен Сонтаг в своих книгах «Болезнь как метафора» (1978) и «СПИД и его метафоры» (1989) приводит множество примеров метафоризации и символизации рака и СПИДа, хотя сама призывает к медицинско-прагматическому пониманию этих болезней.

согласован, — желательно его предварить или заменить электронным сообщением. Люди окукливаются в своих электронных оболочках. Человек становится подозрителен, опасен, потому что он не так предсказуем и управляем, как механизм. Вообще физическая реальность, по растущему контрасту с виртуальной, где каждый волен сам себе выбирать удобное окружение, все больше воспринимается как зона дискомфорта. Даже если технический разум еще не утвердился целиком в современном обществе, он дает знать о своем торжестве «от обратного» — через неприязнь и подозрительность ко всему живому. Этот комплекс можно назвать *биофобией*. От живого не знаешь, чего ожидать, особенно от самой своенравной и свободолобивой формы жизни — человеческой¹. Животные и особенно растения в этом смысле гораздо предпочтительнее: можно вынести рядом с собой присутствие орхидеи или кота, но человека — гораздо труднее.

Биофобия проявляется многообразно. Например, растет число асексуалов, предпочитающих вообще избегать этой чересчур интимной стороны жизни или найти ей замену, вступать во взаимодействие с механизмами, с искусственными, виртуальными партнерами. Среди молодежи во всем мире стал популярен японский термин «хикikomори». Подростки, называющие себя «хикки», стараются максимально изолировать себя от общества, оборвать все социальные связи, по возможности, не покидая собственной комнаты. Категорический отказ от любых контактов с людьми — тревожный признак биофобии и социофобии. Причем многие «хикки» доживают до зрелого возраста, так и оставаясь на попечении своих родителей и замыкаясь в своих квартирах. Всякая инаковость возмущает, приводит к неврозам. Кто-то не готов

¹ Вспоминается голос из Достоевского: «Мы даже и человеками-то быть тяготимся, — человеками с настоящим, собственным телом и кровью» («Записки из подполья»).

к общению, а кто-то слишком настойчив. Кто-то слишком хмур, а кто-то невыносимый весельчак. Кто-то ведет себя манипулятивно, а кто-то — абьюзивно. Людям тяжело выносить присутствие друг друга. Они становятся все нарциссичнее, и окружающий мир все непереносимее.

Знаменательно, что *рост биофобии и социофобии совпал с распространением электронных способов коммуникации — или дискommunikации*, когда человек просто погружается в виртуальные миры, игры, сериалы. И не случайно ужесточение правил против харассмента приходится на 1990-е гг., когда стала стремительно расширяться сфера интернета, где люди благополучно обходятся без физических контактов, все более трудных и досадных по контрасту со стерильностью экранной среды. Электронный мир стал психологически удобнее, привлекательнее для человека — и общество не замедлило отреагировать устрожением этикета.

Мы наблюдаем синхронию между «биофобией» и «технофилией», между нашим отстранением от «сырой» жизни и погружением в электронные способы коммуникации. Что тут первично, трудно судить, они идут в комплекте. Можно сказать, что вирусы, как биологические агенты, увенчанные короной, выталкивают нас из биологической среды и способствуют переходу на путь виртуально-технического прогресса. Фронт цивилизации перемещается туда — в экран, в заэкране. Об этом можно говорить с сожалением или с ликованием, но в обоих случаях с сознанием неизбежности.

Нашествие вирусов заострило эту биофобию, хотя сами вирусы, как известно, это не живые организмы — они становятся таковыми, лишь проникая в организм своей жертвы. Но коронавирус в современном восприятии знаменует опасность жизни вообще: опасность человеческого дыхания и прикосновения, опасность воздуха, замкнутых пространств, любых поверхностей, которых касалась рука человека. Воз-

растают дисконтактность, отчуждение, психологический нарциссизм.

Таким образом, XXI в. психологически и социально подготовил людей к самоизоляции еще до того, как на них набросился коронавирус. Это болезнь эпохальная, символизирующая дух своего времени; точнее, сам дух времени — дистанции, аутичности — приобретает форму болезни. В этом смысле КОВИД-19 — именно та болезнь, которую человечество «выстрадало» за последние десятилетия.

Герой нашего времени — человек в футляре

Сегодня по-новому перечитываются даже до скуки знакомые хрестоматийные тексты. Например, чеховский Беликов, «человек в футляре», всегда воспринимался как воплощение убожества и пошлости, разрушитель живых общественных связей. «У этого человека наблюдалось постоянное и непреодолимое стремление окружить себя оболочкой...» Темные очки, фуфайка, вата в ушах, пальто на вате, калоши и зонтик даже в хорошую погоду, и все вещи, включая часы и перочинный ножик, — в чехлах. Но если Беликову добавить маску и резиновые перчатки, то получился бы в высшей степени биокорректный гражданин, положительный представитель коронавирусной эпохи. Беликов образца 2020 г. — герой самоизоляции, подающий пример гражданской сознательности и ответственности. Он не вызывает ничего, кроме уважения, ибо, *изолируя себя от мира, тем самым изолирует мир от себя.*

Или жена деревенского старосты Мавра в зачине того же чеховского рассказа — «в последние десять лет всё сидела за печью и только по ночам выходила на улицу». Заметим: по ночам, когда риск нарушить социальную дистанцию и заразиться от прохожего минимален. Очень предусмотрительная, социально вменяемая женщина. То, что в прежние времена

выступало приметой жесточайшей социопатии и мизантропии, сегодня становится чуть ли не образцом разумного эгоизма и достойного служения благу человечества.

Странным образом меняется и даже переворачивается вся иерархия ценностей. Мне кажется, выдыхается жанр детектива, созданный Эдгаром По всего 180 лет назад, не так уж и давно по историческим меркам. Пара «преступник и сыщик» была глубоко значима для эпохи индивидуализма и рационализма, когда силы общества уходили на борьбу со злодеями, втайне подрывающими его устои. Сейчас не до этих частных аномалий, нарушающих сравнительно гладкий ход общественной жизни. Вирусы — порождение нашей же планеты, и не они ли — самые жизнеспособные ее детища, вопреки тому, что мы возомнили о себе? (Страшный вопрос.) Инфекционный агент более опасен и всепроникающ, чем Джеймс Бонд.

Детектив готов уступить место другому жанру, который можно назвать протективом. Если «детектив» — от латинского **detegere** — «разоблачать, снимать покров», то «протектив» — от противоположного по смыслу **protegere** — «закрывать, натягивать покров, заслоняться щитом». Как защититься от всеобъемлющей опасности, какую маску надеть, какую крепость построить? Если детектив — это расследование совершенного преступления, то **протектив** — *это жанр предотвращения катастрофы, защиты от преступления, уже ставшего нормой, — опыт выживания на пределе.*

У этого жанра — почтенная история, гораздо более древняя, чем у детектива, и восходящая к Библии. Ноев ковчег, вообще мотив построения ковчега и спасения в нем, — вот прообраз ситуации, которую мы переживаем сейчас, пытаюсь собрать в наши дома все, что нужно для многодневного, а возможно, и многомесячного пребывания в спасительном заточении. Как известно, наводнение длилось 40 дней, после чего воды подняли ковчег, всё живое на земле погибло, остались лишь Ной

и его спутники, — и только спустя 150 дней вода стала убывать. Пришлось и нам в XXI в. рассчитывать примерно на столь же долгую осадку, пока не прилетит голубь с вакциной в остром клюве и не сделает нам укол...

А дальше мы можем отмечать звездные вехи в развитии жанра. Это и «Робинзон Крузо»: выброшенный на необитаемый остров, герой строит себе хорошо укрытое жилище, «ковчег», в котором мог бы спастись от стихии. Это и «Шинель» Гоголя, в которую прячется герой от невзгод петербургской зимы — как и многие другие плотно закутанные персонажи нашей зимней российской литературы, вышедшей, как известно, из «Шинели». Это и «Защита Лужина»: герой защищается ведь не только от соперника, но и от безумия, причем тоже навеянного шахматами.

Протектив может быть экологическим, психологическим, бытовым, апокалиптическим. *Там, где появляется защитная оболочка, покров, отчаянная надежда заслониться и укрепиться, заткнуть все прорехи, — там протектив.* «Пещера» Замятина, «Цвет из иных миров» Лавкрафта, «Человек-ящик» Кобо Абэ — все это в разном смысле протективы. Защита от стихий, от стужи, от метеорита, от космоса, от агрессии, от революции, от утопии, от таинственных врагов и непостижимых опасностей, от внешнего мира как такового. Этот жанр, по сути, не менее захватывающий, чем детективный или приключенческий. Сумеет ли герой выстроить защиту, спрятаться в нору, забиться в щель? Пара «сыщик — преступник» — как мелкое индивидуальное отклонение от закона, от норм поведения, тогда как в *протективе* мы имеем дело с угрозой со стороны не какого-то преступника, а со стороны всей биосреды, всего мироздания.

Как ни грустно, будущее цивилизации в результате коронавирусного испытания — это, скорее всего, умножение слоев и покровов, *торжество футлярности*. Такой императив, ко-

нечно, противоречит романтическим идеалам, революционным и тоталитарным утопиям всеоткрытости, полного обнажения, слияния тел и душ. Но ведь и, по сути, человек, как создатель и создание культуры, — это существо закрытое, и маска приросла к его лицу, как вторая кожа. Человек не ограничивается покровом, данным ему от природы, но создает многослойную систему «покрывающих друг друга покровов», которую мы и называем цивилизацией. Сюда входят покровы первого уровня — одежда; второго — жилище; третьего — искусственная среда обитания, деревня, город... Этой многослойностью своего цивилизационного кокона человек отличается от других живых существ. У человека много разных определений: *homo sapiens*, *homo faber*, *homo politicus*, *homo ludens* — человек «мыслящий», «общественный», «играющий», «создающий орудия труда». К ним можно добавить и ***homo tegens***, «человек облакающий», *набрасывающий покровы на все, в том числе и на самого себя.*

Человек — самое «сокровенное» из всех существ, и наслоение оболочек свидетельствует о глубине тех тайн, которые он в себе скрывает. Вот почему наибольшее количество одеяний — у служителя «тайного тайных», священника. Для свершения таинства он покрывает себя несколькими слоями одежды, каждый из которых имеет свой символический смысл. В православной церкви священник и дьякон надевают на себя подрясник, рясу, стихарь (подризник), епитрахиль, поручи и фелюнь (накидку). Епископ облачается в саккос, палицу, омофор, панагию и митру. Эта традиция восходит к ветхозаветной религии и связана с устройством «тайного тайных», где хранился ковчег со скрижалями завета. «Вот с чем должен входить Аарон во святилище... Священный льняной хитон должен одевать он, нижнее платье льняное да будет на теле его, и льняным поясом пусть опоясывается, и льняной кидар надевает: это священные одежды» (Левит, 16:3–4). В этом широ-

чайшем контексте и Беликов может восприниматься как служитель культа, если не Бога, то его подобия, требующего всемерной самоизоляции и упорной аскезы.

Собственно, первым актом после грехопадения человека было его облачение в «одежды кожаные», под которыми часто понимается сама плоть, надетая на душу, как знак ее уплотнения и изгнания из рая. Видимо, не случайно и то, что первый город — «одежда каменная» — был построен Каином, первенцем первородного греха, который в свою очередь совершил первый грех человекоубийства и братоубийства («и построил он город» — Бытие, 4:17). Грех отделяет человека от мироздания, вызывая цепную реакцию укрытий и облачений, начиная с кожи и кончая городом и государством.

Как только у человека возникает стыд наготы и потребность покровов, так они начинают множиться и воспроизводиться на все новых уровнях. Эта почти маниакальная страсть — универсальная беликовщина — стала одним из мотивов современной культуры, которая придает упаковке самоценность. Например, постмодернизм есть самосознание культуры как бесконечной серии таких полых упаковок, вложенных друг в друга: пак-культура (pack-culture). Художник Христо (Явашев), облакающий целые здания в ткани, фольгу, полиэтилен, легкий металл, хорошо имитирует эту безграничную множимость оболочек, присущую культуре как таковой, — точнее, человеку как одетому существу (одетому изначально в свое тело, а затем и во все остальное). Христо прославился тем, что в 1985 г. упаковал в бежевую ткань парижский мост Пон Неф, в 1995-м покрыл серебристой металлической оболочкой берлинский Рейхстаг, упаковал здания в Берне, Чикаго и Сполето, а в 2021 г., уже после его смерти, по его проекту обернули серебристо-синей тканью Триумфальную арку в Париже. Искусство Христо имеет дело с предельным выражением homo tegens — с теми ультрасовременными оболочками, которые за

тысячелетия цивилизации narосли на первую оболочку Адама. Сейчас пандемия подводит нас к стремительному возрастанию подобной «упаковочности» («искусство — в жизнь!»).

В наши дни «Человек в футляре» читается как грустная и язвительная притча о человеке, которому вдруг открылась собственная беззащитность. Все, чем современный, технически сверхоснащенный человек привык себя окружать, все линии обороны прорваны ковидом-невидимкой. «Венец всего живущего», как называл человека Гамлет, должен преклониться перед носителем другой короны.

Вирусы чаще всего характеризуются как «организмы на границе живого»: у них есть одни признаки жизни и отсутствуют другие. Глубокая ирония состоит в том, что для сопротивления этим «полуживым» нам самим приходится жертвовать своим жизненным пространством. Не есть ли «беликовщина», как ни прискорбно это осознать, — естественная форма выживания и самосохранения человека в мире микроскопически малых, почти как молекулы, носителей смерти?

Можно предвидеть, что со временем угрюмые маски и тупорылые респираторы сменяются разноцветными и разнофасонными личинами, которые, в дополнение к защитным, приобретут множество других, знаковых функций: коммуникативных, профессиональных, даже эротических. Но вряд ли цивилизация, вобравшая в себя новый протективный слой, совсем от него откажется: скорее, творчески преобразит. И тогда Беликов станет восприниматься не только как сатира на удушающую казенщину конца XIX в., но, быть может, и как провозвестник эпохи самоизоляции XXI в., — первопроходец новых путей к спасению человечества.

Новая фаза антропогенеза. Как меняется природа человека в период пандемии

Пандемия — это новый, уникальный опыт в истории, когда человечество впервые осознает себя таковым — не абстрактным понятием, а целостным живым организмом, который отчаянно борется с нашествием микроорганизмов. Значимость этого события, на мой взгляд, выходит за рамки истории и принадлежит более масштабному процессу — антропогенезу, формированию человека как вида. Пока что рано судить об этом с точки зрения строгой науки, поэтому рискну выдвинуть ряд гипотез.

О том, что биологическая эволюция человека уступает место социокультурной, антропологи говорят уже много десятилетий, а в XXI веке обозначился новый вектор этого процесса — электронно-сетевой. Виртуальность в последние годы все больше поглощала реал, и требовался только сильный толчок, смертельная угроза из самого реала, чтобы цивилизация стала стремительно переселяться в онлайн: политика, бизнес, производство, торговля, услуги, культура, образование, даже спорт... Это сильнейший и, возможно, решающий удар по медленной биологической эволюции — и невероятное ускорение технической и интеллектуальной.

По одной из основных версий антропогенеза, в эпоху миоцена глобальное похолодание вытеснило тропические леса саванной и прогнало приматов с деревьев на землю, что, собственно, и поставило их на ноги, освободило руки, позволило изготавливать орудия труда и превратило в «человека разумного». Теперь *вирусы выталкивают человека из биосферы, запуская новый виток эволюции в ноосфере*. Человек из лазающего и прямоходящего превращается в человека сидящего (перед экраном) — Homo Sedens.

С развитием цивилизации и с переходом к умственному труду и сидячему образу жизни все больший перевес получают органы зрения и слуха. Через них проходит основной информационный поток, что выделяет человека среди других видов, более зависимых от непосредственного контакта с физической средой. Зрение и слух — дистанционные органы восприятия и в этом смысле отвечают новейшим требованиям социальной «дистанции» и «самоизоляции», которые, вследствие преимущественного развития этих органов, благоприятствуют сохранению человека как вида. Они не требуют прямого физического контакта и поэтому оказываются *эволюционно выигрышными в условиях пандемии*. Легко представить такой шуточный, но, по сути, правильный лозунг: «Глаза и уши — лучшие противовирусные средства». Зрение и слух оперируют условными символами, опосредованными знаками: именно поэтому есть искусства речевые, звуковые, изобразительные (литература, музыка, живопись, кино и т. д.) — и практически нет искусств, основанных на трех других видах ощущений. Собственно, *культура как таковая отдает приоритет «удаленке» в самом физиологическом аппарате человека*.

Да и вкусовые, обонятельные, осязательные ощущения со временем поддадутся трансляции в развитых нейросетях и будут выводиться на терминал. Пока же можно обойтись не слишком обременительной чувственной аскезой. Вот мы со-

брались на зум-вечеринку, разговариваем, смотрим друг на друга, выпиваем, закусываем... Чего, собственно, не хватает? Рукопожатия при встрече? Аромата духов от собеседниц?

Можно возразить, что при очном общении мы получаем много информации от языка тела, а зум — это только «говорящие головы». Жест, походка, поза — это то, что исключено в виртуальном общении, мы видим только говорящие головы. Однако главный источник невербальной коммуникации — выражение глаз и выражение лица. Мы, как правило, смотрим друг другу в лицо, когда общаемся, и это — внутри виртуального формата. Жесты рук и плеч тоже часто входят в поле обзора на зуме. Что касается жестов других частей тела, их участие в коммуникации минимально. Но ничто не препятствует нам при желании видеть друг друга во весь рост, во весь экран. По мере экспансии виртуальных миров (а мы лишь в самом начале этой эры), их горизонт будет расширяться.

То же самое относится и к тактильности. Вообще традиционно считается, что тактильность относится к самым примитивным формам коммуникации. «Передача информации посредством осязания становится все менее существенной в ходе человеческого развития — онто- и филогенеза. В культуре прикосновение не только имеет ограниченный коммуникативный потенциал, но также и репрессируется нормами разных обществ»¹. Тактильность глубоко архаична и магична. Издревле прикосновение составляло чувственную основу магии и священных символических действий — клятвы, присяги. Отсюда корневое родство слов «осязание» и «присяга» — оба от праславянского «сягати» («касаться, доставать»). Присяга, собственно, и означала прикосновение к предмету клятвы — земле, сердцу, знамени, книге и т. д. Да и сегодня глава

¹ *Noth W.* Handbook of Semiotics. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995. P. 407.

государства, вступая в должность, приносит присягу, кладя руку на текст Священного Писания или Конституции.

Дальнейшая судьба осязания в культуре Нового времени парадоксально связана с изменением понятий «такта» и «тактичности». В современном обиходе это умение соблюдать дистанцию, не навязывать другому человеку своих мнений или эмоций, искусство обходительного обращения с людьми, т. е. обхождения их на расстоянии. Между тем слово «такт» в европейских языках происходит от латинского “*tactus*” — «прикосновение»; отсюда и понятие «тактильности». Что общего между «тактичностью» и «тактильностью»? Казалось бы, ничего. Но в том-то и дело, что тактичность изначально предполагает чувствительность, а значит, способность почувствовать другого посредством максимального сближения. Однако постепенно «тактичность» в современном смысле (который в английском языке прослеживается только с начала XIX в.) отделилась от тактильности и противопоставила ей себя, как чувство дистанции. Чувствительность проявляется уже не в том, чтобы прикасаться к ближнему, а в том, чтобы избегать таких прикосновений, держаться на почтительном, деликатном расстоянии. И лишь в любовных или дружеских отношениях тактичность и тактильность заново сближаются, как, например, в письме Генри Джеймса его другу Мортону Фуллеру: «Вы красивы, вы более чем тактичны, — вы нежны, волшебны тактильны...»¹.

Безусловно, чувство осязания более, чем все остальные, продолжает отвечать за наше представление о физической реальности в противоположность иллюзии, галлюцинации. Можно не поверить своим глазам или ушам, — но трудно не поверить прямому прикосновению. «Неужели мне это не снится? Ущипните меня!» — такова вопросительно-восклицательная фразео-

¹ Цит. по кн.: *Kaplan F. Henry James: The Imagination of Genius. New York: Morrow, 1992. P. 409.*

логия приведения себя в чувство, под которым понимается прежде всего осязание — «щипок». *Tango ergo sum. Осязаю, следовательно, существую.* Мыслить (*cogitare*) можно и во сне, и в видениях, а вот щипок — это уже несомненная явь, начало пробуждения. Уход в онлайн — это уход человечества в коллективные сны, в творческие фантазии, в глубину «я» и «мы».

Я не говорю, что человечество все перейдет на общение в онлайн, просто эта среда со временем окажется все более привычной и продуктивной для развития собственно человеческих способностей. Никто ведь не мешает людям лазить по деревьям, но с определенного эволюционного момента им стало удобнее ходить по земле. Вот так со временем, вероятно, человеку *естественнее будет входить в сеть, чем выходить на улицу.* Меня эта перспектива совсем не восторгает, все мы люди довирусной эпохи, «уличные». Но я не исключаю, что уже наши внуки и правнуки будут воспринимать нас как «допотопных», «старорежимных» — в чем-то завидовать нам, но и посмеиваться, недоумевать.

Будем надеяться, что нынешняя пандемия будет преодолена, человечество застрахуется от новых вирусов, сохранит и даже грандиозно расширит свое жизненное пространство (освоение других планет и звездных систем). Но все-таки *толчок от нынешней пандемии окажется достаточно мощным, чтобы колонизация и новый фронт цивилизации передвинулись в глубь виртуальных миров.* Можно относиться к этому с печалью или сарказмом, можно представить грядущих луддитов, разбивающих электронные терминалы, как когда-то они ломали чулочные станки. Но индустриальную революцию они не смогли предотвратить...

Пришло время интровертов. Исследования показывают, что экстравертам гораздо труднее переходить на дистанционную работу. Преподаватели-экстраверты, например, гораздо больше устают, когда общаются со студентами по зуму, а не в реал-

ле. Мне кажется, что «социальное дистанцирование» — на самом деле, оно физическое — способствует новым формам социализации, более тесному сближению людей. Интроверты, как известно, внесли не меньший вклад в развитие цивилизации, чем экстраверты. Перед лицом смертельного врага человечество, разделенное границами, карантинами, стенами, дверями, может внутренне объединиться, углубляясь в себя. Созревая, оно переходит от культуры шумных сборищ к культуре интроспекции и избирательной, точечной коммуникации. Я сейчас гораздо сильнее ощущаю человечество как единый организм, чем в «довирусную» эпоху массовых скоплений, туристических потоков, спортивных экстазов. Мы все сидим по домам, мы в одинаковых условиях временной «капитуляции» перед общим «врагом рода человеческого», но благодаря этому нам легче почувствовать общность своей судьбы, уязвимость своего вида.

Пандемия как политическая вакцина?

Многие эксперты провозгласили, что пандемия — это конец глобализации. В самом деле, государства отгораживаются друг от друга и даже от самих себя, разделяют карантинами свои территории. Но глобализация — это не только свобода передвижений по поверхности планеты, это и чувство принадлежности человеческому роду. Глобализация переходит из экстравертной стадии в интровертную. Столкнувшись с общей опасностью, не делающей национальных, этнических, религиозных различий, человечество становится конкретной реальностью, которая раньше нами ощущалась слабо и смутно. Все мы были членами каких-то организаций: наций, профессий, церквей, клубов; а человечество в целом воспринималось как некая абстракция («абстрактный гуманизм»). Теперь оно становится Организацией № 1 не только потому, что первая по значимости, но и потому, что к ней можно принадлежать лишь в одиночку — в своих домах, путем самоизоляции¹. Пандемия как глобализация для интровертов?

