

Путь 1 / 1992

Международный философский журнал 1 / 1992

ISSN 0869-4273

ПУТЬ

ПУТЬ

Международный философский журнал

Содержание 1/1992

Анатолий Яковлев	Претворение традиции	3
Эрнест Геллнер	Пришествие национализма. Мифы нации и класса	9
Юрий Чайковский	Познавательные модели, плюрализм и выживание	62
Вольфганг Вельш	«Постмодерн». Генеалогия и значение одного спорного понятия	109
Михаил Розов	Прошлое как ценность	137
Сергей Лёзов	Христианство и политическая позиция: Карл Барт	152
Карл Барт	Христианин в обществе. Познаваемость Бога. Барменская декларация	180
	Встречи, беседы, интервью Ф.Фукуяма — А.Мигранян: Диалог о «конце истории»	234
	Воспоминания Канатоходец	242
Василий Налимов	A rgoros Проблема «новой элиты»	254
Михай Вайда	О пользе переводов и критики	258
Асар Эппель	Архив Письма С.Л.Франка к Н.А. и П.Б. Струве (1901—1905) (Предисловие М.А.Колерова и Н.С.Плотникова. Публикация и комментарии М.А.Колерова)	263
	Критика Hösle V. Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie	312
Дмитрий Никулин	Самосознание европейской культуры XX века	314
Ирина Блауберг	Mamardachvili M. La Pensée empêchée	319
Жан-Пьер Вернан	Библиография Русская философия конца XIX—начала XX в. Публикации и исследования 1991 г.	322
	Об авторах	335

Главный редактор
А.А. Яковлев

Редакторы отделов

И.И. Блауберг
Ю.П. Сенокосов

Консультанты
И.Л. Беленький

В.В. Винокуров

Б.П. Гинзбург

А.Б. Григорьев

М.А. Колеров

Литературный редактор

Е.С. Курбатова

Заведующая редакцией

Г.М. Мараховская

Технический секретарь

Т.А. Звекова

Художники

И.Б. Березовский

Е.В. Черневич

Технический редактор

Е.В. Левина

Наш адрес

119847, Москва,

Зубовский бульвар, 17

Редакция журнала «Путь»