В последние годы население томилось от «затяжного» мирного времени и жаждало «повторить», в воздухе было разлитое ожидание какого-то надрыва. В результате нарастаю-

¹ См. статью «Слово „человек“ как призыв к действию» в разделе «Человек».

щего ядерного куража и шантажа усиливалось предчувствие неизбежности новой большой войны. И думалось: что может ее предотвратить? Что может сплотить человечество? Только нечто более чуждое всем нам, чем мы — друг другу. Не иначе как пришествие инопланетян....

А вместо них нагрянули вирусы. Они развязали *новую мировую войну* — первую, которая, вдруг понадеялось, может объединить, а не расколоть человечество.

Могут ли иные формы жизни способствовать нашему объединению? Кажется, что все человечество, вопреки физическому разъединению, слилось в одно «соборное» тело, противостоящее нашествию антропофагов, непостижимой форме иной витальности. Эти «иновитяне» страшнее инопланетян, ибо они внутри нас. Вирусы напомнили людям, что все они братья и сестры по легким, по сердцу, по кровеносным сосудам, и то, что нас сближает — сама жизнь в ее простейших основаниях, — несравненно важнее того, что разделяет нас.

Но очевидно и обратное: *пандемия ввергает человечество в депрессию, которая получает выход в агрессии*. Недаром лето 2020 г. отмечено самыми большими массовыми беспорядками, насилием и вандализмом на улицах американских городов, переживших суровый весенний карантин. Да и международные отношения на фоне пандемии драматически ухудшились: вместо братской идиллии — рост вражды, конфликты и войны. Подавленная психическая энергия требует разрядки, которая часто выливается в эмоциональную и физическую агрессию. В США за время пандемии стало гораздо более агрессивным и рискованным поведение водителей на дорогах, что привело к резкому увеличению числа несчастных случаев¹. Еще

¹ <https://landline.media/pandemic-sparked-aggressive-driving-culture-fmcsa-official-says/>

<https://www.cnn.com/2021/06/19/us/pandemic-increased-fatal-crashes-trnd/index.html>

в 2015 г. в Швеции было проведено исследование почти миллиона граждан, совершивших преступления, связанные с насилием (убийство, покушение на убийство, грабеж, нападение с отягчающими обстоятельствами). Выяснилось, что у тех, кто раньше страдал от депрессии, в три раза больше шансов попасть в эту агрессивно-криминальную группу, чем у всех остальных¹. Не исключено, что пример вирусов, напавших на человечество, может оказаться *заразителен* (в обоих смыслах) и разжечь дальнейшую войну всех против всех.

Если бы испанка разразилась не в самом конце Первой мировой, а до ее начала, — могла бы она ее предотвратить? Или, наоборот, сделала бы еще более жестокой и разрушительной? Может ли сама пандемия стать биополитической вакциной, предотвращающей новые войны и потенциальную гибель человечества?

С такими вопросами мы вступили в 2022-й г. — и он дал неутешительный ответ.

¹ *Krakowski M., Nolan K. Depressive Symptoms Associated With Aggression. February 27, 2017. Psychiatric Times. Vol 34. No 2. Volume 34, Issue 2.*

ЭТИКА

Экстремальная этика. Кого спасать, если нельзя спасти всех?

Пандемия коронавируса ставит множество этических проблем, причем не умозрительных, а насущных, которые приходится решать каждый день и даже каждую минуту. Например, медицинская сортировка, или триаж, — отбор тех больных, которым нужно в первую очередь оказывать помощь в условиях дефицита врачей и оборудования. Как решить, кого спасать, кому предоставить прибор искусственного дыхания, а кого обречь на смерть? Моральный долг врача, как он обычно понимается, обращен к каждому отдельному индивиду: сделать все необходимое для его исцеления. Это отношение один на один. Но когда больных сотни и тысячи, как во время войн и эпидемий, начинает действовать другая, *экстремальная* этика, которая кажется чудовищной с точки зрения обычных нравственных норм. Приходится сознательно и целенаправленно предоставлять одних агонии и смерти, чтобы излечить других. Какими критериями руководствоваться?

В нью-йоркских больницах, задыхающихся от наплыва коронавирусных больных, используется система баллов, определяющая приоритетность пациента, исходя из того, сколько лет жизни (life years) может подарить ему интенсивная терапия (в соотношении с продолжительностью лечения). Идут

в расчет общее состояние, возраст, наличие сопутствующих заболеваний (диабета, астмы и пр.). Если лечение может продлить жизнь одного пациента на 5 лет, а другого — на 3, то ограниченные ресурсы предоставляются только первому. Молодой и в целом здоровый человек оказывается в выигрышном положении по сравнению со старым и больным. Конечно, если молодой человек алкоголик или наркоман, то баллы у него вычитаются. Все происходит по известной евангельской притче: «Кто имеет, тому дано будет и приумножится, а кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет» (Мтф, 13:10).

Есть и другая этика. В штате Джорджия и городе Атланте, где я живу, в первые месяцы пандемии катастрофически не хватало тестов на вирус. Но здесь порядок предпочтений был совсем иной. В первую очередь к тестированию, а значит, и к дальнейшим медицинским процедурам, допускались лица из группы наибольшего риска — обитатели домов престарелых, инвалиды, т. е. наиболее слабые, уязвимые категории граждан.

Какая система более справедлива — ориентированная на самых сильных или самых слабых? Первая воплощает *утилитаризм*, направление в этике, для которого высшая ценность — дать наибольшее счастье (а значит и здоровье) наибольшему числу людей. Одни и те же ресурсы, если распределить их между самыми «излечимыми», могут продлить жизнь большего числа людей на большее число лет. Вторая система — *эгалитаризм*: предоставить всем равные условия для выживания и благоденствия, а значит, проявить больше заботы о тех, кто больше всего нуждается, т. е. выровнять доступ к благам медицины за счет преимущественной помощи наименее защищенным, компенсируя лечением их физическую недостаточность.

Есть еще ряд критериев, усложняющих эти системы. Например, с точки зрения утилитаристской этики, медицинская полезность, т. е. объем продленной физической жизни на еди-

ницу затраченных ресурсов, может дополняться социальной полезностью. В первую очередь помощь должна оказываться тем, кто сам оказывает помощь, — заразившимся врачам, сестрам, санитарам, а также работникам спасательных служб. Поскольку они спасают других людей, они заслуживают приоритетного лечения, которое тем самым умножит благотворное действие медицины: вылечишь врача — вылечишь всех его будущих пациентов. Против такого расширения утилитаризма трудно спорить.

Но что, если социальную полезность рассматривать еще шире, не ограничиваясь медициной и физическим выживанием, но имея в виду благо цивилизации и всего человечества? Политик, ученый, инженер, филантроп, артист — люди с огромным социальным капиталом, доказавшие всей жизнью свою полезность обществу. Не должны ли и они попасть в приоритетную группу, поскольку, помогая им, мы помогаем себе, обеспечиваем социальное, экономическое, научно-техническое, художественное развитие цивилизации в поствирусную эру? Кого лечить: молодого человека без образования, водителя или разносчика пиццы, — или всемирно известного деятеля науки или культуры, способного и в дальнейшем принести огромную пользу человечеству?

Очевидно, именно в этом вопросе утилитаризм особенно остро противостоит эгалитаризму, который усваивает некоторые черты и христианской, и марксистской этики, обращенной к бедным и угнетенным как к «соли земли»: именно они наследуют либо царство небесное, либо царство земного изобилия. Потому эгалитаризм и требует в первую очередь спасти слабых, пренебрегая сильными и здоровыми, которые сами о себе позаботятся. Утилитаризм, напротив, исходит из того, что здоровым (в том числе молодым) и сильным (в том числе профессионально полезным и социально значимым) нужно помогать в первую очередь, поскольку от их выживания зависит

благополучие и всех остальных. Усилия медиков должны быть направлены на укрепление тех приоритетов, которые обозначились в самом бытии природы и общества, а не опрокидывать их в пользу слабых и бедных. В каком-то смысле здесь проглядывает разница идейных установок американских республиканцев и демократов, хотя однозначно политизировать этику было бы неправильно.

А вот еще одна ситуация. В больницу привозят двадцать молодых людей с тяжелой формой коронавируса, а аппаратов искусственного дыхания — всего пять. Кого из них спасти? Помощь оказывается по мере поступления больных, даже если разница определяется секундами. Порядок может быть случайным: санитары замешкались у подъезда, «скорая» застопорилась в потоке машин... Но другого порядка не дано. Случай становится судьбой. Если же несколько пациентов прибыли одновременно, вопрос жизни и смерти, увы, решается бросанием жребия. Это тоже предусмотрено в рекомендациях по медицинской этике.

Эта нравственная дилемма не сегодняшняя, она мучила еще А. П. Чехова как врача во время эпидемии холеры 1892 г. Он писал: «Способ лечения холеры требует от врача прежде всего медлительности, т. е. каждому больному нужно отдавать по 5–10 часов, а то и больше... Положение мое будет глупее дурацкого. Пока я буду возиться с одним больным, успеют заболеть и умереть десять» (А. С. Суворину, Мелихово, 16.8.1892). Если начать действовать сверхактивно, т. е. лечить всех по несколько минут, то все и умрут. А с должным усердием вылечишь одного — умрут остальные. И кого в первую очередь лечить — самых безнадежных (без помощи точно умрут) или обнадеживающих (а вдруг сами выживут)?

Минималистская этика. Почему лучше не делать зла, чем делать добро?

Здесь встает вопрос, далеко выходящий за пределы медицины. Этика, в простейшем определении, — наука о том, что такое хорошо и что такое плохо. Два главных и взаимно дополняющих принципа морали: не делать плохого и делать хорошее. Не причинять вреда и приносить пользу. Но что, если эти принципы вступают в противоречие?

Допустим, в распоряжении врача есть доза лекарства, необходимая для излечения одного тяжелобольного. Но если ее разделить на пять частей, можно будет вылечить пятерых пациентов, которые находятся на более ранней стадии болезни и нуждаются в меньших дозах. Очевидно, что в данной ситуации этически оправдано использование лекарства для спасения большего числа жизней. При прочих равных условиях лучше помочь пятерым, чем одному.

Но доведем ситуацию до логического предела. Представим пятерых больных, у которых отказали жизненно важные органы: печень, почки, сердце, легкие, поджелудочная железа. Позволено ли убить одного здорового и разъять его тело на органы, чтобы пересадить их пятерым больным и тем самым их спасти? Очевидно, это противоречит моральной интуиции большинства людей. Иначе было бы этично создать бизнес по

умерщвлению здоровых и использованию их органов для помощи больным. Оказывается, что «не навреди» весомее, чем «помоги».

Почему же этично излечить пятерых больных за счет одного, при этом допуская, что он умрет, — но не этично убить одного ради выживания пятерых? Дать умереть, т. е. передать бытию право решать, — не то же самое, что убить, т. е. самому оборвать чужую жизнь. Действует критерий: лучше не сделать доброе, чем сделать злое. Предоставить действительности право решать — и не брать на себя ответственности за жизнь, созданную не тобой.

Значит, между этими двумя принципами нет полной симметрии. Не по этой ли причине из десяти библейских заповедей только две сформулированы положительно, как призыв к действию (помнить субботу и почитать родителей), а восемь — отрицательно: «**не** делай» (не сотвори кумира, не убивай, не прелюбодействуй, не кради, не лжесвидетельствуй...)? Почему **не** делать плохое предписывается чаще, чем делать хорошее, и непричинение вреда важнее, чем принесение пользы?

Я вижу два возможных объяснения: богословское и философское. Первое состоит в том, что на человеке лежит первородный грех и то, что от него исходит стихийно, по инстинкту, — это зло, поэтому главная задача морали — предотвратить вредное воздействие, наложить запрет. Пока человек не согрешил и не был изгнан из рая, заповеди были положительными: плодиться, размножаться и давать имена всему сущему.

Второе объяснение, философское, по сути, не противоречит первому. Бытие, как оно складывается независимо от нас, обладает некоторым приоритетом перед нашей волей. То, что уже существует, содержит в себе основание для своего бытия. Поэтому наша первая забота — не ухудшать то, что есть, и только вторая — улучшать. Такова моральная интуиция. Мир создан не нами, мы пришли в него после миллиардов других, и прежде

всего нужно уважать ту волю, которая уже действует в нем. И лишь потом прилагать к нему волю, которая действует в нас.

Назовем это *приоритетом бытия в этике*, или *бытийной постоянной*, которая чуть-чуть искривляет пространство этики в пользу «не навреди». Это же дает консерватизму минимальный перевес над реформизмом — подчеркиваю, *минимальный*. Как известно, для Гегеля все действительное было разумным, а все разумное действительным. Но одинаков ли вес этих двух тезисов — или первый весомее второго? Действительность как точка отсчета обладает некоторой привилегией перед действием, даже вполне разумным. Нужно признать действительность чуть более разумной, нежели разум — действительным и, соответственно, требующим действия. Иными словами, деонтология, учение о должном, зависит от онтологии, учения о бытии.

Не этой ли этической интуицией, кстати, объясняется презумпция невиновности в законодательстве? Человек считается не-виновным, пока его вина в преступлении не будет доказана. Опять это волшебное «не», предписывающее *не* предпринимать ничего, если нет сильных доводов в пользу противоположного (обвинения и наказания).

Интересный опрос провел профессор Йельского университета Джошуа Кноб (Joshua Knobe), один из основателей направления экспериментальной философии¹. Он описал ситуацию, когда руководитель компании дает санкцию на осуществление нового проекта, который сулит большую финансовую прибыль и вместе с тем может оказать непредсказуемое воздействие на окружающую среду: то ли отрицательное, то ли положительное. При этом руководитель в обоих случаях поясняет, что побочные последствия его не интересуют — только прибыль. Если речь

¹ <https://gizmodo.com/this-classic-thought-experiment-will-make-you-question-1740927611>

идет о разрушительных последствиях, о вреде, причиненном природе, то подавляющее большинство участников опроса (84 %) считают руководителя компании напрямую виновным, сознательно допустившем зло (intentional action). Если же побочное действие благотворно для окружающей среды, то большинство опрошенных (77 %) утверждают, что у руководителя компании не было сознательного намерения творить добро. Мы наблюдаем всю ту же асимметрию: человека гораздо сильнее осуждают за причинение зла, чем одобряют за совершение добра, хотя в обоих случаях подчеркивалось, что побочные результаты в расчет не принимаются. Добро как бы принадлежит природе самих вещей, а зло приписывается человеческой воле.

Вспомним, наконец, об эпизоде «Паук в писсуаре», который стал своего рода этическим экспериментом для известного современного американского философа Томаса Нагеля (Thomas Nagel)¹. Заходя в туалет своего университета, Нагель неоднократно наблюдал паука, соткавшего паутинку в одном из писсуаров, где ему грозила смерть под напором жидкости. Сам паук не смог бы выбраться из писсуара по гладким фарфоровым стенкам, и сострадательный Нагель решил облегчить его участь: протянул бумажку, на которую переполз паук, и положил его на пол в углу туалета. Вернулся через два часа: паук сидел все на том же месте. Вернулся через два дня: паук был мертв. Был ли нравственно оправдан этот поступок, совершенный Нагелем из лучших побуждений, — или он потом заслуженно терзался чувством вины? Очевидно, что философ не мог предвидеть последствий своего доброго почина. Но отсюда вытекает мораль этого происшествия: бытие само по себе, особенно если это бытие существа, во внутреннее состояние которого нам не дано проникнуть, содержит в себе элемент собственного морального обоснования, заложенного не нами. Поэтому нужны

¹ the-spider-in-the-urinal-a-philosophical-thought-experiment-3.pdf

веские причины, чтобы морально оправдать свое вмешательство в судьбу других существ и уж тем более людей.

Весь этот ряд примеров убеждает, что заповеди, т. е. моральные критерии, в основном направлены на то, чтобы остановить действие, а не побудить к нему. Это напоминание прежде всего для тех, кто любит давать категорические советы и знает лучше других, что им нужно делать; кто стремится помогать, даже если их об этом не просили.

Следует подчеркнуть, что воздержание от действия не есть простое бездействие, порой оно требует даже больше воли и решимости. Как у врачей в экстремальной ситуации, требующей нарушить одно из условий клятвы Гиппократова ради исполнения другого. «Я направляю режим больных к их выгоде сообразно с моими силами и моим разумением, воздерживаясь от причинения всякого вреда и несправедливости». Приходится действовать к выгоде одного больного и во вред другого, т. е. неоказанием помощи причинять ему смерть.

Нравственность — это область таких идеалов, которые именно в силу своей высоты почти всегда обречены на поражение. Наилучший совет при выборе правильного действия может дать сама действительность. Я никоим образом не призываю к пассивности, лени, смирению, безграничному терпению, моральному равнодушию: дескать, пусть все свершается само собой, без моего участия. В целом перевес действительности над нашей способностью к действию — *минимальный* и, как правило, определяется лишь порядком рефлексии: сначала взвесь отрицательные, а потом уже положительные последствия своего поступка. Поэтому всякий моральный активизм и рвение к добру, особенно массовому, системному, направленному на коренное изменение реальности, должно в первую очередь проверять себя предписанием, восходящим к той же клятве Гиппократова: *Primum non nocere*. Прежде всего не навреди. А уже затем приноси пользу.

От золотого правила к алмазному. Этика дара и различия

МОРАЛЬНЫЕ ДИЛЕММЫ

Дилеммы возникают постоянно — дерево жизни состоит из разветвлений. Есть ли моральное правило, точнее, интуиция, которая могла бы подсказать верный выбор в конкретных ситуациях?

В статье-манифесте Ж.-П. Сартра «Экзистенциализм — это гуманизм» (1946) описывается ситуация в период немецкой оккупации Франции. Молодой человек, ученик Сартра, спрашивает у него совета: поехать ли ему в Англию, чтобы оттуда влиться в ряды французского Сопротивления, или остаться с больной матерью, у которой он единственный сын (старший брат был убит нацистами). Сартр подробно разбирает эти ситуацию и приходит к выводу, что никакой принцип не подходит — нужно просто довериться своему чувству, инстинкту.

«Как принести больше пользы: сражаясь вместе с другими — польза не вполне определенная, или же — вполне определенная польза — помогая жить конкретному существу? Кто может решать здесь а priori? Никто. Никакая писаная мораль не может дать ответ... Если ценности неопределенны и если все они слишком широки для того конкретного случая, который мы рассматриваем, нам остается довериться инстинктам».

Остается неизвестным, как поступил молодой человек и что посоветовал ему Сартр, но, судя по интонации и по различению «определенной и не вполне определенной» пользы, выбор склонялся в пользу матери. Я тоже считаю такой выбор более зрелым и весомым — и хотел бы предложить принцип, на основе которого он может быть сделан. Это принцип уникальности того субъекта, который вовлечен в данную ситуацию и определяет моральную ценность того или иного выбора.

В утилитаристской этике, которая господствует в современном западном обществе, ценность поступка определяется его полезностью, т. е. совокупностью того блага, счастья, удовольствия, которое он доставляет своими последствиями всем затронутым сторонам. (Утилитаризм относится к «консеквенциальной» группе этических теорий, так как судит поступок не сам по себе, а по его результатам.)

Но очень часто невозможно заранее просчитать всю совокупность благ и несчастий, приносимых данным поступком, пока он еще не совершен и не развернулись вполне его последствия. Да и как можно сравнить абсолютное благо, принесенное одному человеку, спасение его от смерти, — и множество относительных благ, принесенных другим людям, в виде больших удобств и повышенного уровня их жизни?

Существенным критерием в моральном выборе мне представляется вопрос о его субъекте. Насколько данный поступок может быть совершен именно и только данным субъектом — или он заменяем? Вступить в ряды Сопrotивления могу самые разные люди — а вот позаботиться о матери может только ее единственный сын. В этом случае его предызбранность для данного поступка абсолютна, и ее не могут перевесить соображения о той пользе, которую он мог бы принести наряду с другими людьми, которые могли бы оказаться на его месте. В отношениях с матерью его некому заменить.

ОТ ЗОЛОТОГО ПРАВИЛА К АЛМАЗНОМУ

Я называю этот принцип *алмазным правилом*. Действуй так, чтобы принести наибольшую пользу другим, какой не может принести никто, кроме тебя. Это правило описывает не только потребности других людей в наших поступках, но и оценивает моральную ценность этого поступка нашей уникальной способностью его совершить. Это могут быть профессиональные, творческие, научные, художественные способности, реализация которых вменяется в моральную обязанность данному субъекту, если они уникальны. Это могут быть родственные, семейные, общественные, гражданские обязанности, для исполнения которых данный субъект уникально одарен или поставлен в уникальное положение, которое позволяет ему их исполнить. Это критерий не только полезности действия, но и особой расположенности к нему данного субъекта.

У Марины Цветаевой, вынужденной в эмиграции зарабатывать литературной поденщиной, есть такая запись: «Я не паразит, потому что я работаю и ничего другого не хочу, кроме как работать: но — **свою** работу, не чужую. Заставлять меня работать чужую работу бессмысленно, ибо ни на какую, кроме своей и черной (таскать тяжести, прочее), не способна» («Дневник», 1932).

Здесь возникает важное понятие: **своя** работа, т. е. та, которая поручена именно мне и которую никто не исполнит лучше меня. Переводить чужие стихи или писать рецензии, тем более таскать тяжести могут и другие, и даже лучше, чем М. Цветаева, но писать стихи или прозу для нее — это своя работа, своя обязанность: долг-призвание. Нравственность не изолирована от «своего», от области индивидуальных даров и талантов. Среди множества долженствований каждого человека есть такие, которые совпадают с его призванием; более того, верность своему призванию, своей исключительной способно-

сти — едва ли не главное из должностований. Это понятие *своего* действия, пусть не такого общезначимого и возвышенного, как другие, но *своего*, связанного с мне присущим даром, и лежит в основании *алмазного правила*.

Существует знаменитое *золотое правило* этики: «как ты хочешь, чтобы обращались с тобой, так и ты поступай с другими» или «не делай другому того, чего не хочешь себе». Совершенно независимо это правило высказывалось Конфуцием, мудрецами Греции, еврейскими пророками; оно есть в Евангелии от Матфея, в Деяниях апостолов, — это мудрость общечеловеческая. Итак, во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними; ибо в этом закон и пророки» (Матфей, 7:12). Предполагается, что нужно ставить себя на место другого, в этом суть этики — постичь свою общность с другим и действовать как бы от его лица, в соответствии с его запросами и нуждами. Если же твое поведение не достигает такой всеобщности, значит, ты отклоняешься от нравственной нормы.

Возникает вопрос: достаточно ли универсально это правило, может ли оно действовать в таких случаях, когда человек желает причинить самому себе вред и по этой самой причине причиняет его другим? Террористы, революционеры, большевики совершали ужасные разрушительные действия по отношению к другим и к цивилизации в целом и допускали подобные же действия по отношению к самим себе. Робеспьер, например, ссылается на золотое правило, исповедуя свою революционную мораль, беспощадную к «врагам народа» и в конце концов истребившую его самого.

В самой универсальности золотого правила кроется и вопрос к нему, особенно насущный сейчас, в XXI в. Мы — существа настолько индивидуальные, что нам хочется универсализировать свою собственную индивидуальность, своё право отличаться от других. Возникает необходимость дополнить

золотое правило соображением о том, что индивидуальная ценность каждого человека, каждого человеческого дара, тоже может быть этически востребована.

Универсальное правило сложилось в ту «осевую эпоху» человечества, как называл её Карл Ясперс, VIII–II вв. до н. э., когда важно было утвердить именно общечеловеческое в разноголосице племён, народов, этнических групп, далеко разбросанных по лицу Земли. В эпоху становления общественной морали важно было подчеркнуть приоритет общего над индивидуальным. Но, как итог крушения тоталитарных режимов, идеологий и моралей XX в., основанных на культе «всеобщности», на стадном чувстве, возникла сильнейшая потребность обосновать и подчеркнуть именно индивидуальное начало в этике. Как шутил Бернард Шоу, «не делай другому то, чего желаешь себе, ведь у вас могут не совпадать вкусы».

Дополнительно к золотому правилу все более утверждается необходимость другого нравственного критерия — **алмазного правила**, поскольку оно подчёркивает именно сверкающую, как алмаз, состоящую из секущих граней индивидуальность, неповторимость человеческого дара. *Сделай то, чего никто не может, кроме тебя. Приноси пользу наибольшему числу людей, но именно в том, в чем никто, кроме тебя, не может принести эту пользу. Поступай так, чтобы твои наибольшие способности служили наибольшим потребностям других.*

Сама единственность данного индивида, субъекта этического действия, становится универсальным критерием. Золотое правило — это обратимость субъекта и объекта: *поставь себя на место другого*, не делай ему того, чего не хочешь себе. Алмазное правило, напротив, подчёркивает именно несводимость субъекта морального действия к его объекту, его индивидуальность и исключительность.

ОТСРОЧЕННОЕ МУЖЕСТВО. А. СОЛЖЕНИЦЫН

Александр Солженицын, один из самых мужественных людей XX в., в «Архипелаге ГУЛАГе» вспоминает, как смершевцы везли его на поезде с Балтийского фронта, где он был арестован, на Лубянку, вели его по Москве, и как он сам им, немосквичам, показывал путь к своей тюрьме. Солженицын вспоминает свой арест 1945 г. спустя уже почти тридцать лет:

«...Почему же я молчу? почему ж я не просвещаю обманутую толпу в мою последнюю гласную минуту? <...> А у каждого всегда дюжина гладеньких причин, почему он прав, что не жертвует собой... А я — я молчу еще по одной причине: потому, что этих москвичей, уставивших ступеньки двух эскалаторов, мне все равно мало — м а л о! Тут мой вопль услышат двести, дважды двести человек — а как же с двумястами миллионами?.. Смутно чудится мне, что когда-нибудь закричу я двумстам миллионам...»

Перед нами вырастает такая странная, двусмысленная категория, как *отсроченное мужество*. Может ли момент мужества быть перенесен на потом? В этом кроется большой моральный риск. Я не поступлю достойно и смело сейчас, но я дождусь того часа, той минуты, когда моё мужество может быть более осмысленным, более плодотворным, распространится, как этическое действие, на большее число людей, принесет наибольшую пользу человечеству. Это, конечно, опасная уловка: можно долго откладывать акт мужества и никогда не дожидаться удобного момента, как некоторые писатели эпохи социалистического реализма писали что-то в угоду властям, откладывали своё лучшее в долгий ящик — и в результате умирали творчески несостоятельными, надломленными.

Здесь возникает два вопроса. Хватит ли у тебя мужества сделать позже то, что не можешь сделать сейчас? Сохранятся

ли те обстоятельства, которые требуют мужества — или оно девальвируется по мере благоустройства и демократизации общества? Как говорил Аристотель, «мужество проявляется не во всякое вообще время, а в то, когда страхи и опасности ближе всего»¹. Отсроченное мужество — как отсроченный долг. По нему накапливаются проценты. Оправданием немужества в прошлом может быть только еще большее мужество в будущем, общественно более весомое мужество. То мужество, которое в трудный час стоило миллион, в легкий час окажется ценой в копейку.

Вообще «отсрочка», столь важный термин современной деконструктивной философии (*différance* у Ж. Деррида значит одновременно «различие» и «отсрочка»), не есть простое перенесение на потом, откладывание того, что может так никогда и не произойти. Отсрочка второго пришествия вовсе не значит, что оно состоится таким, каким оно ожидалось две тысячи лет назад, только в другой момент времени. *Отсрочка* — это накопление ожидания и значения, это воспитание и созревание в тиши, это рост тех молчаливых ценностей, которые не были предъявлены раньше, чтобы своим приумножением оправдать перенос на будущее. Цена мужества не всегда одинакова, она падает в тех обстоятельствах, которые больше не требуют мужества. Например, в более демократическом государстве тот поступок, на который не отважился Солженицын в сталинскую эпоху, мог бы оказаться просто лишенным моральной цены.

Но в случае Солженицына применение алмазного правила оказалось оправданным. Так закричать, как мог закричать Солженицын на эскалаторе, в принципе мог бы всякий, хватило бы дыхания в легких. Общество испытывало потребность в та-

¹ *Аристотель*. Большая этика, 1191а. Собр. соч. В 4 тт. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 319.

ком крике отчаяния и гнева, но чтобы такой крик мог прозвучать на 200 миллионов, даже шире, на весь земной шар, для этого нужен был не кто-либо, а именно Солженицын, и не такой, каким он был в 1945 г., а каким он стал в 1960–1970-е гг., уже пройдя через одиннадцать лет ГУЛАГа и годы литературного труда... Чтобы этот крик мог вызвать действенный отклик, а не страх и оцепенение окружающих, для этого нужна была другая эпоха, другая историческая сцена. Этически молчание Солженицына 1945 г. оправдано, потому что ему удалось издать этот крик невероятной мощи в 1973 г., крик, который, собственно, и назывался «Архипелаг ГУЛАГ». Стоимость отсрочки велика, и в случае Солженицына она оправдалась. Но если бы нечто вроде горбачёвской перестройки произошло на 20 лет раньше, то и крик Солженицына не имел бы уже той мощи, а тихо влился бы в хор голосов, привычно проклиная коммунизм.

НЕ-АЛИБИ В БЫТИИ. УНИКАЛЬНОЕ И УНИВЕРСАЛЬНОЕ

Алмазное правило вводит этот необходимый компонент в этику, как дополнение к золотому. Оно говорит о том, как *обрести себя через самоотдачу* — быть нужным другим, но тем единственным способом, который отличает тебя от других, составляет то, что Михаил Бахтин называл *«не-алиби в бытии»*. «То, что мною может быть совершено, никем и никогда совершено быть не может...» («К философии поступка»). Если, например, человек обладает даром скрипача, он должен в первую очередь реализовывать этот дар, а не идти рубить деревья для того, чтобы обеспечить топливом город. Но если мужское население истреблено и некому больше снабжать теплом детей и женщин, тогда скрипач должен бросить свою скрипку и взять топор, потому что в этой ситуации способность рубить

дрова становится исключительно ему присущей. Дар индивидуален, но вместе с тем ситуативен, это не навсегда равный себе дар, но способность делать нечто уникальное здесь и сейчас, чего не может сделать никто другой на моем месте — в этом и состоит моя этическая обязанность.

Возвращаясь к соотношению алмазного и золотого правил, мы должны иметь в виду, что нравственность — это не мера личных способностей и не мера общественных потребностей, а изменчивая мера соотношения тех и других. Поэтому этика не сводима к эстетике или психологии, которые имеют дело с индивидуальными способностями, с талантом и гением. Но точно так же этика не сводима и к социально-историческим условиям, которые определяют меру потребности в тех или иных поступках индивида. Я должен делать то, что приносит наибольшую пользу другим, и в то же время то, чего не может сделать никто, кроме меня. Алмазное правило регулирует соотношение наибольших способностей одних и наибольших потребностей других.

Причём чем *больше* потенциальных объектов этического действия и чем *меньше* потенциальных субъектов этического действия, тем более оно является этичным. Математическим образом такого соотношения будет пропорция, в числителе которой — объекты нравственного действия, а в знаменателе — субъекты. Чем больше числитель (в потенции — все человечество и даже все множество живых существ) и чем меньше знаменатель (единичный субъект), тем выше нравственный потенциал действия.

Два вопроса образуют критерий нравственности:

1. Хотел бы ты сам стать *объектом* своих действий?
2. Может ли кто-то другой стать *субъектом* твоих действий?

Лучшее действие то, которое согласуется с *потребностями наибольшего* и *возможностями наименьшего* числа людей; дей-

ствии, объектом которого хотел бы стать сам деятель, но субъектом которого не мог бы стать никто, кроме него самого. Первый критерий — *универсальность* морального действия, второй — *уникальность*. Мораль невозможна без того и другого. Следовательно:

*Делай то, что каждый должен был бы сделать
на твоём месте, но чего никто не может сделать
вместо тебя.*

С одной стороны, человек с его уникальным даром, с другой — всё человечество, которое нуждается в применении этого дара. Таков оптимальный критерий нравственного действия, таково соотношение алмазного и золотого правил.

Совместимы ли гений и добродетель?

Мнения литературных персонажей часто принимаются за убеждения их авторов. Моцарт спрашивает Сальери: «А гений и злодейство / Две вещи несовместные. / Не правда ль?» И вот мы уже готовы верить, что Александр Сергеевич твердо придерживался таких же благонравных воззрений. Но сам Пушкин высказывался на этот счет иначе. На замечание П. А. Вяземского о том, что «обязанность... всякого писателя есть согреть любовью и добродетелью и воспалить ненавистию к пороку», Пушкин отвечает возражением: «Ничуть. Поэзия выше нравственности — или, по крайней мере, совсем иное дело»¹. Известно также благодаря трактовке М. О. Гершензона, нашедшей поддержку у В. В. Набокова, что самые патетические строки «Памятника»: «И долго буду тем любезен я народу, / что чувства добрые я лирой пробуждал», — выражают точку зрения не Пушкина, а ценителей «высоконравственной» поэзии, о которых сам поэт так отзывался в последней строфе: «не оспоривай глупца»².

¹ Пушкин А. С. Полное собр. соч. В 10 тт. М., 1958. Т. 7. С. 550.

² М. Гершензон так передает смысл «Памятника» своими словами: «Потомство будет чтить память обо мне не за то подлинно-ценное, что есть в моих писаниях и что я один знаю в них, а за их мнимую и жалкую

Как было бы хорошо и даже прекрасно, если бы высший дар вручался по заслугам самым праведным! Но это напоминает рассуждения друзей Иова, которые на вопль праведника о постигшем его горе вразумляют его тем, что Господь наказывает только злодеев, а праведные благоденствуют. Иов кричит им в ответ: да разве не видите вы, что повсюду злодеи торжествуют, а праведные страдают?¹ Не будем уподобляться друзьям Иова, но продолжим вопрошать вместе с ним: почему высшими дарованиями наделяются люди дурные, злонравные, ничтожные, во всяком случае, лишенные тех добродетелей, которые украшают многих других, творчески не даровитых? Это касается не только великих правителей и полководцев, которым само их поприще предписывает нравственно сомнительные и даже преступные деяния, но и гениев вполне мирных профессий: писателей, художников, музыкантов, ученых, изобретателей.

ОПРАВДАНИЕ ДАРА?

Один из вопросов, наименее разработанных в этике, — о нравственном смысле творчества. Особенно настойчиво этот вопрос предлагает себя религиозной, в частности, христианской этике. Каково значение творческого дара в искании путей к вечной жизни? Может ли он послужить ко спасению человека наряду с такими добродетелями, как вера, надежда, любовь, милосердие, щедрость, смирение? Зачтутся ли великие свершения писателям, художникам, ученым, мыслите-

полезность для обиходных нужд, для грубых потребностей толпы». *Гершензон М.* Мудрость Пушкина (1919). <https://predanie.ru/book/217156-tom-i-mudrost-pushkina/>

¹ См. главу «От познания добра и зла — к дереву жизни. Книга Иова» в разделе «Библия».

лям, которые мало преуспели на пути нравственных добродетелей? Можно ли отнести творчество к разряду добродетелей — или оно само по себе лишено нравственного смысла и ничего не весит на весах Высшего суда?

Зададим этот вопрос Владимиру Соловьеву, который своим трактатом «Оправдание добра» внес решающий вклад в русскую религиозную этику. Предполагает ли оправдание добра и оправдание дара? Как соотносятся творчество и нравственность? «Оправдание добра» хранит молчание по этому вопросу, но он рассматривается в эстетико-биографических работах Вл. Соловьева о русских писателях, прежде всего Пушкине и Лермонтове. Вл. Соловьев упрекает Лермонтова в несоразмерности масштабов его личности и творческого гения:

«...Как высока была степень прирожденной гениальности Лермонтова, так же низка была его степень нравственного усовершенствования. Лермонтов ушел с бременем неисполненного долга — развить тот задаток, великолепный и божественный, который он получил даром. Он был призван сообщить нам, своим потомкам, могучее движение вперед и вверх к истинному сверхчеловечеству, — но этого мы от него не получили»¹.

Такая наивность удивительна у великого философа — «получил даром»! Даром ничего не дается, даже сам дар. Это аванс, требующий возврата с большими процентами, и, будь это в человеческой воле, многие предпочли бы с самого рождения от него отказаться. Дар требует развития, внимания, прилежания, огранки, неимоверного труда и самопреодоления. Творец постоянно прислушивается к себе, ловит «те самые звуки» среди обрывков случайных фраз, словесной ми-

¹ Соловьев В. С. Лермонтов, в его кн. *Философия искусства и литературная критика*. М.: Искусство, 1991. С. 397–398.

шуры. И если ему удастся сказать: «Выхожу один я на дорогу. / Сквозь туман кремнистый путь блестит. / Ночь тиха. Пустыня внемлет Богу. / И звезда с звездою говорит», — то не простятся ли ему злобные слова, насмешки, выпады и даже подлости в адрес светских знакомых?

Что касается Пушкина, то он, по оценке Соловьева, оказался ниже не только своей художественной гениальности, но даже уровня общечеловеческой морали:

«Можно и должно было требовать и ожидать от Пушкина того, что по праву ожидается и требуется нами от всякого разумного человека во имя человеческого достоинства, — можно и должно было ждать и требовать от него, чтобы, оставаясь при своем самолюбии и даже давая ему при случае то или другое выражение, он не придавал ему существенного значения, не принимал его как мотив важных решений и поступков... К этому, по меньшей мере, обязывал Пушкина его гений, его служение величавой красоте... Этой, наименьшей, обязанности Пушкин не исполнил»¹.

Соответственно, возникает вопрос: неужели сам художественный дар, в той мере, в какой поэты воплотили его трудом своей жизни, не достоин нравственного признания?

ПАТОГРАФИЯ ГЕНИЕВ

Стоит обратиться к другой работе Вл. Соловьева, «Смысл любви». Там речь идет не о художественном таланте, но о таланте любви и о том, как соотносится он с обычным пониманием нравственных целей жизни. По Соловьеву, между любовью и ее практической целесообразностью: браком, семьей, воспитанием детей — нет никакой прямой зависимости, ско-

¹ Соловьев В. С. Судьба Пушкина. Цит. изд. С. 285.

рее даже обратная. В своих высших проявлениях любовь самодостаточна и не служит целям воспроизводства рода, напротив, встречает непреодолимые, трагические преграды на пути к счастливому семейному устроению. Как показывают величайшие примеры в истории и литературе: Данте — Беатриче, Петрарка — Лаура, Тристан — Изольда, Ромео — Джульетта, любовь — это не умножение потомства, а утверждение самоценной индивидуальности любящих и перемещение центра бытия в любимого. Соловьев не отрицает нравственного значения семьи, родительства, воспитания, но подчеркивает инаковость любви, как высшего дара, по отношению ко всем плодам ее обмирщения, т. е. телесного и общественного воплощения.

Нельзя ли распространить это соловьевское понимание смысла любви и на область творчества? Между художественным даром и моральными обязательствами его обладателя нет никакой прямой зависимости. Об этом еще решительнее, чем А. Пушкин, высказывалась М. Цветаева:

«Художественное творчество в иных случаях некая атрофия совести, больше скажу: необходимая атрофия совести, тот нравственный изъян, без которого ему, искусству, не быть. Чтобы быть хорошим (не вводить в соблазн малых сих), искусству пришлось бы отказаться от доброй половины всего себя»¹.

Не только искусство, но и сам художник — по ту сторону нравственности. Множество примеров можно найти в книге «Безумные грани таланта. Энциклопедия патографий»².

¹ *Цветаева М.* Искусство при свете совести. Собр. соч. В 7 тт. М.: Эллис Лак, 1994. Т. 5. С. 353.

² *Безумные грани таланта. Энциклопедия патографий.* Автор-составитель Шувалов А. В. М., 2004. 1214 стр. Дальнейшие ссылки на это издание приводятся в тексте.

Именной состав этой энциклопедии почти совпадает со словарем любого энциклопедического словаря. Причем все патологии относятся как к психическим, так и нравственным патологиям исторических личностей и подтверждаются цитатами из документов и свидетельствами современников. Открываю наудачу. Г. В. Ф. Гегель: «Современников поражало... одновременное существование колоссальных интеллектуальных способностей с крайней мелочностью, подозрительностью, нетерпимостью к инакомыслию, рабским преклонением перед любым человеком, облеченным хоть какой-нибудь властью» (С. 271). М. В. Ломоносов: «...умер от болезни, развившейся вследствие неумеренного употребления горячих напитков» (623). Моцарт: «...мог позволить себе делать обидные и не всегда справедливые замечания, остроты его часто бывали скучны и непристойны, слова — грубы. Во всем его облике иногда проглядывало что-то злобное, демоническое...» (719–720). Дж. Тернер: «Великий живописец по своей психической конституции страдал врожденным идиотизмом. ...Ко многим грязным порокам у него прибавилось еще и пьянство...» (972). Марсель Пруст: «Если Марселю не удавалось добиться оргазма, он требовал, чтобы ему принесли две клетки с крысами, не кормленными несколько дней... Крысы ожесточенно набрасывались друг на друга. Зрелище битвы помогало Прусту добиться желанного оргазма...» (836–837). Артю Рембо: «На стенах и скамейках города Рембо писал мелом: „Смерть Богу!“ Когда он случайно встречал священников, с его губ неудержимо срывались злобные оскорбления. Рембо доходил до того, что бросал в них вшей, которых специально для этого разводил в своей шевелюре» (859).

Даже писатели, служившие добродетели своим творчеством, не всегда являли ее образец в своей жизни. Так, Ганс Христиан Андерсен был чрезвычайно скуп и тщеславен и, вопреки своей профессии сказочника, терпеть не мог детей

и избегал их общества. Однако охотно общался с проститутками и часто посещал публичные дома — просто, чтобы поговорить, потому что свои любовные порывы удовлетворял рукоблудием, отчего и остался девственником (61–66).

Почти все люди, что-либо свершившие на благо и во славу человечества, были не просто грешны, как все мы, грешные, но грешны с каким-то особым присвистом, приплясом, при-топом. Порывистые, неистовые, познававшие на себе и высоты, и бездны человеческой природы, жившие на пределе сил и во всю широту своей необузданной творчески-разрушительной натуры. По меркам церковного благочестия им, скорее всего, предназначено место в аду. Ну кто из русских писателей, например, «по степени нравственного усовершенствования» (Вл. Соловьев) мог бы попасть в рай? Пушкин, дуэлянт, оболститель, обесчестивший столько семей? Тургенев, состоявший в любовном треугольнике с П. Виардо и ее мужем? Тютчев, своей связью с Денисьевой сведший ее в могилу и опозоривший своих близких? Азартнейший игрок Достоевский? Блок с его цыганщиной и разгулом? Самоубийцы Есенин, Маяковский и Цветаева? Пожалуй, никто. Может быть, Лев Толстой? Уж по «степени нравственного усовершенствования» с ним никто не сравнится. Но зато на него единственного церковь и наложила анафему.

МОРАЛЬ «СМИРНОВСТВА»

Поставим рядом с этими дерзкими талантами, чрезмерными и в пороках, и в самоотречении, людей благонравных, но ничего не совершающих, не лезущих из кожи вон, чтобы проложить новые пути. Живут благочинно, размеренным трудом приумножают благосостояние семьи, никакие страсти их не обуевают, нечего им в себе подавлять, они все смиренные,

Смирновы (одна из самых распространенных в России фамилий, на втором месте после Ивановых). Подвигов не совершали, зато особо и не нагрешили — ну кроме малых, общечеловеческих, прощительных грехов (чревоугодие, леность и т. д.). Значит, им открыт путь к спасению? Пушкин осужден на вечную геену, а Смирнов прославлен... Кроткое, тихое, мирное, мерное житие — таков ли удел званых и избранных? Не дерзай, не высовывайся, живи тише воды ниже травы — и спасешься?!

О такой этике «смирновства», угашающей творческий дух, писал Н. Бердяев:

«Упадочное смирение создает систему жизни, в которой жизнь обыденная, обывательская, мещански-бытовая почитается более смиренной, более христианской, более нравственной, чем достижение более высокой духовной жизни, любви, созерцания, познания, творчества, всегда подозреваемых в недостатке смирения и гордости. Торговать в лавке, жить самой эгоистической семейной жизнью, служить чиновником полиции или акцизного ведомства — смиренно, не заносчиво, не дерзновенно. А вот стремиться к христианскому братству людей, к осуществлению правды Христовой в жизни или быть философом и поэтом, христианским философом и христианским поэтом — не смиренно, гордо, заносчиво и дерзновенно. <...> Человек призван быть творцом, соучастником в Божьем деле миротворения и мироустройства, а не только спасаться. И человек может иногда во имя творчества, к которому он призван Богом, во имя осуществления дела Божьего в мире, забывать о себе и своей душе. <...> Невозможно делать научные открытия, философски созерцать тайны бытия, творить художественные произведения, создавать общественные реформы лишь в состоянии смирения»¹.

¹ Бердяев Н. А. Спасение и творчество (два понимания христианства). «Путь», 1926, № 2. С. 26–46. <http://www.vehi.net/berdyayev/spasenie.html>

Такой божий «мир-смир», а точнее, псевдоцерковную версию божьего мира трудно принять: не только потому, что она отвергает человека-творца, но и потому, что она принижает Бога-Творца. Сам Бог, по образу которого создан человек, в Библии вовсе не смиренный. Он творит чудеса, он поселил нас в прекрасном и яростном мире, полном свободы и случайностей, где порядок рождается из хаоса, где бушуют страсти и преизобилуют любовь и желание. Бог сам страстен, яростен, любвеобилен, ревнив, нетерпелив и созидателен. «Доколе, Господи, будешь гневаться непрестанно, будет пылать ревность Твоя, как огонь?» (Псалтирь 78:5). «...Бог ревнитель; чтобы не воспламенился гнев Господа, Бога твоего, на тебя, и не истребил Он тебя с лица земли» (Второзаконие 6:13–15). «...Возревновал Я о Иерусалиме и о Сионе ревностью великою» (Захария 1:14). Бог заповедал всякой твари, и человеку прежде всего, плодиться и размножаться, населять землю своим потомством. Если бы не горячность, всесметающая буря чувств, мог ли бы Он быть водителем человечества? Если бы Он был кротким и тихим, откуда взялась бы вселенная с ее миллиардами солнц? Псевдорелигиозная этика взяла за мерило пресное, а не острое, теплое, а не горячее, вялое, а не цветущее, энтропию, а не энергию. Сам темперамент, лежащий в основе таких якобы «религиозных» представлений о человеке, — водянистый, флегматичный, слизистый (флегма — «слизь»). Послушание, непорывание, безгрешность... Почему отсутствие (греха, порока) ставится выше, чем наполненность (пусть даже и переполненность) чувствами, постижениями, деяниями, свершениями, размножением и плодовитостью, не только телесной, но и духовной?

Если бы на исповедь к священнику явился сам Вакуум, Господин Никто, пожалуй, он был бы легко допущен к причастию. Не грешил, не гневался, не вождедел, не завидовал, не ревновал, не делал, не говорил и не помышлял дурного... Не, не, не...

Почти святой, проходи, причащайся. Так путь в храм прокладывается духу небытия. А если бы на исповедь явились само Бытие и его Создатель? Гневался? — да, на народ Израилев и на врагов его «изливаю ярость гнева Своего». Ревновал? — да, к изменяющим мне с другими богами. Мстил? — да, «мне отмщение и аз воздам». Мощью своей гордился, восхвалял себя? — да, «славы Моей не дам иному» (Исайя, 48:11). Не допущен был бы к чаше Господь, потому что не только «впадает в грехи», но и «упорствует» в них. И тогда непонятно, почему церковь, говорящая именем Бога, охотнее благословила бы дух небытия, чем дух бытия, творческой страсти и изобилия.

В Евангелии есть притча о талантах: Господь каждому дает определенные дары и требует умножить их и вернуть сторицей. Это главное дело человеческой жизни не вмещается ни в какой обряд и не подлежит учету ни в каком приходе. Ни одна церковь не спрашивает у своих прихожан, насколько они умножают таланты, данные им Богом, насколько хорошо писатель пишет, врач лечит, певец поет, философ мыслит. Это остается вне церкви, в прямом предстоянии человека, малого творца — большому Творцу. В церкви человек подлежит оправданию за то, чего он *не* делал: не убивал, не прелюбодействовал, не крал... А то, что он сделал: создал, написал, открыл, изобрел, — об этом в церкви не спрашивают. Дескать, это не худсовет и не патентное бюро. Но именно за это мы напрямую отвечаем перед Богом, и в этом смысле притча о талантах может считаться ключом к пониманию религиозного смысла творчества.

Вопрос: где, в какой этике и теологии, за основную добродетель берется энергия, с которой человек сотрудничает с Творцом, сотворит ему? Где в церковных уставах место волнению, дерзанию, ревнованию, заповедям творчества, которые сближали бы человека с библейским Творцом? Что оправдывает человека перед Господом — безгрешность или безграничность? Безмятежность — или порыв? Благодравие — или дерзание?

ОПАСНОЕ СОВМЕЩЕНИЕ ГЕНИЯ И ПРАВЕДНИКА

Праведные, нравственно безупречные редко бывают одарены художественно, а художественные гении, как правило, либо сознательно попирают моральные законы и обязательства, либо не слишком заботятся об их соблюдении. Не то чтобы гений и добродетель были вовсе несовместимы: такое сочетание изредка случается, как свидетельствует отчасти пример того же Вл. Соловьева. Но лишь отчасти, поскольку и о нем известно: «Своими непристойными анекдотами он часто смущал собеседников.....Не мог в последние годы обходиться без вина... Был галлюцинантом закоренелым... мертвые приходили к нему запросто» («Энциклопедия патографий». С. 941–942) Скорее стоит говорить о *невместимости* разных достоинств в оболочку одного смертного существа.

На вопрос, почему человеку не только трудно, но и опасно быть одновременно гением и праведником, сам Соловьев ответил своей «Краткой повестью об Антихристе» (из диалога «Три разговора»). «Он был еще юн, но благодаря своей высокой гениальности к тридцати трем годам прославился как великий мыслитель, писатель и общественный деятель». Вл. Соловьев отмечает в этом «сверхчеловеке», которому суждено было стать Антихристом, «помимо исключительной гениальности, красоты и благородства высочайшие проявления воздержания, бескорыстия и деятельной благотворительности»¹. Индивиду, вместившему в себя столько даров, трудно удержаться в рамках человеческого, он порывается стать всемирным учителем, спасителем, благодетелем, со всеми вытекающими отсюда опасностями как для человечества, так и для собственной души. Ведь и образ Антихриста, сочетавшего в себе религиозные, интеллектуальные и нравственные та-

¹ Соловьев В. С. Собр. соч. В 2 тт. 2-е изд. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 740.

ланты в высшей степени их развития и гармонии, имеет у Соловьева автобиографическую основу. И два других русских гения, вобравшие дар праведности или сильно его возжелавшие: Гоголь и Лев Толстой, — тоже выглядят не вполне убедительно именно как учителя человечества, моральные образцы, пророки и реформаторы.

Может быть, *невместимость* даров в одну личность скорее предусмотрена Создателем, чем противоречит его воле? Обвинять Лермонтова в злобных выходках и эгоизме как несовместимых с его великим талантом, — примерно то же, что порицать святого за отсутствие поэтического дара. Человек мал, потому что только Бог велик. Обличать Пушкина с позиций высокой и даже обиденной нравственности — не трудно: он сам себя обличил, отделив в себе поэта от человека, жреца от профана. «Пока не требует поэта / К священной жертве Аполлон, / В заботах суетного света / Он малодушно погружен; / Молчит его святая лира; / Душа вкушает хладный сон, / И меж детей ничтожных мира, / Быть может, всех ничтожней он». Поэт вне поэзии не просто ничтожен, но ничтожнее всех ничтожных. Ничтожество великого человека во многом, что прямо не относится к его призванию, — это скорее правило, чем исключение. Такое несовершенство, односторонность соответствуют положению человека в здешнем мире и удерживают его от человекобожеских притязаний стать «всем для всех». Не в этом ли и состоит истинное смирение — признать свою обреченность на несовершенство, отказаться от претензий на всесторонность?

ПО ТУ СТОРОНУ МОРАЛИ

«Смысл дара», выражаясь по-соловьевски, в том, чтобы осуществить творческое предназначение человека, заложное в него Творцом **до** грехопадения, и **до** разделения добра и зла,

до возникновения самих вопросов нравственности. Человек творческий, сверхчувствительный к плодам первого райского дерева — дерева жизни, с которого повелел вкушать Господь (Быт. 2:16–17), не слишком способен различать вкус плодов со второго, запретного дерева — познания добра и зла. «Он кажется часто как будто индифферентным к добру и злу, — или надо мерить его особой меркой», — замечает З. Фрейд в своей работе о Леонардо да Винчи¹. Человек нравственный работает во имя добра и в противлении злу, а человек творческий нечувствителен к самому этому разделению, поскольку его дар укоренен в мире до грехопадения: он дает имена всем тварям и срывает плоды с древа жизни. Зачастую он равнодушен к нравственным вопросам, если они не касаются напрямую его творчества и воображения. Как влюбленный призван своей любовью возвысить индивидуальность любимой до абсолютного смысла, так поэт призван своим творчеством возвысить человека в себе до образа Творца. В силу своей чрезмерности и чрезмирности дар донравствен, т. е. предшествует разделению на добро и зло. Он принадлежит даже не Эдему, а дням творения до самого Эдема. Созидательный дух, который носился над бездной, когда земля была еще безвидна и пуста, чтобы сотворить в ней все стихии и все живое, — вот прообраз дара.

Опыт русской литературы убеждает, что творцами ее в основном были не вполне праведные люди. А когда они хотели стать праведными, вдохновение их покидало и уступало место морализаторству и проповедничеству. Еще более решительно вдохновение покидало тех, кто добровольно или поневоле становился на службу злу (Маяковский, Шолохов, Фадеев и многие другие, подчинившие свое перо идеологическому заказу). Разумеется, по высшему нравственному счету нельзя даже

¹ Фрейд З. Леонардо да Винчи: Воспоминание детства. http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/Freid/leon_vin.php

и сравнивать склонность к морализаторству и откровенное попрание морали. Но с точки зрения эстетической они нередко уравниваются. Всё, что прямо служит как *нравственным*, так и *безнравственным* целям, чаще всего оказывается творчески бесплодным. Вообще благочестивое намерение и божественное вдохновение трудно сочетаемы. Божественное вдохновение — плод с древа Жизни; а благонравие, как и злонаравие, возникли уже после грехопадения.

Итак, даже если допустить, что гений несовместим со злодейством, остается более трудный вопрос: совместим ли гений с добродетелью? Ответ может принести много разочарований любителям ходячей морали. Нельзя закрывать глаза на то, что изначально Сальери, даже по пушкинской версии, ближе понятию добродетели, чем Моцарт. Упорство, терпение, труд, чувство ответственности, верность своему искусству, самоотречение... Вспомним также фильм «Амадей» М. Формана: высоко-нравственный Сальери и глуповатый, неряшливый Моцарт. По сути, в Моцарте нет ничего высокого и достойного, кроме его дара. В Сальери есть все остальное. Но, по версии Пушкина, один музыкальный дар Моцарта перевешивает все нравственные достоинства Сальери. Злодейство Сальери — следствие отчаявшейся добродетели, осознавшей ужас своего ничтожества перед божественным даром.

ЧРЕЗМЕРНОСТЬ

И все-таки, почему жизни великих творцов так мало напоминают жития святых? Во-первых, дар требует стольких душевных затрат, что личность может опустошаться во всем остальном, что к нему не относится. Возрастая в одном, личность мельчает в другом. Талант — совсем не такое же природное качество, как цвет волос или глаз: родиться гением — не

то же самое, что родиться брюнетом или блондином. Чем выше дар, тем дороже за него приходится платить, в пределе — всей жизнью. Дар сопряжен с волей к его реализации, с трудом и борьбой, а значит, он не случайно связан с областью греха, который тоже определяется свойствами человеческой воли, т. е. не чисто природен.

Есть еще одна причина нравственного падения одаренных личностей: у них больше не только способностей, но и потребностей. И соблюсти те «общенравственные» нормы, с которыми нетворческие люди легче справляются по скромности своих запросов, творческим людям гораздо труднее. Это признает и Вл. Соловьев:

«Сильная чувственность есть материал гения. ...Высокая степень духовного творчества (по закону здешней, земной жизни) предполагает сильное развитие чувственных страстей. Высшее проявление гения требует не всегдашнего бесстрастия, а окончательного преодоления могучей страстности, торжества над нею в решительные моменты»¹.

«Требует». Да откуда же взять, даже и гению, сил на то, чтобы творить, воодушевляясь своими страстями, да еще эти страсти и пересиливать, и подавлять? Воспламеняться — и одновременно гасить огонь в себе?

Посмотрим вокруг: сколько людей мертвых и полумертвых!.. В ком жизнь теплится лишь «от» и «до», от утреннего будильника до вечернего футбольного матча. Что этим людям Цветаева, сгоравшая от роковых страстей, или Пушкин, «обрюхативший» чуть ли не половину своей крепостной деревни, а заодно и оплодотворивший всю русскую литературу? И неужели можно думать, что одним Бог пошлет спасение за то, что они мирно проспали подаренную им жизнь, а других

¹ Соловьев В. С. Судьба Пушкина. Цит. изд. С. 276.

накажет за то, что они «чересчур» любили, страдали, грешили, щедро делясь своим даром? Любить не по закону — грех. А вообще не любить, просадить свою жизнь между банкой пива и телевизионным ящиком — не грех?

Может ли чрезмерность быть недостатком? Пушкин, Лермонтов, Блок, Пастернак, Цветаева... — сплошная чрезмерность: стихов, страстей, союзов, разрывов, влюбленностей. Для людей, живущих вспышками своего дара, в мире всего недостаточно: всё бледно, вяло, замедленно. Их чрезмерность (столь редкая) — попытка восполнить недостаточность других (столь заурядную).

Подобно тому как творческая избыточность может переходить в житейскую опустошенность и ничтожество, так и, наоборот, избыточность греховная может переходить в подвиг и красоту святости — как в жизни Марии Египетской и Франциска Ассизского (в юности — «царя пирушек»). Одним, чтобы высоко взлететь, нужно сначала низко упасть. Иные же просто спят, удобно разлегшись на плоскости, не падая и не взлетая.

ДЕМОНИЗМ ГЕНИЯ. ТВОРЕЦ И ТВАРЬ

Есть и более глубокое объяснение того, почему имморализм в таком ходу среди гениев, почему им труднее, чем простым смертным, удержаться в рамках должного и приличного. Гений — это полновластный хозяин в том мире, который отведен ему для творчества. Он распоряжается судьбами своих персонажей, он создает особое время и пространство и наполняет его красками и звуками, он вторгается в тайны мироздания, он устанавливает законы для своих подданных и распоряжается их жизнью и смертью. Гений может всё в пределах той сферы (художественной, философской, научной,

технической), куда поставлен созидать, быть образом и подобием самого Создателя.

Но кроме этого малого мира, ему вверенного, есть другой, большой мир, где он выступает как человек среди себе подобных, где на него возложены те же заповеди послушания, смирения, воздержания, братства, взаимопомощи, любви к ближнему. Те качества, которые нужны ему как творцу малого мира, теперь должны уступить место тем качествам, которые нужны ему для бытия тварью, для послушания законам Творца в большом мире. Художник «проскакивает» эту границу, не считаясь с ней, не замечая ее. Он продолжает обращаться с другими людьми, как будто они его персонажи, манипулирует ими, подавляет их волю. Он капризен, своеволен, самовластен, как подобает творцу — сочинителю, но не гражданину, семьянину, прихожанину. Вместо того чтобы быть послушным творением Бога и добрым братом другим творениям, он продолжает вести себя как всемогущий правитель, отец миров, пастырь малых сих, и узурпирует власть Творца. Малый творец бунтует против большого, т. е. в утверждении своей свободы идет дальше отведенного ему творческого надела. В судьбе гения снова и снова повторяется миф о Люцифере, о светоносном предводителе духов, избраннике Господнем, который восстал против Творца, поскольку был наделен наибольшим могуществом.

Отсюда демонизм гения. Его разрушительному вторжению в чужую жизнь сопутствуют два рода пороков. Это грех величественности, гордыни, своеволия, своеправия, самопревознесения, насилия над чужой волей — и грех ничтожества, пошлости, опустошенности, разврата, самоодурманивания и забывтья. Эти грехи взаимосвязаны: тот, кто стремится стать всем, легко становится ничем. Но есть различия. Скажем, Байрону свойствен был грех гордыни и самовозвеличения, а Эдгару По — грех саморазрушения, пьянства и забывтья. Перенапряжение сил в творчестве — и, как следствие, их упадок в повседневной жизни.

«Пока не требует поэта...» У Пушкина чередовались эти разрушительные вторжения в жизнь других людей — и периоды хандры, опустошения.

Нужно ввести в этику разграничение: *творцу* — *творцово*, *твари* — *тварево*. Поэту, художнику, изобретателю позволено, как *творцу*, все, что потребно для творчества. Творец питается плодами с дерева жизни, он образ Творца в Его могуществе. Здесь главные заповеди — утвердительные: твори, плоди и размножайся, наполняй землю, люби, веселись, радуйся. Но в качестве *твари*, т. е. творения Божия, тот же человек подлежит правилам нравственности, как существо падшее, сорвавшее плод с другого дерева, познания добра и зла. И потому заповеди здесь запретительные: не убий, не прелюбодействуй, не кради, не лги, не домогайся...

В гении двойственность человеческого удела предстает трагически заостренной: он и «право имеющий» среди тварей, и «тварь дрожащая» перед Творцом.

ДВОЙНАЯ НЕСПРАВЕДЛИВОСТЬ

Есть два встречных вопроса, два края мироустройства, которые не вмещаются в этику «оправдания добра» и требуют иной, парадоксальной этики, оправдывающей «не-добро». Один из них — это вопрос *теодицеи*, оправдания Бога перед лицом человеческих страданий. Почему невинные мучаются, а порочные благоденствуют, почему на добро отвечают злом? Этот вопрос «Книги Иова» переосмысливается у Достоевского в «Братьях Карамазовых». Иван бунтует против неправды, которая не только на земле, но и «выше»: «Пока еще время, спешу оградить себя, а потому от высшей гармонии совершенно отказываюсь. Не стоит она слезинки хотя бы одного только того замученного ребенка. Лучше уж я останусь при неотомщенном страдании

моем и неуголенном негодовании моем, хотя бы я был и не прав...» Итак, вопрос: можно ли оправдать Бога перед лицом незаслуженно страдающих, например, детей?

Но есть и еще один вопрос — *антроподицеи*, оправдания человека перед лицом Бога. Почему самые щедро одаренные от Бога оказываются наименее послушными ему, наименее достойными своего дара? «Все говорят: нет правды на земле. Но правды нет и выше», — так, вполне «по-карамазовски», поднимает свой бунт против Бога пушкинский Сальери. Великий дар беспечного Моцарта может восприниматься как такая же несправедливость, как и страдания мальчика, разорванного генеральскими собаками.

Отсюда в русской литературе два бунта против Всевышней несправедливости: Сальери и Ивана Карамазова. Если Иван возвращает Богу билет на вход в небесное царство из-за детских страданий, то еще раньше Сальери возвращает свой билет Господу, подсыпая яд Моцарту. « — О небо! / Где ж правота, когда священный дар, / Когда бессмертный гений — не в награду / Любви горящей, самоотверженья, / Трудов, усердия, молений послан — / А озаряет голову безумца, / Гуляки праздного? О Моцарт, Моцарт!.. / Ты, Моцарт, недостоин сам себя».

Как быть с этой *двойной* несправедливостью: с *не-заслугами самых малых*, не заслуживших своих *страданий*, — и *самых великих*, не заслуживших своего *дара*? Почему Бог посылает муки безгрешным и наделяет величием грешников? За что слезинка ни в чем не повинному ребенку? И за что искорка Божия гуляке праздному? Таков этот двойной вопрос об *искорке* и *слезинке*.

Ответ на оба вопроса содержится в словах Евангелия, которые Достоевский взял эпиграфом к «Братьям Карамазовым»: «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Иоанн, 12:24). Человеческое страдание —

как семя, которое, падая и умирая в земле, приносит невидимый плод в иных мирах. И человеческий дар — тоже семя, принесенное из иных миров, чтобы оно могло возрасти на этой земле. Именно так раскрывается смысл «семени» в «Беседах и поучениях старца Зосимы»:

«Многое на земле от нас скрыто, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим, да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных. Вот почему и говорят философы, что сущности вещей нельзя постичь на земле. Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле и взрастил сад свой, и возшло всё, что могло взойти, но возвращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным мирам иным...»

Слезинка ребенка — это семя, падшее в нашу землю и восходящее в иных мирах; а искорка дара — это семя, посеянное в иных мирах и восходящее на земле. Нам не дано знать, что произрастет из этой безвинной слезинки; и не дано знать, откуда берется дар в недостойном его человеке. Но именно это незнание есть способ нашего познания инаковости иных миров, их таинственности. И во всех наших горьких удивлениях перед незаслуженностью как человеческих страданий, так и дарований проступает ощущение «живой связи нашей с миром иным», где и корни, и всходы здешних мыслей и дел.

ТЕСНЫЙ ПУТЬ МЕЖДУ МОРАЛИЗМОМ И ЭСТЕТИЗМОМ

Трудно пройти тесным путем между морализмом и эстетизмом. Первый выражен Вл. Соловьевым и осуждает гения за безнравственность. Второй выражен М. Цветаевой и оправ-

дывает безнравственность гения. «Все наше отношение к искусству — исключение в пользу гения. Само искусство тот гений, в пользу которого мы исключаемся (выключаемся) из нравственного закона»¹. Первая, соловьевская позиция — «вопреки»: если гений действует безнравственно, то вопреки своему гению, который обязывает его к высшей нравственности. Вторая, цветаевская, — «благодаризм»: если гений действует безнравственно, то благодаря своему гению, который обязывает его к бунту против нравственности.

Я полагаю, что возможна третья позиция. Не стоит сурово осуждать безнравственного гения и вместе с тем нельзя оправдывать его безнравственность. Нужно быть благодарным ему за то, что он создал как гений, и сострадать ему в том, в чем он не выполнил своего человеческого предназначения. По какому праву мы будем судить тех, кому многим обязаны — поэзией, философией, музыкой, открытиями и изобретениями? Об этом есть притча в Евангелии — о самаритянке, которая напоила жаждущего Иисуса: хотя она не была добродетельна и имела многих мужей, он обещает ей воду вечной жизни («Я дал бы тебе живой воды»). Гении — это те, кто кормит и поит нас, жаждущих, и поэтому их беспутства должны вызывать у нас не гнев и тем более не злорадство («он так же мелок, как мы, он хуже нас!»), но скорбь, подобно беспутству собственного отца или матери. В нашем отношении к гениям остро обнажается та истина, что каждый в ответе за каждого, потому что все мы пользуемся трудами друг друга, а трудами гениев особенно. Мы в ответе за человека, духовными дарами которого возрастаем, поэтому его нравственные падения — они и наши, мы соразделяем его участь в той же степени, что и пользуемся его прозрениями.

¹ *Цветаева М. И.* Искусство при свете совести. Цит. изд. http://www.tsvetayeva.com/prose/pr_iskustwo_pri_sovesti.php

Есть особое, религиозное чувство *просветляющей скорби*, которое восходит над эстетизмом, оправдывающим безнравственность гения, и морализмом, осуждающим его за безнравственность. Можно это назвать катарсисом, хотя понятие условно. Катарсис, как его определил Аристотель, — внутриэстетическое переживание, очищение под воздействием трагедии; тогда как чувство, которое мы испытываем, созерцая эстетически высокое в морально низком, не есть ни эстетическое, ни моральное. *Метакатарсис* возникает из двух рядов переживаний, относящихся к жизни гения и к его творчеству. Это своего рода *софийное* чувство, относящееся к сфере целостной мудрости: тяжело грешному человеку возвыситься до творца, но не менее тяжело и творцу не опуститься до худшего из грешников!

ГЕНИЙ И ЕГО БИОГРАФИЯ. МЕТАКАТАРСИС

Есть разные типы отношения к гению и его биографии. Можно воспринимать только его творческий результат и не интересоваться его частной жизнью. Или, наоборот, интересоваться его частной жизнью при безразличии к творческим достижениям. Есть такие почитатели Пушкина, которые так и не удосужились стать его читателями, сохраняют только смутные школьные воспоминания о его стихах, зато любят рыться в пикантных подробностях его биографии. Для современников жизнь гения может заслонять его творчество, например, И. Бунин признавался, что не может читать стихи А. Блока из-за его распутства. Мне представляется, что творчество гения и его жизнь образуют то целое, которое обладает высшим, сверхэстетическим и сверхжитейским интересом, именно благодаря разности, несоизмеримости своих составляющих. «Когда бы вы знали, из какого сора растут стихи...» В том-то

и дело, что сор тоже требует понимания, как и стихи, и вместе эти два понимания позволяют нам переживать целое, именуемое не просто «биографией» и не просто «собранием сочинений», а *творческой судьбой*, силой прорастания стихов из сора. «Свет из тьмы. Над черной глыбой / Вознестися не могли бы / Лики роз твоих, / Если б в сумрачное лоно / Не впивался погруженный / Темный корень их» (Вл. Соловьев).

Метакатарсис, сверхочищение, возникает у нас из двух противоположных переживаний: благодарности гению за то, чем он оделяет нас, и сострадания к тому, чем он сам себя обделил. Воспринимая создания гения, созерцая творца в твари, мы испытываем изумление, вдохновение, восхищение. Читая биографию гения, созерцая тварь в творце, мы испытываем сострадание, скорбь, жалость, умиление, — но порой и восхищение тоже. И так два эти ряда чувств постепенно смыкаются в нас, возвышая над односторонностью творческого и обыденного. Искусство порождает катарсис, но и жизнь художника в контрасте с его искусством способна вызвать в нас не менее мощный катарсис сочетанием высот и падений, прозрений и ослеплений.

Вообще между биографией писателя (художника, философа) и его творчеством есть некоторое промежуточное звено, которое можно назвать *внутренней формой личности*, по аналогии с «внутренней формой слова», понятие о которой разработали В. фон Гумбольдт и А. Потебня. Например, внешняя форма слова «окно», его буквенный и звуковой состав, никак не связаны с его значением «отверстие в стене здания для света и воздуха». Но у этого слова есть еще и внутренняя форма, а именно «око», от которого слово «окно» приобрело первоначальное образное значение. Вот так и между биографией и творчеством писателя, т. е. между внешней формой и содержательной доминантой его бытия, нет прямой связи. Между тем, что он ел и с какими женщинами жил, с одной стороны,

и его текстами, стилем, с другой, очевидная связь не прослеживается. Так же, как значение «окно» на другом языке выражается иначе, так и «Войну и мир» мог бы написать человек, женившийся не на Софье Андреевне Берс, а на Анне Григорьевне Сниткиной, и любивший не верховую езду, а игру в рулетку. Но если вникнуть во *внутреннюю форму личности*, то окажется, что связь между творческим и жизненным у Толстого и Достоевского вполне закономерна и поменять их биографиями никак бы не удалось¹.

Отсюда такое страстное желание знать как можно больше о жизни гениев, о том, что остается за пределами собственно их творчества. Юрий Айхенвальд писал во вступлении к своей книге «Силуэты русских писателей»: «Пушкин — это не Александр Сергеевич... писатель — дух, его бытие идеально и неосяземо...»² Это и так, и не так. Пушкина нельзя отождествлять с Александром Сергеевичем, но и последнего нельзя вычестить из первого, и самое поразительное — это тайна их слияния, та *внутренняя форма личности*, которая соединяет творчество Пушкина и биографию Александра Сергеевича. Поэтому нам важно знать, что Александр Сергеевич ел, с кем дружил, кого ненавидел, как бездельничал, о чем сплетничал, от чего тосковал, чего боялся, на кого и за что обижался и т. д. Некоторым это нужно для компенсации: свести гения до себя, а тем самым и ощутить в себе задатки гения. Но есть и другого рода потребность: пережить мощное течение творческой жизни, глядя на обе ее стороны. Гений двулик, объемля собой и творческую, и тварную природу человека, которую и понимать следует в ее неслиянности и нераздельности.

¹ Подступ к этой глубокой теме есть в небольшой книге Г. О. Винокура «Биография и культура» (1927).

² Айхенвальд Ю. И. Силуэты русских писателей (1907–1910). М., 1994. http://dugward.ru/library/lit/aihenv_rus_lit.html

Бессилие добра в русской литературе

Что общего между сказкой о Василисе Прекрасной, «Шинелью» Гоголя, «Идиотом» Достоевского и «Мастером и Маргаритой» Булгакова? В русской литературе добро предстает слабым, бессильным. Чтобы одержать победу над злом, оно должно заручиться его же поддержкой. Но в этом случае оно перестает быть добром, а значит, все равно терпит поражение.

У этой общей схемы много вариаций. Начнем со сказки «Василиса Прекрасная» из сборника А. Афанасьева. Ее сюжет перекликается с «Золушкой» — как во французской версии (Ш. Перро), так и в немецкой (братья Гримм). Красивую, кроткую сироту злая мачеха и сводные сестры пытаются сжить со света, поручают ей самую трудную, порой невыполнимую работу. Она со всем справляется, оставаясь доброй, терпеливой и несчастной. Потом вмешивается некая волшебная сила и внезапно поворачивает ее судьбу — бедная красавица попадает во дворец и выходит замуж за царя/принца.

В чем же отличие русской сказки от французской? Золушке помогает добрая фея, ее крестная, а Василисе — людоедка Баба-яга: «ела людей, как цыплят», «забор вокруг избы из человеческих костей, на заборе торчат черепа людские с глазами; вместо дверей у ворот — ноги человечьи...» Василисе тоже

грозит смерть, но поскольку она безропотно выполняет все повеления Бабы-яги, та неохотно ее отпускает. И даже дает на дорогу зловещий подарок — череп с горящими глазами, ведь мачеха и послала падчерицу к Бабе-яге «за огоньком», чтобы осветить дом.

«Внесли череп в горницу; а глаза из черепа так и глядят на мачеху и ее дочерей, так и жгут! Те было прятаться, но куда ни бросятся — глаза всюду за ними так и следят; к утру совсем сожгло их в уголь; одной Василисы не тронуло».

Так сиротка избавилась от домашнего гнета. Одно, меньшее зло побеждено другим, всесильным. Недобрую мачеху через Василису истребляет злейшая Баба-яга.

Впоследствии Василиса своей красотой, усердием и ткацким искусством привлекает внимание царя — и он берет ее в жены. Впрочем, особым трудолюбием Василиса, в отличие от Золушки, похвастаться не могла — всю работу делала за нее завещанная матерью куколка, странный персонаж: то ли рабыня, то ли скотинка, то ли игрушка, то ли талисман, то ли орудие труда: «Куколка покушает... а наутро всякую работу справляет за Василису; та только отдыхает в холодочке да рвет цветочки, а у нее уж и гряды выполоты, и капуста полита, и вода nanoшена, и печь вытоплена... Хорошо было жить ей с куколкой». Такая вот техноутопия, оправдывающая и праздность, и нечестность — поскольку все труды куколки Василиса приписывает себе. И даже выйдя за царя, она «куколку по конец жизни своей всегда носила в кармане». Если вдуматься, мораль сказки весьма сомнительная: вознаграждаются лень, ложь и насилие.

Еще один вариант сказки, немецкий, по степени участия зла оказывается посредине между французским и русским. У братьев Гримм Золушке помогает не добрая фея, но и не страшная Баба-яга, а беленькая птичка и ее подружки, которые прилета-

ют на дерево, выросшее на могиле матери. Но главное различие — в действии волшебной силы. У Ш. Перро злые сестры, как ни измывались над Золушкой, но полностью прощены, когда та выходит замуж за принца. Ведь Золушка «не только хороша собой, но и добра». Более того, «она взяла сестёр к себе во дворец и в тот же день выдала их замуж за двух придворных вельмож». Счастливым концом для всех.

В немецкой сказке сестры жестоко наказаны. Те же самые добрые белые голубки, которые помогают Золушке справиться с тяжелой работой, выклеывают глаза сестрам, причем в самый торжественный момент бракосочетания: «Так-то и были они наказаны слепотой на всю жизнь за их злобу и лукавство». Немецкая сказка гораздо страшнее, чем французская, ее мораль — жестокое возмездие. Ну а в русской сказке нет не только прощения-милосердия, как во французской, но даже и мотива справедливости и воздаяния, как в немецкой. Сестры и мачеха Василисы, которые «завидовали ее красоте, мучили ее всевозможными работами», просто заживо сожжены. Кара превосходит вину.

Обратимся теперь к самому гуманному произведению русской литературы — повести Гоголя «Шинель». Отсюда мотив сострадания маленькому человеку перешел к Тургеневу, Достоевскому, Толстому, Чехову и стал как бы фирменным знаком отечественной классики. Бедный Акакий Акакиевич даже муху не способен обидеть, он воплощенная кротость, смирение, прилежание, а его обижают все, судьба наносит удар за ударом, и значительное лицо на мольбу о помощи отвечает таким приступом гнева и угрозами, что Акакий Акакиевич вскоре испускает дух. Автор всячески старается вызвать пронзительную жалость и любовь к своему герою. «„Оставьте меня, зачем вы меня обижаете?“ — и в этих проникающих словах звенели другие слова: „Я брат твой“». Исчезло и скрылось существо, никем не защищенное, никому не дорогое, ни для

кого не интересное...» Вот это, казалось бы, и есть нравоучительная цель повести: пробудить в читателе добрые чувства к малым мира сего.

И потому столь неожиданным оказывается фантастический поворот сюжета, когда Акакий Акакиевич появляется после своей кончины в образе жуткого привидения, явно сговорившись с нечистой силой, и наводит ужас на Северную столицу.

«Лицо чиновника было бледно, как снег, и глядело совершенным мертвецом. Но ужас значительного лица превзошел все границы, когда он увидел, что рот мертвеца покривился и, пахнувши на него страшно могилою...»

Вот оно, новое явление той же силы, что и смертоносный череп в волшебной сказке. Оказывается, что доброта не способна совершить ничего доброго в этом мире, и вся жалость, которую автор пытался пробудить к Акакию Акакиевичу, не может изменить его судьбу: ни согреть от мороза, ни защитить от грабителей, ни заступиться перед генералом. И только мертвец, пахнувший могилкой, способен наказать злого генерала и отнять у него шинель. Эпилог повести вступает в резкое противоречие с ее «гуманной» и «моральной» установкой, а по сути, и развенчивает ее, поскольку всей доброты и кротости Акакия Акакиевича хватило лишь на то, чтобы разжалобить одного впечатлительного молодого человека. Но перед тройной властью: суровой природы (мороз), дерзкого преступления (грабеж) и бездушного закона (генерал) — добро оказывается втройне бессильным. Лишь заключив сделку с дьяволом, маленький человек может покарать обидчика. «Я брат твой» не помогает, тогда как «отдавай же теперь свою [шинель]!» — срывает восхитительно. Этот злобно-мстительный мотив торжествует над гуманным, оттеняя его бессилие.

Еще одно великое свидетельство о бессилии добра — «Идиот» Достоевского. Задуман роман именно как повествование о «положительно прекрасном человеке», перед нами сам «князь Христос», как указано в набросках Достоевского. Мышкин безукоризненно добр, сострадателен, принимает всех людей, прощает им обиды и грехи, — но почему же прямым последствием этого всепрощения становится крушение человеческих судеб: преступление Рогожина, смерть Настасьи Филипповны, отчаяние и надлом Аглаи, окончательное помешательство самого Мышкина? Если бы на месте Мышкина оказался кто-то менее добрый и сострадательный, вряд ли итог мог бы оказаться более жестоким и безысходным. Так Христос он или Антихрист?

Мысль романа оказывается глубже и страшнее его замысла — это мысль о пагубности добра, не только потому, что само оно бессильно совершить что-либо благое в мире, но и потому, что своим бессилием развязывает силы зла, потакает разрушительным страстям. Гордость и мстительность Настасьи Филипповны, безудержная страсть Рогожина, самолюбие Гани Иволгина, ревнивость и высокомерие Аглаи — все это многократно усиливается мышкинским сострадательным участием. Христос, который пришел с вестью добра и прощения, но лишен мужественной воли и силы направлять людей к цели спасения, — это лжеподобие, мнимый двойник Христа, вдвойне опасный своей склонностью всех прощать и оправдывать.

Русская литература, даже проповедуя добро, не верит в его силу, в его способность переделать мир. Зло оказывается более могущественным, необоримым — и вынуждает добро либо к трагической капитуляции, побеждая его, либо к иронической капитуляции, заставляя заручиться своей поддержкой.

Такова роль зла и в «Мастере и Маргарите» М. Булгакова. В иудеохристианской теологии Бог всемогущ и всеблаг, но у Булгакова эти два атрибута противопоставлены друг другу.

Образ Всесильного Добра здесь распадается на бессильно-доброе Иешуа — и князя мира сего Воланда... *Бессильное добро* и *недобрая сила* — таковы два полюса романа, заданные из глубины времен, обреченные на противостояние и странный союз. Мастер сочиняет роман о своем герое Иешуа — и подвергается злобной общественной травле; а Маргарита, чтобы вызволить беззащитного мастера из психлечебницы и спасти его рукопись, обращается к помощи всемогущего Воланда. В сюжете самого известного русского романа XX в. Маргарита наделяется, по сути, той же ролью, что героиня волшебной сказки. Сначала она страдальца, как Василиса, а потом сама становится ведьмой ради спасения доброго, но слабого возлюбленного. Появляется здесь и череп (Берлиоза), который Воланд наполняет кровью — и приказывает выпить ее Маргарите («сладкий ток пробежал по ее жилам, в ушах начался звон»). Только после этой дьявольской инициации Маргарите удается вернуть себе мастера и его рукопись. Слышится здесь и отзвук «Шинели», поскольку кроткий Акакий Акакиевич, чтобы вернуть себе украденную шинель, тоже должен заключить союз с дьяволом.

Если добро хочет изменить мир к лучшему, оно само вынуждено обращаться ко злу, заискивать перед ним. А зло от избытка сил и презрительной щедрости бросает ему маленькую подачку, чтобы тем вернее явить свое превосходство.

Обратимость добродетелей и пороков

Г. К. Честертон писал: «Современный мир полон старых христианских добродетелей, сошедших с ума»¹. Терпимость, обращенная на ее врагов, разжигает огонь нетерпимости. Помогая слабым и бедным, легко стать жертвой их мщения за обиды прошлого. Уважение к ценностям других культур порой превращается в предательство своей собственной.

Но точно так же можно сказать почти о любом пороке: это добродетель, сошедшая с ума. Например, зависть — тяжкий порок, поскольку желает отнять у других то, чем они нас превосходят. Но у этой разрушительной зависти есть светлый двойник, «белая зависть»: не отнять у другого, а прибавить себе, и не за чужой счет, а благодаря собственным усилиям. В основе такой зависти лежит добродетель: стремление стать лучше, умнее, сильнее, пытаясь дотянуться до других.

В таком же смысле можно говорить и про «белую жадность». Черная жадность — это желание присвоить себе как можно больше, нажиться за счет других. Белая — это жадность

¹ Честертон Г. К. Ортодоксия (1909). Гл. «Самоубийство мысли». <http://www.chesterton.ru/orthodoxy/chapter03.html>

к новым людям, местам, впечатлениям, поездкам, книгам, знаниям, приключениям, к жизни как таковой. В этом смысле жаден и тот, кто стремится к сокровищам небесным, а одна из вершин христианской аскезы — «стяжание Святого Духа». Таков белый цвет стяжательства.

Лень — явный порок, но бывает и белая лень, которая побуждает нас воздерживаться от лишних хлопот, от суеты, недостойной высокого духа. Белая лень, или «благоленность», может проявляться в бесцельном созерцании, которое открывает красоту мира, и в «праздном» мышлении, которое отклоняется от практических интересов и восходит к беспредметно возвышенному и вечносущему. Возникает вопрос: по-черному или по-белому был ленив Илья Ильич Обломов? Лень, разумно выпестованная, может спасти от участия во множестве вредных и постыдных дел. Если бы Ленин и в самом деле был ленив, сколько блага его лень принесла бы стране и миру!

Страх, боязливость, трусость — несомненные пороки. Но есть и белая трусость, вызванная страхом Божиим, боязнью смерти, загробных кар и адских мук. Страшно попасть в руки Бога живого — и этот *белый* страх оберегает верующих от многих грехов.

Наверное, бывает и белый, праведный гнев, который обрушивается на самое отвратительное и низкое в человеческой природе. Например, Иисус, взявший бич, чтобы изгнать торговцев из храма, вряд ли пребывал в кротком состоянии духа.

У динамики духа есть разные формы. Возможен духовный *переворот*, «метанойя», когда скупец раздает все свое имущество или сладострастник уходит в монастырь. Или, напротив, постник и аскет вдруг пускается во все тяжкие, будто в его душе рухнула какая-то преграда. Но есть и менее эффектная

динамика *переносов*. Жадность, например, можно обратить на нечто более существенное, чем деньги и товары: жадно вникать в мир знаний или заносить в путевой дневник все детали увиденного. Человеку трудно дается добродетель, противоположная его натуре. Легче возвращать добродетель из зернышек своего же порока. И тогда можно переиначить афоризм Г. К. Честертона. Если пороки — добродетели, сошедшие с ума, то добродетели — это *пороки, взявшиеся за ум и работающие на общее благо*.

НАДЕЖДА

Похвала дому

Форма дома... обладает такой же внутренней необходимостью, как раковина моллюска, как пчелиный улей, как птичьи гнезда... Душа людей и душа их дома — одно и то же.

Шпенглер О. «Закат Европы»

В результате продолжительного карантина и самоизоляции в эпоху пандемии мы научились по-новому воспринимать ценности домашней жизни и уединения. В библейской Книге Притчей Соломоновых весь мир представлен как Дом, устроенный Премудростью Божией, как жилище самого Бога. «Господь имел меня началом пути Своего... Премудрость построила себе дом... приготовила у себя трапезу; послала слуг своих провозгласить с возвышенностей городских: „кто неразумен, обратись сюда!“» (Притч. 8: 22, 26; 9:1–5). Дом — место Премудрости, куда она созывает неразумных с открытых полей и площадей. Наш дом устроен по образу этого изначального жилища Премудрости, как сам человек сотворен «по образу и подобию» Бога. Дом — это мое второе «я», пространственный слепок личности.

Представление о святости домашней жизни уже возникало на моей памяти в позднесоветские десятилетия: дом и кухня воспринимались как единственно достойная альтернатива «общественности», то есть уличности и площадности. Если «оттепельные» годы были для интеллигенции временем пробного выхода на улицу, в народно-карнавальное и диссидент-

ское пространство стадионов и площадей, то в 1970-е гг. все уже расходятся по домам, вернее, сходятся в домах, и начинается домашний период российской культуры (продлившийся до середины 1980-х гг.). Все ценное, духовное сосредоточивалось в доме, в кругу хозяев и гостей.

Можно сказать, что вся философия делится на домашнюю, которая творится изнутри духа, в его уединении, и уличную, которая обращена к массам и живет «текущими» вопросами: заглядывает в чужие окна, призывает ломать засовы. У этой последней философии есть две основные разновидности: *площадная* (митинговая, «идеология») и *базарная* (утилитарная, «прагматизм»). Но только в доме взгляд обретает глубину, которую теряет взгляд путешественника: ведь перед ним проносятся тысячи вещей, являя только свою поверхность. Самое прекрасное — бродить по дому, уже зная наизусть все вещи и все-таки всматриваясь в них, находя нечто не замеченное раньше.

Можно даже вообразить *домовитян*, или *доместиканцев* (*domesticans*, от *лат.* *domesticus* — «домашний») — членов религиозно-культурного ордена, исповедующего святость дома. Орден доместиканцев распространен во многих странах мира, но опыт русских братьев считается особенно поучительным, поскольку им пришлось выстоять и сохранить свой очаг в эпоху бездомности, под властью «общевизма».

У домовитян преобладает конструктивный подход к домашним делам — это скорее активное домоводство, чем пассивное домоседство. Они стремятся превратить свои дома в мастерские, в музеи, в храмы, т. е. сосредоточить в них всю совокупность жизненных и творческих предназначений, которые обычно распределяются между узкофункциональными общественными зданиями. Там, на заводах и на полях, в театрах и школах, множество субъектов имеют один предикат: тысячи людей вытачивают детали, или танцуют, или препода-

дают. Здесь, в доме, единственный субъект имеет множество предикатов: хозяин и слуга, сын и отец, работник и воспитатель, читатель и творец. Дом — это свернутая в себя бесконечность культуры, это синтез искусств, наук, ремесел, разбросанных по дальним уголкам цивилизации.

Домашнее тепло распространяется не только в пространстве, но и во времени, соединяя потомков с предками. Домовитяне почитают вещи, доставшиеся им в наследство, и порой создают для них особые пространства в интерьере, своего рода *пенатотеки*: от имени малых римских богов «пенатов», которые, в отличие от проказливых и беспокойных русских домовых, досаждавших хозяевам, считались надежными стражами дома. Здесь можно увидеть старинные часы, шкатулку или скрипку, на которой играл еще прадед... Так восстанавливается древняя традиция почитания «домашних божеств». Дом — это место схождения разных времен и пространств, место встречи близких и дальних, живых и мертвых

Таким образом, дом становится прибежищем той культуры, которая политическим или биологическим вирусом изгоняется из внешнего, публичного пространства. Во многие эпохи глубинная культура творилась в тесных кружках, дворянских усадьбах, в гостиных и даже на кухнях. Перенос культуры на дачу, в квартирный быт, на кухню, в комнатную аудиторию — это целая эпоха Вторичного Одомашнивания.

Известно, что примерно десять тысяч лет назад происходил великий процесс доместикации диких растений и животных, в результате чего и возникла цивилизация. Но постепенно эта цивилизация так разрослась и подчинила себе природу, что вопрос встал уже по-другому: как одомашнить саму цивилизацию? Как укротить ее хищные социальные инстинкты, деспотию, агрессию и милитаризм? И тогда новым значением наполняется мысль Б. Паскаля. «Я неоднократно размышлял о том, сколько беспокойств, опасностей и невзгод навлекают

на себя люди, живя при дворе или сражаясь на войне..., и пришел к выводу, что главная беда человека — в его неспособности к соседству»¹.

С тех пор, как Адам был изгнан из рая, началась всемирная история — суровая и беспощадная к человеку. Но подобие Эдема было сохранено в тайне человеческого жилища. Дом, по древнейшему преданию, и есть райское древо жизни, в сердцевине которого ты пребываешь, пока не выходишь за порог, в круги общественного ада.

Не только религиозно-этические, но и социально-технические, футурологические концепции ставят дом во главу грядущего миропорядка. По мысли Элвина Тоффлера, высказанной еще в книге «Третья волна» (1980), «новая производственная система может перенести буквально миллионы рабочих мест с заводов и из офисов, куда они были занесены Второй волной, и вернуть их туда, где они были до того: в дом. ...Это вполне возможно при новом способе производства: при возвращении к домашнему производству на новой, более высокой, электронной основе и с новым отношением к дому как к центру общества»². Опережая историю на десятки лет, Тоффлер предсказывает, что «электронное жилище» — это ренессанс дома как центрального института будущего, который совместит в себе все больше экономических, медицинских, воспитательных и социальных функций.

Действительно, с развитием информационных систем дом становится не только семейной, но и общественной и производственной ячейкой, в него перемещаются те функции труда, распределения, управления и коммуникации, которые раньше требовали дальних передвижений. Дом принимает на себя роль школы, учреждения, кинотеатра, музея. Электронное

¹ Паскаль Б. «Мысли». 139. <https://coollib.net/b/351923/read>

² Тоффлер Э. Третья волна. Гл. 16. Электронное жилище. <https://gtmarket.ru/library/basis/4821/4838>

жилище постепенно втягивает в себя всю систему городских и даже планетарных коммуникаций. Стены опрозрачиваются и, сохраняя комфортную обособленность для индивида, пропускают все необходимое ему, позволяют моделировать в интерьерах все мироздание. Виртуальные миры свободно входят в пространство дома, приносят с собой лица и голоса всей планеты, сюжеты и зрелища всех времен и народов. По-новому, как провидческая фантазмагория, начинает звучать стихотворение Б. Пастернака (1930):

Мне хочется домой, в огромность
Квартиры, наводящей грусть.
Войду, сниму пальто, опомнюсь,
Огнями улиц озарюсь.
Перегородок тонкоробость
Пройду насквозь, пройду, как свет,
Пройду, как образ входит в образ
И как предмет сечет предмет...

В современном доме времена и пространства входят друг в друга, как образ в образ, — а мы входим в них, как свет, через «тонкоробость» компьютерных экранов. Дом распахивается до размеров мироздания — мир сжимается до дома, где всё свое, все свои. Через домашнее уединение Бог вводит одиноких в дом всего человечества. Не так ли начинается осуществляться вековая мечта о конце всякого отчуждения? Не через социальную утопию, не через революцию, не через экспроприацию экспроприаторов, не через борьбу за мир, а через самое простое и надежное: «Премудрость построила себе дом».

Библиотека и кладбище

Если долго ходить по библиотеке, начинаешь остро чувствовать не просто запах пыли, оседающей в легких, но и нарастающий приступ тоски, которую можно назвать *библиомеланхолией*. Ты попал на кладбище слов и мыслей, а оно еще печальнее, чем обычные кладбища.

Люди знают, что они смертны, и готовятся к своему концу. Некоторых утешает то, что лучшая часть их «я», заветные мысли и чувства, итоги многолетних трудов и изысканий переживут их и останутся в памяти потомков. Израильский писатель Амос Оз так размышляет об этом:

«...Люди приходят и уходят, рождаются и умирают, и только книги бессмертны. Когда я был маленьким, я хотел вырасти и стать книгой. Не писателем, а книгой. Людей можно убивать, как муравьев. И писателей не так уж трудно убить. Но книга!.. Даже если ее будут систематически уничтожать, есть шанс, что какой-нибудь один экземпляр уцелеет и, забытый, будет жить вечно и неслышно на полках какой-нибудь отдаленной библиотеки в Рейкьявике, в Вальядолиде, в Ванкувере».

Амос Оз. Повесть о любви и тьме

Проходя мимо длинных библиотечных рядов, уставленных разноцветными корешками, чувствуешь себя словно в колум-

барии, где так же в ряд выстроились разноцветные урны с именами усопших. Чувство даже более тяжелое: там погребен смертный прах людей, а здесь выставлен прах того, что они считали залогом своего бессмертия. Это второе кладбище, куда попадают немногие удостоенные, но зато и запах тления сильнее, ведь оно исходит от самого «вечного», «нетленного».

Кто знает, во что вкладывали свою жизнь те люди, что лежат на кладбищах? Может быть, в рождение и воспитание детей. Может быть, лечили больных или строили дороги и мосты, которые еще служат людям. Может быть, они скрашивали жизнь своим близким или дальним, кого-то радовали своей красотой или веселым нравом. Их следы, их семена рассеялись по миру, и мы не ведаем, на какую почву они упали, где проросли. А здесь все семена собраны в одном душноватом книгохранилище. Ради вот этих фолиантов, которых явно не раскрывала ничья рука, кроме хранителя-регистратора, люди трудились, мучились, изводили себя, лишали тепла и внимания близких. Миллионы лет, миллиарды часов, вырванные кровавыми кусками из человеческих жизней, запечатаны здесь в пожелтевшие страницы и переплеты. У них нет другой жизни, чем на этих полках, но и на этих полках у них жизни нет.

Проходя по этим траурным рядам, испытываешь двойную скорбь: вины и обреченности. Да, есть твоя личная вина в том, что ты не раскрыл этих книг, не воскресил их сочинителей чтением и пониманием, — а ведь они в это верили, ради этого жили. Если и просматриваешь какой-то том, то бегло, рассеянно, вполглаза, заранее зная, сколь хрупко это воскресение и как через минуту опять затеряется их след в этом мире. На это чувство неискупленной вины накладывается другое, не менее печальное. Что останется от тебя самого, сочинителя, кроме еще нескольких переплетов, втиснутых в плотные ряды? Ты, еще живой, скорбишь над книгами-мертвецами, а сам только и занимаешься тем, что пополняешь их строй. Кажется,

что покоиться прахом в земле или пеплом в колумбарии не так обидно, как стать еще одной непрочитанной книгой. Та смерть — неминуемая, уготованная всем живым. А эта — результат особо изощренной попытки избежать тления, и оттого вдвойне оскорбительная.

Однажды мне повезло. Бродя вдоль унылых полок, я открыл Эдгара По — и наткнулся на малоизвестный рассказ “The Power of Words” — «Сила слов». Летят два ангела, один из них, Ойнос, только что родившийся в бессмертную жизнь, спрашивает другого, умудренного Агатоса, что это за звездные миры вокруг и кто их сотворил? Тот ему доходчиво объясняет, что всякое действие вызывает бесконечные следствия. Даже малейшее движение руки колеблет всю окружающую атмосферу: «...такой импульс, *сообщенный воздуху*, должен в конечном счете воздействовать на каждый обособленный предмет в *пределах вселенной*». Нечто важное в судьбах космоса будет навсегда определено единственным жестом. Они пролетают мимо зеленой звезды, чья поверхность покрыта вулканами и цветами, и рассказ завершается словами, которые я хочу привести:

«Агатос: И пока я говорил, не проскользнула ли в твоём сознании некая мысль о *материальной силе слов*? Разве каждое слово — не импульс, *сообщаемый воздуху*?

Ойнос: Но почему, Агатос, ты плачешь? — и почему, о почему крыла твои никнут, пока мы парим над этой прекрасной звездой — самой зеленой и все же самой ужасной из всех, увиденных нами в полете? Ее лучезарные цветы подобны волшебному сновидению — но ее яростные вулканы подобны страстям смятенного сердца.

Агатос: Это так, это так! Три столетия миновало с той поры, как, ломая руки и струя потоки слез у ног моей возлюбленной, я создал эту мятежную звезду моими словами — немногими фразами, полными страсти. Ее лучезарные цветы —

и вправду самые дорогие из моих несбывшихся мечтаний, а яростные вулканы — и вправду страсти самого смятенного и нечестивого из сердец»¹.

Я дочитал — и, еще не успев захлопнуть книгу, оказался словно бы в ином пространстве. Библиотека распахнулась и превратилась в подобие Млечного Пути. Каждую книгу в ней окутал туман созвездий, и я увидел, как из текстов рождаются очертания планет, как планеты эти населяются стихиями, морями, радугами, растениями, как начинает играть лесная и полевая жизнь, как буквы превращаются в букашек, как из строчек слагаются неведомые мне существа со своими повадками и желаниями. Раздался запах озона, щекочущий ноздри...

Есть надежда, что оно еще оживет, это кладбище непрочитанных слов, может быть, уже оживает. Те звезды, вспышки которых наблюдают астрономы, — не рождаются ли они прямо сейчас в этой библиотеке?

И, поставив обратно на полку Эдгара По, я ушел успокоенный. Будет ли книга прочитана, важно для ее читателей. А для самой книги важно быть написанной. Тогда ее ждет неведомая нам судьба в этом и иных мирах.

¹ По Э. А. Сила слов (пер. В. Рогова), в его кн. Полное собрание рассказов. М.: Наука, 1970. С. 615.

О пользе скуки и множественности себя

Кажется, прошла вечность с тех пор, как вирус вынудил нас разойтись по домам и оказаться наедине с собой. Компания приятная, но однообразная. Нет ничего хуже, чем скучать в своем обществе, потому что от всех прочих можно избавиться, а от себя — никак. Недаром «скука» в русском языке — производное от «кукати». Скука — это пре-тер-пе-ва-ни-е времени в той его однообразной последовательности, с какой кукушка издает свои ку-ку-ку-ку... Если же поискать зримый эквивалент того же самого механического повтора, то возникает образ бурава или сверла, с неутомимой настойчивостью повторяющего свои обороты. В английском языке слово “boredom”, «скука», происходит именно от “bore” — «сверлить, буравить».

Скука — это когда не знаешь, что делать с собой. Она может перейти в тоску, когда хочется наложить на себя руки, чтобы хоть что-нибудь почувствовать — или уже не чувствовать ничего.

Но есть и другой выход, подсказанный Эмилем Чораном: «Без скуки я не стал бы самим собой. Только с ее помощью, только благодаря ей я сумел узнать себя. Не испытай я ее, я бы

так и прожил в полном неведении, так и не понял бы, кто я такой. Скука — это встреча с самим собой в чувстве собственного несуществования»¹.

Что означает встреча с самим собой? Нас в этом случае уже двое. Тот, кто — и тот, с кем. И чем глубже погружаешься в себя, тем больше встречаешь разных личностей и тем оживленнее общение между ними. Как заметил Франсуа де Ларошфуко, «иногда мы столь же отличаемся от себя, как от всех прочих». Даже святой больше отличается от себя, чем от преступника, когда у первого случаются темные помыслы, а у второго — моменты просветления.

Каждый человек — по сути, мультичеловек, мультивидуум, разнообразные «я» которого спорят, порой на повышенных тонах, а иногда расходятся по разным комнатам и хлопают дверями. Я слышу, как либерал пререкается во мне с консерватором, сангвиник с меланхоликом, интроверт с экстравертом, экстремист с центристом, постмодернист с романтиком, анархист с государственным, отважный с осторожным... Сколько их! — да не просто спорщиков, а еще и посредников, наблюдателей, соглашателей, двурушников, подстрекателей... Ими можно заселить целый город, а тот, кого называют мною, станет городским головой.

Собственно, эта множественность всегда наблюдалась в актах творчества, в тех ролях и персонажах, которыми богата авторская личность, перевоплощаясь в разных персонажей. Не только у актера или писателя, но и у самого Творца. Имя Бога в Торе тоже выражено множественным числом: Элохим — совокупность божественных сил творения. Бог монотеизма — это Бог богов, Бог над богами. «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему...» Не

¹ Чоран Э. Записные книжки: 1957–1972 // Иностран. лит. 1998. № 11. С. 228.

потому ли Бог и говорит о Себе «Мы», что Он многолик, собран внутри Себя? Причем впервые это множественное число звучит именно в эпизоде сотворения человека по образу и подобию Создателя. «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог...» (Бытие, 1:28). Бог сотворил в единственном числе небо, землю, сушу, тварей земных, а человеку передал свою множественность, залог свободного выбора себя.

Одна из самых разработанных современных теорий сознания — «модель множественных набросков» — приходит к тому же выводу. Каждый из нас — председатель ассамблеи, на которой совещаются и принимают решения различные инстанции. Демократия начинается с самого себя: насколько я деспотичен или либерален по отношению к своим многочисленным «я». Если я говорю о себе «мы», то это следует понимать не как самопревознесение, «цареподобие», а напротив, как скромное признание множественности себя, демократической зависимости от разных голосов, нейронных связей и мозговых сигналов, одновременно звучащих во мне и борющихся за то, чтобы стать моим «я». Будь к ним щедр, внимателен, терпелив. Будь «мы». Будь «нами».

Не случайно У. Уитмен, которого по праву считают первым поэтом американской демократии, прославил также демократизм внутреннего человека, его право на множественность, на свободные выборы представителей, на психологический конгресс, на независимый суд:

Я противоречу себе?
Прекрасно, значит, я противоречив.
(Я огромен, я вмещаю в себя миллионы.)

Уитмен У. «Песня о себе».

Этот же порыв к раскрепощению граждан своего «Я» выразил В. Хлебников в первые послереволюционные годы:

Россия тысячам тысяч свободу дала.
Милое дело!
Долго будут помнить про это.
А я снял рубаху,
И каждый зеркальный небоскреб моего волоса,
Каждая скважина
Города тела
Вывесила ковры и кумачовые ткани.
Гражданки и граждане
Меня — государства
Тысячехонных кудрей толпились у окон...
«Я и Россия», 1921

Так переиначивается у поэтов горделивая формула, которую приписывают Людовику XIV: «Государство — это я». Ровно наоборот: **«Я — это государство»**. И тогда уже не монархия, а демократия. Разумеется, со всеми признаками, отличающими ее от анархии, а широту личности — от шизофрении.

Обществу есть чему поучиться у отдельной личности. В России часто спорят: откуда взятась демократии в стране, почти лишенной соответствующих традиций? С чего начинается демократия? Может быть, с самого себя? По мере исторической эволюции демократия укрепляется как основной политический строй подавляющего большинства развитых государств. То же самое происходит и с личностью — в ней открывается все больше разных «я», позволяющих перейти от деспотической или монархической к демократической форме самоуправления. То, что писателям и актерам было издавна знакомо, сравнительно недавно стало проникать в научную психологию. В 1970-е гг. психологи отметили появление «про-

теического» типа личности, сочетающей в себе свойства разных индивидов. Это не психопатически расколота, а богатая, многоролевая, «многосамостная» личность, которой тесно в рамках одного «я»¹.

При этом, конечно, важно не распадаться на автономных субъектов, подчас даже не подозревающих друг о друге. Диссоциативное расстройством идентичности (DID, dissociative identity disorder) — весьма редкое психическое заболевание, при котором в одном человеке существует несколько разных личностей (или эго-состояний), имеющих разный пол, возраст, национальность, психику, темперамент, мировоззрение. После очередного «переключения» одна личность не помнит, что было с другой. Есть известные случаи: Ширли Мэйсон — 16 самостоятельных личностей; Билли Миллиган — 24. Термин “alter” обозначает одну из отщепленных личностей, на которые распадается психика больного. Альтер-личности, на которые расщепляется индивид, совершенно не воспринимают друг друга как физическую реальность. Сущность диссоциативного расстройства в том и состоит, что они ничего не знают друг о друге.

Напротив, протеичность — это способность разных «иных» вступать в общение, спорить, договариваться и в конце концов приходиться к выработке общего решения и линии поведения. Такой протеизм указывает на перспективы дальнейшего развития не только личности, но и общества.

И даже семьи. Не обязательно представлять множественность своих «я» как государство, возможна и более теплая, сердечная модель — семья, как в стихотворении А. Вознесенского:

¹ *Lifton R. J. Boundaries: Psychological Man in Revolution. NY: Vintage, 1970. Об этом пишет и Robert Levine. Stranger in the Mirror: The Scientific Search for the Self. Fresno: The Press at California State University, 2017.*

Я — семья.
Во мне как в спектре живут семь «я»,
невыносимых, как семь зверей.
А самый синий
свистит в свирель!
А весной
Мне снится
что я — восьмой!

«Я — семья», 1962

Весна — это любое время года, когда пора появиться восьмому! Это прорастание новой личности и есть главная польза от скуки, когда вдруг чувствуешь, что пришло время и есть место для другого в себе.

Собака, я и Третий

На фреске Микеланджело Бог и Адам тянутся друг к другу, но их руки не соединяются. Рукопожатие Бога и Адама было бы не только художественной безвкусицей, но и теологической нелепицей, ибо их природы несоизмеримы, рука человека мгновенно истаяла бы в руке Бога. Даже если человек есть образ и подобие Бога, то он принадлежит другому измерению, и этой инаковостью нельзя пренебрегать. И чем более развит человек, тем сильнее он ощущает свою видовую границу, которой даже величайшим не перешагнуть. Потому-то величайшие, ближе всего подходившие к этой черте, и переживали ее с особой остротой, как невозможность выпрыгнуть из своей человеческой кожи. Фома Аквинский, переставший писать и даже говорить в последние недели своей жизни, вдруг произнес, что все написанное им, в том числе величайшая «Сумма теологии», — это «солома». Исаак Ньютон: «Не знаю, чем я могу казаться миру, но сам себе я кажусь только мальчиком, играющим на морском берегу..., в то время как великий океан истины расстилается передо мной неисследованным».

Глядя на животных, вмещенных в еще более тесную природную нишу, мы можем измерять дистанцию между собой

и ими — и проецировать эту дистанцию на другой, более могущественный разум и дух, который относится к нам примерно так же, как мы — к животным. Вспоминаю, что, когда я завел собаку, мне стала понятнее вера в Бога. Я начал более достоверно ощущать присутствие более могущественного существа, которое по уровню сознания относится ко мне так же, как я — к собаке. У нас ведь с ней много общего: мы оба живые, хотим и любим жить, радуемся друг другу. Оба едим, дышим, иногда испытываем боль и грусть. Но она не понимает 99 % из того, что понимаю я. Она не понимает, что такое пылесос или компьютер, как ими пользоваться и как они устроены (впрочем, и я этого до конца не понимаю). Она спит у нас в библиотечной комнате, но не понимает, что такое книги, как и для чего их читать. Она не понимает, куда я ухажу и откуда возвращаюсь.

И мерой ее непонимания я могу измерить собственное непонимание. Я не понимаю — и никто из людей не понимает, — как устроена вселенная и для чего она существует. Мы не понимаем, почему происходят несчастные случаи, в которых гибнут невиновные. Мы не понимаем, откуда приходят люди, когда рождаются, — и куда уходят после смерти. Мы не понимаем, почему некоторые дети рождаются больными и рано умирают¹. Но мерой моего превосходства над сознанием собаки я могу измерить превосходство другого сознания

¹ В свое время еще Жозеф де Местр (1753–1821) заметил, что «природные феномены являются для нас тем же, чем действия людей — для животных, которые оказываются их случайными свидетелями. Ни одно живое существо не может иметь иных познаний, кроме тех, которые определены его природой и целиком соответствуют его месту в мироздании», в его кн. «Санкт-Петербургские вечера», пер. А. А. Васильева. СПб.: Алетейя, 1998. С. 219. Это примечание относится и к главе «Роковые происшествия: причина или цель?» (с. 350): как собаки не способны понять человеческий мир, так люди — объяснить стихийные бедствия и катаклизмы, происходящие не по человеческой воле.

над моим — и тем самым признать достоверность его существования. Вот собака, вот я — и вот Третий, чье сознание относится к моему примерно так же, как мое к собачьему. Это вполне достоверно и допустимо — проецировать разные градации свойств на более высокие ступени, раз передо мною наглядный пример — собака Рыжик, которую я люблю, которая любит меня, но не понимает, как устроен мой мир.

Слишком пафосно было бы сказать, что ее присутствие укрепляет веру во Всевышнего. Но рядом с ней, по аналогии и контрасту, нагляднее присутствие Того, для кого ты сам — такое же резвое, импульсивное, но крайне ограниченное существо. Маленький смиряющий урок «собачьего богословия»...

Собака умерла, и вере моей стало недоставать чего-то предметного, повседневного, невоскресного.

Свеча

Полночь. Крестный ход. Люди выходят из церкви, прикрывая ладонями маленькие огоньки на холодном весеннем ветру. Борьба с порывами ветра, стремление защитить свой огонек ослабляют внимание к молитвам, возгласам священника, звону колоколов. Все это звучит глуше, в каком-то отдалении, потому что возишься со своей свечечкой, лишь бы она не погасла. И вдруг понимаешь, что этот огонек и есть то таинство, которому посвящена пасхальная служба, и тебе поручено его охранять.

«...Жизнь была свет человеков. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Иоанн, 1:4–5). У этого слова «κατέλαβεν» («объять») — несколько смыслов: «воспринимать», «захватывать», «овладевать». Соответственно, евангельская строка может толковаться двояко. То ли тьма не объяла, не погасила свет; то ли не приняла, не вобрала его, осталась непреображенной¹. Видимо, оба смысла верны: не приняла, но и не погасила. Вот почему свечение — не ровный процесс, а метание огонька под резкими струями воздуха, трепыхание «дрожашей твари», которая вот-вот испустит дух. И почти уже гаснет, но каким-то

¹ Об этом писал Семен Франк, «Свет во тьме» (примечание 2). https://azbyka.ru/otechnik/Semen_Frank/svet-vo-tme/

чудом оставшаяся на фитильке синеватая искорка вновь наливается теплом и светом...

А если погаснет, то рядом стоят люди, готовые поделиться своим огоньком. Это и есть суть «соборности»: чья-то свеча всегда горит рядом. Если же ты пришел на крестный ход с кем-то вместе, то можно сдвигать вместе два фитилька, — тогда они горят ярче, как бы подпитывая друг друга. Когда слышишь начало Евангелия от Иоанна и смотришь на свечу, которую ты поставлен охранять, понимаешь наглядно, что свет — это всего лишь усилие не погаснуть. Это не данность, а дар, который возобновляется каждый миг сочетанием усилия и удачи.

В храме, в безветрии, свечи горят ровно, благостно. Но таинство свечения — в его порывистости, трепетности — сильнее всего переживается именно на ветру, в продуваемом пространстве, где огонек колеблется и мерцает, гаснет до дрожливой искорки на стынущем фитильке — и снова вспыхивает. Это и есть *бедная вера*, не защищенная церковными стенами¹. Это и есть внехрамовое место крестного хода, где совершается таинство жизни как перехода в смерть, а из смерти — в воскресение.

В церкви тоже со свечой легче выстаивать службу. Она горит — и ты теплишься вместе с ней. Как бы ярко ни пылали люстры под сводами храма, они не заменят свечи с ее колеблющимся огоньком. Как домашний зверек, он ободряет во время долгой службы, с ним не скучно. Воздух такой живой и теплый вокруг огонька, что хочется погладить его, как пуши-

¹ Бедная вера — вера в Бога, лишенная признаков конкретного вероисповедания, отвлеченная от исторических, национальных, церковных традиций; вера без храма, догм и обрядов. Термин «бедная» в данном выражении лишен негативного оттенка и обозначает тот минимализм, который присущ многим явлениям культуры конца XX — начала XXI в. См.: *Эпштейн М.* Тезисы бедной веры. Звезда. № 8. 2014. С. 221–234. <https://zvezdaspb.ru/index.php?page=8&nput=2348>

стого зверька. А когда свеча гаснет, вдруг наваливается усталость, ощущается тяжесть в ногах...

Труд этого огонька, жадно глотающего воздух в попытке продлить свое тепло и свет, напоминает мне труд всего живого, труд начальных форм жизни — и высочайших умов. Инфузорий и гениев. Труд каждой клетки, семени и ростка, труд каждой души — восстание против энтропии, против космической пыли, мрака и пустоты. Не отрывая глаз от свечи, понимаешь дерзание веры. Ее труды — как сполохи воскресения, которое превращает темное вещество в свечение жизни и смысла.

Улыбка бодхисатвы

Как-то в Шанхае я посетил монастырь нефритового Будды. Подходя к воротам, я заметил старого монаха, который, отвернувшись от прохожих, читал по книге какие-то молитвы, перебирал листы, бормотал. У него был голый череп и худое тело, почти обнажавшее скелет. Я подумал, что если и может быть явлен образ посмертного в человеческом существе, то вот он, этот монах. Когда, осмотрев монастырь и почувствовав величие Будды, я возвращался назад, старик стоял на том же месте и так же читал, бормотал, складывал руки. Миновав его, я обернулся, чтобы получше его рассмотреть. Вдруг, видимо, почувствовав мой взгляд, он повернулся ко мне — и улыбнулся.

Это была улыбка ничуть не отталкивающая, не осудительная, а сочувственная, почти веселая и очень человеческая. В ней даже чувствовалась какая-то неловкость за то, что на шумной улице он занят посторонним для прохожих делом и может выглядеть для них слишком суровым и отрешенным. Он улыбнулся мне, как бы извиняясь за то, что занят чем-то другим, и приглашая подойти и поговорить. Если бы я сам не был так застенчив и не торопился, я бы, пожалуй, мог к нему подойти и по крайней сказать “hello” (вряд ли у нас нашлось бы много

общих слов). Он как бы приглашал меня понять, что смерть и потусторонность, которые он для меня воплощал, тоже имеют дружественное измерение. Они не чужды улыбки и веселья, простой человеческой симпатии. Никакой насмешки не было в этой улыбке, того оскала черепа, который мне сначала почудился, — ведь череп всегда как будто скалится над тобой: дескать, и ты будешь, как я: прах ты и в прах вернешься. Это было ободряющий кивок прохожему, с которым случайно пересекся на жизненном пути и через секунду расстанешься: не бойся.

Может быть, этот старик на пути к Будде успел стать бодхисатвой? В отличие от Будды, который прокладывает путь в нирвану, чтобы избавить людей от страданий, бодхисатва приходит в этот мир, чтобы сострадать живущим, помогать им в невзгодах, жалеть и любить. Много дней я находился под впечатлением этой улыбки и даже сейчас, спустя много лет, не понимаю до конца ее смысла, — но она отгоняет страх и внушает надежду.

Благодарность учит летать

Давным-давно после одного не слишком удачного перелета я стал бояться воздушных путешествий. Каждое из них превращалось в тяжелое испытание, к которому я долго готовился. Больше всего я боялся самого состояния страха. Так продолжалось около года. И вот однажды, уже во время взлета, я почувствовал, как тяжесть меня отпускает. Я вспомнил, что просил об этом, и почувствовал благодарность за эту вдруг подаренную мне легкость. Потом я стал опасаться, что легкость уйдет так же быстро, как и пришла, но тут же ощутил, что благодарность закрепляет во мне это состояние легкости и даже усиливает его.

И вдруг я понял, что благодарности заслуживает не только то, что полет проходит спокойно, но и то, что я дышу, вижу, существую, ведь все это не зависит от меня, а мне дано. Меня самого, как такового, по сути, нет. Всё мне даровано: и свет, и воздух, и тело. И каждый волосок, и каждая клеточка — все это не я сотворил. Если вычесть из меня данное мне, что останется? Ничего. Меня у себя нет.

Почувствовать все свое бытие как именно дар — и значит благо-дарить. Раз мне это дано, значит, есть Дающий. Каждая частичка бытия получает двойной смысл, как встреча при-

нимающего и одевающего. Благодарность, как соль, придает крепость и вкус любому опыту. Благодарность за легкость полета — и за тяжесть полета, за сотрясение в воздухе.

Действительно, самолет стало слегка потряхивать, что раньше вызывало оцепенение — представлялось, с какой высоты мы будем падать. Сердце начинало вслушиваться в каждое сотрясение и перебой самолетного гула. Но на этот раз благодарность вобрала и эту болтанку — и не просто примирила с ней, а окружила той же теплотой приятия. При каждом толчке я мысленно повторял: «И за это благодарю!» Вдруг почувствовал, что не только каждый волос, но и каждый миг моей жизни находится в чьих-то руках и продлевается чьей-то поддержкой, щедрым усилием. И я могу отвечать только благодарностью за то, что не умираю сейчас, не умер вчера или в детстве, вообще появился на свет.

Благодарностью изживается страх. Он достигает максимума, когда всё сущее, и прежде всего свое бытие, ощущаешь всецело своим. Тогда боишься его потерять. Если же оно не твое, то нет и страха, поскольку нечего терять, все и так тебе дается. Остается благодарить и за тот минимум, который тебе остается, за последние ощущения, за глоток воздуха, потому что и они подарены тебе.

Лишь в экстремальных условиях, когда почва уходит из-под ног, когда мы лишаемся контроля над своим телом, до нас доходит простая истина: вся твоя жизнь — это полет, отдача себя на милость высшей силе. С самого рождения мы находимся в болтанке — и что нас держит, какая сила возносит над землей? Тогда и приходит чувство благодарности, не нуждаясь уже ни в каких «богословских» обоснованиях, — живое, радостное, как открытие благодати в самой основе своего существования.

Если случается что-то тревожное, опасное, начни благодарить — и тут же ощутишь радость и прилив сил! Это лучший

способ исцеления от всяких страхов, обид, травм, фобий. Правильно учили в детстве: «волшебное слово *спасибо*». Благодарность превращает любой минимум в максимум. Это как умножение хлебов: даже одного хватает надолго, и он все не убывает. Пища, за которую благодаришь, питает вдвойне или втройне. Надвигается ужас или неизвестность, скажи: «Благодарю и за это» — и всё то, что действует против тебя, вдруг окажется действием за тебя... Вот мы уже подлетаем к Бостону... Душа летит над полетом, выше его, на той высоте, с которой и падать не страшно, ничего не страшно... Посадка.

Благодаря благодарности становишься другим человеком — легким, «искупленным». Раньше я чувствовал на себе огромную тяжесть существования: все зависело от меня, все приходилось делать самому, чудовищными усилиями, как каторжнику, вращать колесо своего бытия. Но сказано: «Иго Мое есть благо, и бремя Мое легко». Достаточно благодарно принять на себя иго — и жизнь становится легкой.

Благодарность предполагает свободную волю и личность того, кого благодаришь. Ведь невозможно благодарить абстрактный закон, принцип, сущность, которая действует автоматически. У Юза Алешковского есть замечательное определение: «Счастье — это состояние бессознательной благодарности Всевышнему абсолютно за всё».

Вдруг стало ясно, что не так уж много мое «я» создает из себя, а в основном, как нищий, принимает дары и подаяния. Если чувствуешь боль, страх, обиду, скажи: «Благодарю!» — и сразу боль отпускает, страх проходит, а удар судьбы воспринимается как подарок. Окажется, ты просто засыпан подарками, и вся жизнь — как новогодняя елка. Благодарность — библейское дерево жизни и алхимический философский камень, превращающий даже тяготы бытия в частицы счастья.

Условия счастья

1.

Почему жизнь, в своих исходных условиях, вызывает чувство счастья? Ведь могло быть иначе — страдания, злобы, пустоты, обмана. И всего этого тоже хватает, но в истоке — счастье.

Можно выделить три причины (но их больше, больше).

Во-первых, вещи и их свойства и действия соответствуют друг другу. Есть изначальный порядок. Солнце светит, река течет, земля твердо держит всё на себе, цветок пахнет, кошка мяукает, листья зеленеют, небо синеет, рука берет и дает, ноги ходят, нос дышит и т. д.

Во-вторых, в мире постоянно что-то происходит. В нем не скучно. Что-то все время появляется и исчезает. Ветер дует. Вода плещется. Дерево качается. Мама приносит игрушку. Солнце всходит и заходит. День и ночь сменяют друг друга. Время завтракать и обедать, гулять и учиться. Можно следить за миром, как за кино, наблюдать перемены.

И третье — в этом сюжете можно самому участвовать и видеть, как твои действия что-то меняют в нем. Ты делаешь шаг — и приближаешься к цели. Ты рисуешь — и линии и краски остаются на бумаге. Ты протягиваешь руку — и тебе навстречу протягивается рука. Ты говоришь что-то хорошее —

и кому-то становится теплее на сердце. Ты чувствуешь, что мир приемлет тебя, он открыт твоим действиям, он с тобой «водится».

Таковы три условия счастья: порядок, изменчивость, участие.

2.

Мне не хватает в языке антонима слову «катастрофа», означающему внезапное бедствие, событие с трагическим исходом. Это слово пришло из греческого с буквальным значением «поворот вниз» (*kata* — «вниз», *strephain* — «поворачивать»). Антонимом ему могло бы служить слово «**анастрофа**», «поворот вверх» (*греч.* *ana* — «вверх», «вспять»). Оно тоже означает поворот, но от худшего к лучшему, решительный поворот к счастью, неожиданное событие с благими последствиями; антоним слова «катастрофа». Соотношение между префиксами «ана-» и «ката-» в этих словах такое же, как в известных физических терминах «анод» и «катод» — положительный и отрицательный полюса источника электрического тока.

Порой считается, что счастье — очень штучный продукт, оно всегда в розницу, а несчастье — оптом. Войны, кризисы, революции, землетрясения, цунами... И вроде бы нет такой же внезапной причины всеобщего счастья, кроме как окончание совместных несчастий. А как было бы хорошо: цунами со знаком плюс, затопление счастьем всего побережья!

Счастьеизвержение, счастьеетрясение... Но — не бывает.

Или все-таки бывает? Неужели катастрофа — это нормальное, рядовое состояние вещей, а **анастрофа** — только исключение? Но ведь бывают и счастливые моменты в жизни народов. 9 ноября 1989 г. — падение Берлинской стены, разделявшей Западную и Восточную Германию. Путч августа 1991 г.

и внезапное счастье победы над вроде бы еще всесильным, но уже одряхлевшим режимом, ликование возле Белого дома — разве это не была национальная анастрофа? А когда Гагарин первым совершил космический полет вокруг Земли? Нет, у счастья, общественного или личного, тоже есть свои цунами, приливы, извержения. Анастрофа — это событие внезапное и неудержимое, как обвал или извержение вулкана, но оно несет обновление, вызывает душевный подъем и благодарность судьбе.

Посмотрим, как дальше сложится судьба этого понятия. Может быть, анастрофически.

Роковые происшествия: причина или цель?

Всякие несчастные случаи и стихийные бедствия в упор ставят нас перед вопросом: «Почему?» Почему именно эти жители прибрежного городка погибли при наводнении? Почему именно эти школьники, или студенты, или посетители кинотеатра стали жертвой очередной бойни? Почему торнадо, цунами, землетрясение губит одних и щадит других? Почему погибает тот, кому время цвести, и выживает тот, кому время тлеть? Наша реакция на катастрофу, после ужаса и сострадания, — изумление перед ее непостижимым произволом.

В Евангелии от Луки есть поразительное откровение о *беспричинности*, но *небеспоследственности* так называемых несчастных случаев и роковых происшествий:

«В это время пришли некоторые и рассказали Ему о Галилеянах, которых кровь Пилат смешал с жертвами их. Иисус сказал им на это: думаете ли вы, что эти Галилеяне были грешнее всех Галилеян, что так пострадали? Нет, говорю вам; но если не покаетесь, то так же погибнете. Или думаете ли, что те восемнадцать человек, на которых упала башня Силоамская и побила их, виновнее были всех живущих в Иерусалиме? Нет, говорю вам; но если не покаетесь, все так же погибнете» (Лука, 13:1–5).

Парадокс этого рассуждения в том, что на погибших не было особой вины — они были не греховнее других. Но те, кто выжил, могут погибнуть в следующий раз уже по своей вине, потому что знают на чужом примере, что можно погибнуть, не успев раскаяться. Говоря о мертвых, Христос не ищет объяснения их участи, но обращается с *призывом* к живым, чтобы предотвратить их духовную гибель.

В этом суждении есть глубокая неожиданность, нарушение привычной логики: настоящее не выводимо из прошлого, но будущее определяется настоящим. В отличие от индийских концепций кармы и астрологического детерминизма, концепция судьбы, сложившаяся в иудеохристианстве, обнаруживает, что между прошлым и будущим нет равновесия причин и следствий. Нет симметрии, ибо сейчас, в настоящем, человек наделен свободой и отвечает за то, что случится с ним впредь. Нет вины на погибших, но ответственность ложится на живущих. Христос судит не от события (падения башни) к причине, устанавливая строгую обусловленность происшествия, но от события к следствию, устанавливая свободу человека в определении своей участи.

В другом евангельском эпизоде — со слепорожденным — Иисус так толкует смысл его болезни: «И проходя увидел человека, слепого от рождения. Ученики Его спросили у Него: Равви! кто согрешил, он или родители его, что родился слепым? Иисус отвечал: не согрешил ни он, ни родители его, но это для того, чтобы на нем явились дела Божии» (Иоанн, 9:1–3).

В этой сцене ученики Христа, подобно друзьям Иова, пытаются рационально объяснить болезнь и несчастье праведника как следствие скрытого или забытого им греха. Если Иов, отрицая свою вину, обращает к Богу вопрос: «за что?», то Евангелие дает ответ устами Сына: не «за что», а «зачем».

Поэтому комментарии некоторых церковных деятелей о том, что несчастья, постигшие жертв землетрясения на Гаити

или цунами в Японии, — это Божья кара за их грехи, на мой взгляд, противоречат самой сути христианства.

Хочу уточнить: речь вовсе не о том, что Бог ставит своей целью научить нас на примере чужих несчастий и попускает одним умереть, чтобы другие раскаялись и просветлились. Этаким безжалостный нравоучитель. Нет, мы так же мало знаем о целях, как и о причинах гибели именно этих людей. Речь о том, чтобы каждый воспринял эти происшествия как поучение себе, как напоминание о том, что все мы не только смертны, но и неожиданно смертны, можем умереть в любую минуту без предупреждения. Собственно, это и есть предупреждение — для тех, кто способен его воспринять.

Мы живем в страдающем мире. Отсюда и вера в страдающего Бога. Он и вне этого мира, и внутри него, а значит, Ему еще труднее, чем нам.

Как выжить, низвергаясь в Мальмстрем?

...В ком сердце есть — тот должен слышать, время,
Как твой корабль ко дну идет.

Мандельштам О.

У Эдгара По есть рассказ «Низвержение в Мальмстрем» — об ужасающем опыте погружения в морскую пучину. Корабль с двумя братьями на борту попал в гигантский водоворот и приближается к его центру. «Шхуна, казалось, повисла, задержанная какой-то волшебной силой, на половине своего пути в бездну, на внутренней поверхности огромной круглой воронки невероятной глубины; ее совершенно гладкие стены можно было бы принять за черное дерево, если бы они не вращались с головокружительной быстротой...»

Старший брат отчаянно вцепился в рым, кольцо на палубе корабля, тем самым обрекая себя на гибель вместе с ним. Младший, наблюдая движение разных предметов, втянутых воронкой, замечает, что чем меньше предмет и чем ближе он по форме к цилиндру, тем дольше он остается на поверхности воды, как бы вращаясь вместе с ней. И тогда он привязывает себя к пустому бочонку и бросается в воронку. Корабль, увлеченный гигантским водоворотом, идет ко дну. Между тем воронка постепенно замедляет вращение и разглаживается, оставляя бочонок и привязанного к нему человека на своей поверхности. Младший брат поседел от ужаса — но выжил и смог рассказать нам свою историю.

О чем эта притча? Если гигантский корабль империи попадает в водоворот и идет ко дну, не стоит цепляться за него. Найдите свой бочонок и крепко привяжите себя к нему. Близкие и друзья, искусство, природа, любимое дело... С бочонком легче уцелеть в водовороте, который разносит в щепы целые цивилизации и государства.

Это, по сути, тот же вывод, что в вольтеровском «Кандиде»: «Надо возделывать свой сад». Но во время катастроф и кораблекрушений, когда на терпеливое возделывание сада не остается времени, приходит другая спасительная метафора. Привяжите себя к бочонку.

Вместо послесловия. Десять личных правил

У каждого человека есть свои правила, осознанные или неосознанные. Конечно, существуют большие заповеди: «не убий», «не кради», «не лги» — но сейчас речь о тех маленьких правилах, которые мы стихийно создаем для себя на основе личного опыта. Интуитивно стараемся следовать им, хотя это не всегда получается. И никто нас за это не осудит, поскольку в этих правилах нет ничего должного, никаких моральных предписаний. Просто у каждого человека — свой способ взаимодействия с жизнью, свой способ чувствовать себя скорее живым, чем мертвым. Многое из того, о чем говорилось в предыдущих разделах, здесь складывается в несколько тезисов, в личную перспективу. Поделюсь своим «декалогом», хотя и нельзя сказать, что я сам — образец его соблюдения.

1. НИЧЕМУ НЕ ПРОТИВОСТОЯТЬ, НИ С ЧЕМ НЕ ОТОЖДЕСТВЛЯТЬСЯ

У меня с юности, возможно, под воздействием Лао-цзы, но главным образом, как вывод из собственных болезненных взаимодействий с миром, выработалось правило: «Ничему

не противостоять, ни с чем не отождествляться». Как только я чувствую, что слишком глубоко влипаю в некое движение, тенденцию, группу, я начинаю шевелиться, вылеплять себя из массы. Как только я чувствую, что начинаю намертво, в упор кому-то или чему-то противостоять, я сдвигаюсь, переношу точку упора, чтобы появилась возможность маневра, обхода, свободы движения. Моя стихия — текучая середина, чтобы всегда оставалось место и справа, и слева, чтобы не быть припертым к стене или загнанным в угол. Я стараюсь смотреть на мир двумя глазами, слушать двумя ушами, мыслить обоими полушариями мозга, проговаривать мысль на двух языках.

2. НЕ УВЕЛИЧИВАТЬ СТЕПЕНЬ ОПРЕДЕЛЕННОСТИ

Нужно довольствоваться той степенью определенности, которая есть в мире. Многие наши провалы, мучения, конфликты с людьми — от попытки определить больше, точнее то, что само еще только витает в воздухе, в области возможного. Вот человек: думает то так, то этак, смотрит то туда, то сюда. Но мы не удовлетворены, пока не определим для себя: умен он или глуп, прав или не прав, любит меня или не любит. Не превышай меру определенности, заданную самим предметом, предоставь ему возможность роста и самоопределения, смотри на него сквозь расширяющийся просвет в своей системе категорий. Во всем, что есть и происходит, гораздо больше возможного, чем уже определившегося.

3. УСИЛИЕ БЕЗ НАСИЛИЯ

Правильные вещи должны делаться относительно легко. Конечно, к ним нужно прилагать усилия. Но если они все-таки не делаются, лучше оставить их в покое или по крайней мере подождать, не изменятся ли обстоятельства. Чрезмерные усилия могут привести к обратным результатам. Если ключ не вставляется в замок, не стоит его туда изо всех сил запихивать: может быть, это ключ от другого замка или замок для другого ключа? Иными словами, нужно следить, чтобы усилие не перешло в насилие над ходом вещей. Если я звоню кому-то, но после двух-трех попыток не могу дозвониться, я оставляю попытки, переносу на следующий день. Может быть, этот человек сегодня не в настроении, устал, занят, измучен жизнью, и ангел охраняет его от моих вторжений. У обстоятельств есть своя логика, поэзия, грация, им нужно доверять, чтобы не превратить их в грозную судьбу, вырастающую против тебя. Не будь мелочен и дотошлив в своих претензиях к бытию, сохраняй за ним право на крупные жесты щедрости и удачи.

4. ПРИОБРЕТАТЬ ОПЫТ, НЕ ТЕРЯЯ ДУШИ

Одно из главных мучений юности: приобретение наибольшего опыта с наименьшими потерями для души. Опыт ведь можно приобретать в самых злых местах, посредством самых тоскливых экспериментов. Но при этом теряешь себя ровно в той же степени, в какой приобретаешь этот самый опыт. Для меня это было большой проблемой: нужно ли заставлять себя делать то, что не хочется, ради приобретения опыта? Нужно ли знакомиться с неизвестными девушками, ходить в чужие компании, наращивать социальные связи, притво-

ряться ловким, своим, общительным — и при этом чувствовать себя одиноким? Так я определял свою цель: приобрести опыт, не теряя души! Но постепенно понимал, что это почти так же сложно, как перейти реку, не замочив ног. Оставалось ходить по краю, по бережку — хоть и замочить ноги, но не утонуть. Этой осторожности, половинчатости я в себе не любил, но таким и приходилось себя принимать: нелюбимым.

5. НЕДО- ЛУЧШЕ, ЧЕМ ПЕРЕ-

Делать недостаточно лучше, чем чрезмерно. Лучше недосолить, чем пересолить. Можно добавить соль в недосоленное, но нельзя убрать соль из пересоленного. Агент действия более способен к саморегуляции и самоограничению, чем пассивный объект (среда). То, что ушло в среду, растворилось в ней, уже нельзя из нее изъять, но то, что находится во власти самого индивида, можно увеличивать. Дать дополнительно можно, взять назад — нельзя, оно уже не твое, разошлось по миру. Меру использования ресурса должен определять сам владелец. Если нельзя соблюсти золотую середину или если она неизвестна, то лучше ошибиться в сторону меньшего, чем большего. На вечеринку с неизвестным дресс-кодом лучше явиться одетым чуть более буднично, чем чересчур нарядно. Пусть на тебя смотрят скорее сверху, чем снизу. Маленький человек приятнее сверхчеловека.

6. ЗАСТЕГИВАТЬ ПУГОВИЦЫ

Еще одно правило мне преподала мама, и я с возрастом все больше ценю ее совет: застегивать пуговицы, не перегружать других информацией о себе. Не то чтобы никому нельзя дове-

рять, но надо исходить из энтропийности нашей вселенной, где всегда происходят какие-то утечки и расползания. Меняются отношения между людьми, близкие отдаляются, доверенные лица сами доверчивы и охотно делятся с другими... Нет более надежного хранилища сведений о себе, чем твой собственный мозг. Впрочем, несмотря на мое старание следовать этому правилу, я на шкале «открытости — закрытости» стою ближе к первой, и шпион/разведчик из меня бы не получился.

7. ЭНТРОПИЯ КОЛЛЕКТИВНЫХ ДЕЙСТВИЙ

Если для осуществления какого-то проекта привлекается много людей, то на взаимодействие с ними уходит больше времени и энергии, чем на сам проект. Количество участников обратно пропорционально эффективности действия. Особенно если это относится к взаимодействию на одном уровне координации, например, между членами одного комитета, сотрудниками одного центра. Между выше- и нижестоящими, где действует механизм прямого подчинения, эффективность падает не так резко. Сложноподчиненные предложения выразительнее и энергичнее, чем сложносочиненные. Огромная часть энергии уходит на координацию «сложносочиненных» действий команды/группы/коллектива. Я не противник демократии, но вижу ее негативные, энтропийные свойства. Проще всю работу выполнять самому, пользуясь лишь услугами технического работника. Эта социальная энтропия сродни дефекту массы в физике, когда масса ядра оказывается меньше составляющих его частиц, поскольку их энергия тратится на взаимную сцепку.

8. НАДЕЯТЬСЯ, НО НЕ ОБОЛЬЩАТЬСЯ

Обольщение — это надежда с гордыней, а надеяться лучше со смирением. Обольщаться — льстить себе: все тебя любят, все тебя знают, все тебе помогут. А надеяться — дай Бог, чтобы хоть кто-то, хоть как-то, хоть чем-то. Надежда ближе к «почти ничему», а обольщение — к «почти всему». Поэтому надежды исполняются чаще: чем скромнее, тем реальнее, надежнее. В среднем я бы определил оптимальный уровень надежды в одну пятую от того, что может быть, и тогда уровень ее исполнения может быть даже выше ожидаемого.

9. НЕОБХОДИМАЯ И ДОСТАТОЧНАЯ СИЛА ВОЛИ

Какая сила воли необходима и достаточна? Та, что простирается на самого волящего, но не выходит за этот предел. Субъект имморален в двух случаях: если не владеет собой — или если пытается подчинять себе волю других. Необходима и достаточна та воля, которая действует в пределах самого субъекта. Пусть моя воля заканчивается там, где заканчиваюсь я сам. Дотягивается до границ моей личности, но за них не выходит. Это не слабоволие, а *себяволие* (не путать со своеволием и самоволием). Множество людей не владеют собой, а немногие распространяют свою волю на массы людей, даже на целые народы. Порой эти крайности сочетаются. Субъект не может держать себя в руках — и пытается взять в свои руки судьбы других. Студент Раскольников, доцент Соколов... Так возникают «вшивые Наполеоны»: те, кто пытается определить, вошь он или Наполеон — и становятся и тем, и другим. Правило такое: объект воли своими границами совпадает с ее субъектом. Воля должна быть достаточно длинной,

но простирается только на самого волящего. Еще на детей, пока они дети, или очень близких людей, если им не хватает своей воли.

10. СПРЯМЛЯТЬ ПУТЬ, ВЫБИРАЯ ДАЛЬНИЕ ЦЕЛИ

В жизни все постоянно колеблется: вверх-вниз, вправо-влево, — и, если следовать с полной отдачей сил и накалом чувств всем этим зигзагам, жизнь быстро тебя измотает. Стоит вступать в игру лишь на главных поворотах. На больших дистанциях все мелкие повороты усредняются, и если следовать этой рваной линии, туда-сюда, то затратишь столько сил и времени, что на главное их уже не останется. Большинство событий оказывается обманками и пустышками, бытийным шумом. Поэтому лучше выглядывать цели на большом расстоянии и двигаться к ним напрямиком, срезая углы петляющих троп.

Summary

FROM THE BIBLE TO THE PANDEMIC: THE SEARCH FOR VALUES IN A WORLD OF DISASTERS

This book discusses, in a clear, aphoristic way, certain timeless ethical, social, philosophical, and religious issues that, amid recent political unrest and global instability, have taken on new significance. Mikhail N. Epstein, professor of cultural theory and Russian literature at Emory University (Atlanta, US), is a well-known Russian-American cultural and literary scholar, critical thinker, and essayist. In his discussion of God and humanity, life and mind, grief and hope, Epstein gets to the essence of the modern historical experience and its metaphysical implications.

At times — as mentioned in the Psalms, in the Book of Job, in the prophet Jeremiah, and in John Bunyan's *Pilgrim's Progress* (1678) — our journey through life takes us through the valley of the shadow of death. The shadow of death is not death as an event, or as the end of all events, but rather the space in which we approach death, or death itself approaches us. It is rife with gloomy forebodings, doomful feelings, a general despondency and decay of spirit, as if death were already casting its shadow over the living. There comes a time

when the guards of the house tremble, and the strong men are bent ... and those who look through the windows see dimly; when the doors on the street are shut and ... terrors are in the road.

The Book of Ecclesiastes

Once wandering in the midst of a valley in the wilderness,
I was suddenly seized with great sorrow.

Aleksandr Pushkin. "The Wanderer", 1835¹

However, those who pass through this valley are granted certain comforts and signs of hope:

Yea, though I walk through the valley of the shadow of death, I will
fear no evil: for thou art with me; thy rod and thy staff, they
comfort me.

Psalms 23:4.

The philosophical and literary essays collected in this book were written in the last fifteen years and are united by the theme of higher values: life, health, mind, humanity, virtue, giftedness, hope... These principles seem so obvious that it may be tedious even to list them. However, during difficult times, they can serve as just as much of a support for those who traverse the valley of the shadow of death as that famous "rod" and "staff." Indeed, history periodically puts these greatest values to the harshest test in order to revive them. Disasters, wars, uprisings, epidemics, dictatorships, and the spread of extreme ideologies of the left and right, communism and fascism... Values only come to life when they are challenged. This book is not about preserving, but rather about cultivating and proliferating values, about the new meanings with which historical anxieties fill our lives today.

In turbulent times, one can rely on something supra-temporal, on higher principles — or, to the contrary, something so momentary that it requires action here and now: one must go to work, tidy the house, feed the children... These values, too, increase in importance in days of adversity.

¹ A free translation from John Bunyan's *Pilgrim's Progress*.

The book is divided into seven sections. The first looks at the *biblical* understanding of grief, sin, and adversity as expressed in the Books of Job and Ecclesiastes. The next two sections, 2 and 3, deal with the two greatest values, *life* and *mind*, as well as the challenges and perils that stand in their path. Section 4 examines the fragility of life as experienced by *humankind*, and the processes of dehumanization that are ongoing around the world. Section 5 then examines the *pandemic* as a global crisis that casts doubt on accepted beliefs about psychology, morality, and human nature in general. Section 6 deals with the problems and paradoxes of *ethics*, offering a new approach to the “eternal” and “accursed” questions, including the relationship between individual talent and social morality. Finally, section 7 explores how *hope* emerges from dire, challenging circumstances, paving the way for inspiration and creativity, for new dimensions of being.

The book is constructed not only linearly, but also cyclically, with variations on and a continuous unfolding of the themes just enumerated. Thus the main motif of the Book of Job — the passage from the knowledge of good and evil to the tree of life — is elucidated in the chapters “Are Genius and Virtue Compatible?” and “Intellect versus Mind.” Issues of morality are foregrounded in the section “Ethics,” but are also addressed in the sections “Life” and “Human-kind.” These themes are provided linearly in the table of contents, but can also be navigated cyclically using the subject index at the end of the book.

This book is the result of Mikhail Epstein’s many years of multidisciplinary work on literary and philosophical issues and contemporary cultural trends. His other studies include the books *A Constructive Dictionary of the Humanities*, *From Knowledge to Creativity*, *Poetry and Superpoetry*, *Postmodernism in Russia*, *The Phoenix of Philosophy*, and *Ideas against Ideocracy*, and a number of monographs and articles published in English and Russian and translated into twenty-six languages.

TABLE OF CONTENTS

Foreword

The Bible

Darkness thickens — time to reread Ecclesiastes. Life-affirming pessimism
From the knowledge of good and evil to the tree of life. The Book of Job

Life

The biopoetics of dehumanization: predatory insects and the ladder of
evolution in Osip Mandelshtam

Life, code, and codex

The art of enlivening life

Life at its minimum, and at its maximum

Living as chewing

Maniacal vitality

The ethics of life-creation

Mind

The dance of thought, or, The reckless persistence of the mind. Keys to
Paul Valéry

Intelligentsia: the rationality of an irrational world

The Internet of Things and the new “intelligentsia”

Intellect versus mind, or, The rake and the mirror as means of self-
discovery

Humankind

On humankind’s place in the universe

The green and the brown. Ecofascism versus humankind

The robot as the most human of humankind. Techno-sentimentalism

Between technological heaven and social hell

The word “humankind” as a call to action

The Pandemic

The pandemic as a metaphor for our era

The hero of our time: the man in the case

A new phase of anthropogenesis: how does human nature change during a pandemic?

The pandemic as a political vaccine?

Ethics

Liminal ethics. Whom do you save if you can't save everyone?

Minimalist ethics. Why is it better to not do evil than to do good?

From the golden rule to the diamond rule: the ethics of giftedness and difference

Are genius and virtue compatible?

The powerlessness of good in Russian literature

The reversibility of virtues and vices

Hope

In praise of the home

The library and the cemetery

On the benefits of boredom and the multiplicity of the self

Me, my dog, and the Third

The candle

The smile of the Bodhisattva

Gratitude as a flying lesson

The conditions of happiness

Fatal accidents: a cause or a purpose?

How to survive the descent into the maelstrom

Instead of an afterword: Ten personal rules

Summary

Name index

Subject index

Именной указатель

- Абэ К. 252
Аверинцев С. С. 164–165
Азимов А. 217
Айхенвальд Ю. 309
Алешковский Ю. 346
Андерсен Г. Х. 291
Аристотель 134, 149, 282, 307
Аронофски Д. 209–213
Афанасьев А. Н. 310–312
- Бальмонт К. Д. 65–68
Баррат Д. 221
Бахтин М. М. 283
Белинский В. Г. 58–62
Белый А. 75–78, 84
Бенда Ж. 178, 191–192
Беньян Д. 7
Бердяев Н. А. 72, 102, 194, 293
Бергсон А. 121, 124
Блок А. А. 65–67, 80, 84, 91, 307
Боборыкин П. Д. 154
Брюсов В. Я. 65
Булгаков М. А. 241, 314–315
Булгаков С. Н. 194, 236
- Бунин И. А. 66, 307
Буров А. 200–201
Бэкон Ф. 119, 190
- Валери П. 119–151
Вознесенский А. А. 78, 334–335
- Гегель Г. В. Ф. 36–37, 58, 160–161, 179, 291
Герцен А. И. 62, 155, 158
Гершензон М. О. 286
Гоголь Н. В. 252, 297, 312–313
Григорий Великий Св. 34
Гумилев Н. С. 66–68, 185–186
Гумилев Л. Н. 162
- Даль В. 82, 180
Данте Алигьери 54, 93, 130
Декарт Р. 36, 120, 123–124, 126–127, 129, 151, 234
Державин Г. Р. 113–114
Деррида Ж. 282
Дефо Д. 252
Джеймс Г. 259

- Дионисий Ареопагит 25
Дорофей авва Палестинский 177
Достоевский Ф. М. 40–41, 61–64, 68, 102, 104–105, 110, 140, 247, 303–305, 314
- Екклесиаст 7, 13–29
- Жуковский В. А. 154
Жид А. 122
- Замятин Е. И. 252
Звягинцев А. П. 103–106
- Иеремии Пророк 7
Иоанн Богослов 71–72
Иов 7, 13–29, 30–45, 49–50, 186–187, 287
- Камю А. 18, 111
Кант И. 179, 240–241
Капра Б. 176
Карамзин Н. М. 217–219
Каспаров Г. К. 226–227
Кисин К. 224–225
Кноб Д. 273
Конт О. 237, 240
Коперник Н. 86–89, 197
Королева М. А. 165–166
Кузин Б. С. 52, 56, 85–86
Курцвейл Р. 221
Кьеркегор С. 25, 36–37, 110, 204
- Лавкрафт Г. 252
Ламарк Ж.-Б. 52–56, 61, 86–89
Ларошфуко Ф. де 331
Ленин В. И. 185, 191
Леонардо да Винчи 67, 122, 133–134, 144, 150, 298
- Лермонтов М. Ю. 288, 297
Либерт К. 154
Ломоносов М. В. 291
Лотман Ю. М. 164–165
- Малларме С. 122, 128–129, 132
Мандельштам О. Э. 51–94, 109, 128–133, 197, 205, 353
Марк Аврелий 147–148
Маркс К. 87, 159, 181, 185, 191, 209, 269
Маск И. 220–221, 223
Марсалис У. 226–227
Местер Ж. де 337
Миллиган Б. 334
Мирандола Д. 235
Моцарт В. А. 286, 291, 299, 304
Мэйсон Ш. 334
- Набоков В. В. 252, 286
Нагель Т. 274
Николай Кузанский 27–28
Ницше Ф. 16–18, 44, 110, 124
- Обама Б. 184
Оз А. 326
Ортега-и-Гассет Х. 68, 72
- Паскаль Б. 126, 150, 181, 193, 198, 323
Пастернак Б. Л. 8, 101, 155–156, 187, 201, 219, 245, 325
Пенроуз Р. 203
Перро Ш. 310–312
Пинкер С. 226–227
Платон 110, 134, 159–160, 179–180
По Э. А. 122, 251, 328–329, 353–354
Померанц Г. С. 157–158
Пришвин М. М. 145

- Пруст М. 291
Псевдо-Дионисий Ареопагит 26
Пушкин А. С. 75, 84, 92, 180, 286,
289, 297, 303-305, 309
- Рад Г. фон 14
Рембо А. 291
Розанов В. В. 72
Роулинг Дж.К. 185, 226-227
Рушди С. 226-227
- Сальери А. 286, 299, 304
Сартр Ж.-П. 276-277
Сахаров А. Д. 164-165
Симон Д. 214
Солженицын А. И. 157-158, 246,
281-283
Соловьев В. С. 67, 80, 239, 288-
290, 292, 296, 300, 308
Сологуб Ф. К. 67
Сонтаг С. 182, 246
Строссен Н. 226-227
- Тернер Дж. 291
Тертуллиан 24-25
Толстой Л. Н. 19, 100-101, 158,
188, 292, 297
Тоффлер Э. 324
Триер Л. фон 103, 106, 107-112
Тургенев И. С. 114, 185
Тютчев Ф. И. 144
- Уитмен У. 332
Уайтхед А. Н. 121
- Флоренский П. А. 200
Форель О.-А. 55-56
Форман М. 299
- Фрейд А. 85
Фрейд З. 298
Фриш К. 51, 68
Фуко М. 164
Фукуяма Ф. 226-227
Фуллер М. 259
- Хайдеггер М. 240
Харари Ю. Н. 221-222
Хлебников В. 90, 333
Хомский Н. 226-227
Хоффер Э. 178, 191-192
- Цветаева М. И. 96, 278,
290, 306
- Черный Саша 152-153, 169
Честертон Г. К. 194, 316, 318
Чехов А. П. 104-105, 185,
250-255, 270
Чоран Э. 330-331
- Шагинян М. С. 85
Шарп К. 21-22
Швейцер А. 114-116
Шестов Л. И. 36-37
Щедровицкий Д. В. 33-34
Шкловский В. Б. 101-102,
128-129
Шмеман А. 100
Шпенглер О. 72, 138, 321
- Эпплбаум Э. 226-227
Эрлих П. 214
Этвуд М. 226-227
- Явашев Х. 254
Ясперс К. 238, 280

Предметно-тематический указатель

- агрессия и депрессия 263–264
ад 107
Азия 80
алмазное правило 278–285; см. также *этика*
Ассирия 73–74
анимализм 64–67; см. также *животные*
антихрист 296–297
антропогенез 256–257; см. также *человек*
антроподицея 304
Апокалипсис 71–75
апофатика и катафатика 27, 144; см. также *теология*
аристократизм 136–137
- бабочки эффект 231
библиотека 326–329
Библия 13–50
биология 51, 59, 86; биодицея 85; биофобия 247–249; биотранс-
формация 68; и поэзия 93; см. также *животные, жизнь, насе-
комые, эволюция*
благодарность 344–346
Бог: и человек 35, 41, 49, 337; см. также *Библия, теология*
бодхисатва 342–343
болезнь: как эмблема эпохи 245–246; см. также *вирусы, пандемия*
буддизм 342–343
будущее 133, 135, 351
- веселье 20, 23
вечное возвращение 16–18
вещи 171–177; интернет вещей 171–177; мусорный бак 172–173;
онтокорректность 176

вирусы 248, 255, 257, 263
виртуальность, онлайн 248, 256–261; интернет вещей 171–177;
см. также *искусственный интеллект*
витальность 107–112; см. также *жизнь*
вочеловечение 234–236; три стадии 237; см. также *человек*
Вселенная 197–203; инфляционная модель 198; космическая
тревога 198–203; природа 32
всечеловеческое 238–241

гений, талант 286–309; демонизм гения 301–303; патография
гениев 289–292
геологический переворот 62
глобализация 234, 262

дар 283–285, 297–299; см. также *гений*
дегуманизация 90–92
действие и действительность 273–275
демократия 228–229
демонизм 301–303
дерево жизни 40–45, 95, 298
детектив 251–252; и протектив 251–252
дневник и тезаурус 143
добро: бессилие добра 310–315; «Василиса Прекрасная» и «Зо-
лушка» 310–312; «Идиот» 314; «Шинель» 312–313, «Мастер
и Маргарита» 314–315; и зло 38, 43–45, 114–116
добродетель: и гений 286–309; и порок 316–318
дом, домашнее 321–325; пенатотека 323; философия домашняя
и уличная 321–322; электронное жилище 324–325

Европа 137–141

жадность 316–317
жертва 59–60
животные 64–67; волк 64; зоосоциализм 55–56; медведь 64; см.
также *насекомые*
жизнь 51–116: автоматизация жизни 101–102, 109; биофобия
246–249; благоговение перед жизнью 114–115; витальность
107–112; дерево жизни 40–45, 95, 298; жизнетворение 113–

116; как жов 105; искусство жизни 99; и мораль 44; оживление жизни 99–102; и разум 50; и смерть 84–86; см. также *биология*

зависть 316

земля 81–82

зеркало и грабли 193–194

идеология 181–186; идея, век идей 147; идентизм 183; начекизм 184–185; см. также *политика*

интеллект, интеллектуал 161–170, 178; см. также *искусственный интеллект, разум, рассудок*

интеллигенция 152–170, 193–194; и власть 155; и народ 157–161; см. также *идеология, интеллект, разум, рассудок*

интроверт 260–262

Иов 15–16, 30–45, 49, 111, 186–187, 204, 287, 303, 341, 351

ирония 21, 34

искусственный интеллект 96, 150, 161, 170, 171–176, 220–223; датаизм 222; робот 216–219; цифровой код 96–98

искусство: и техника 134–137

катарсис 307; и метакатарсис 307–308

катастрофа 348–354; и анастрофа 348–349

категорический императив 240–241

кино, фильмы: «Валли-И» 216–219; «Ной» 209–213; «Елена» 103–106; «Нимфоманка» 107–112

книга 327–329

ковид, см. *вирусы, пандемия*

комизм 93

коперниковский переворот 86–90, 197–198, 204

космос, см. *Вселенная*

лень 317

либерализм 226–227

личность: внутренняя форма 308–309; встреча с собой 331; множественность личности 331–335; мультивидуум 331; протейность 334

личные правила 355–361; надежда и обольщение 360; недо-
и пере- 358; опыт и душа 357–358; путь и цель 361; сила
воли 360–361; усилие без насилия 357
любовь 105, 111–112

магия 127–128

максима Канта-Конта 240

максимум и минимум 27–28, 104–112

маниакальность 107–112

меритократия 229–230

метафора 80, 131, 245–246

метод 144

мифология 208

мозг 134

мораль 44, 175, 189, 275–277, 285, 292–297; морализм и эстетизм
305–306; см. также *этика*

мудрость 22, 321

мужество 281–283; и трусость 317

музыка, гармония 60–61

мышление 142, 147–151, 227; полиция мысли 227

надежда 230–231, 328–329, 343, 353–354, 360; утешение
204–206

народ 157–161

насекомые 51–94; муравьи, муравейник 55; осы 78–94; стре-
козы 69–78

нимфомания 107–112

Ной, Ноев ковчег 209–213

ноократия 231

общество 223–229; социоделики 225–226

организация-1 238, 262; см. также *всечеловеческое*

оскорбление чувств 224–225

острота 79

осязание, тактильность 258–260

отсрочка, 281–283

охлократия 229

пандемия, ковид, коронавирус 245–270; см. также *вирусы*
Париж 140–141
пессимизм 18, 25–27
позвоночные 51–53, 57
политика 136–141, 183–185; см. также *аристократизм, демократия, зоосоциализм, идеология, меритократия, ноократия, общество, охлократия, революция*
поэзия, поэтика 149; и биология 93
праведность 296–297
причина и цель 350–352
прогресс: и его тормозы 228–229
пророк 92
Просвещение 218
протектив (жанр), см. *детектив*

разум 119–194; 148, 174, 177; и действительность 273–275, 281; и жизнь 50; отличие от рассудка 179–181; экология разума 147; см. также *интеллект, искусственный интеллект, интеллигенция, рассудок, рационализм*
рассудок 125, 179–194; и иррациональность 191–193; и магия 127–128; отличие от разума 179–181
растение 64
рационализм 123–128, 133, 179–181; рациональное и иррациональное 108, 191–193; см. также *разум*
революция 52, 85, 151, 197, 219
религия 186–188; см. также *Библия, буддизм, теология*
робот 216–219

саморефлексия 125, 206
самоубийство 19, 111
свеча 339–341
сексуальность 95–98, 225; асексуалы 247
сенсорный мусорный бак 172–73
скорбь мировая 13
скука 330
смерть 7, 100–101, 326–327, 343; жизнь и смерть 19, 100; смертная тень 7–8
смех 92–93

смирение, «смирновство» 292–295
смысл и бессмысленность 19; смыслоотрицание 24
сознание 81, 93, 132, 143, 337–338
справедливость 30–31, 40, 229, 303–305
страх 344–366
структура 90–92; структурализм 132–133
судьба и карма 350–352
суэта 22, 27
счастье 347–349; анастрофа 348–349

танец 148–149
творчество 299, 331; творец и тварь 301–303
теология 36–41; теодицея 303–304; см. также *Бог, буддизм, Иов, свеча*
техника 216–223; и искусство 134–137; техносентиментальность 216; см. таже *искусственный интеллект*
трогательное 218
труд 19–20

улыбка 342–343
универсальное 143–144, 164–165, 234, 239, 279–280; и уникальное (в этике) 278–280, 283–285;
универсика (дисциплина) 143–144
утилитаризм (в этике) 268–269, 271

фильмы, см. *кино*
форма, формализм 128–130; трансформация 129–130; формообразование 130
футляр, оболочка, маска 250–255; см. также *протектив*

хищность 67–69

ценности 8–9
цифровой код 96–98; см. также *искусственный интеллект*

человек (как родовое понятие) 223–224, 233–241; антропогенез 256–257; и Бог 336–337; вочеловечение 234–236; и Вселенная 197–203; всечеловеческое 238–241; дегуманизация 90–91;

Организация-1 238, 262; и природа 87–90; в футляре 250–255;
человечество 223–224; человек, 223–224; homo sapiens 151;
homo tegens (облекающий)
чрезмерность 299–301

эволюция 51, 54, 58, 256–257; и деволюция 52, 57

экология 207–215

экофашизм 209–210, 213, 215

эпоха раздражения 223–229

эстетизм 305–306

этика 31–32, 114, 267–320; алмазное правило 278–285; асимметрия в этике 274–275; дилемма моральная 276; добродетель (и гений) 286–309; золотое правило 279–280; мораль 44, 175, 189, 275–277, 297; критерии нравственности 284–285; минималистская 271–275; не-алиби в бытии 283; приоритет бытия в этике 273; и рассудок 188–190; субъект морали 277; и творчество 299; универсальное и уникальное в этике 278–280, 283–285; утилитаризм и эгалитаризм 268–269, 271; этиктура, моралистическое государство 189; экстремальная 267–270

Научно-популярное издание

Эпштейн Михаил Наумович
ОТ БИБЛИИ ДО ПАНДЕМИИ
Поиск ценностей в мире катастроф

Ответственный редактор *Ф. Веселов*
Литературный редактор *М. Тайманова*
Художественный редактор *Т. Перминова*
Корректор *О. Степкина*
Верстка *М. Залиева*

Подписано в печать 30.11.2022.
Формат издания 60×90 ¼. Усл. печ. л. 23,6.

Издательство «Пальмира».
197183, Санкт-Петербург, Сестрорецкая ул., д. 8, лит. А, пом. 19-Н.

Акционерное общество «Т8 Издательские Технологии».
109316, Москва, Волгоградский пр., д. 42, корп. 5.
Тел.: 8 (499) 322-38-30.
www.letmeprint.ru



*Знак информационной продукции согласно
Федеральному закону от 29.12.2010 г. № 436-ФЗ.*

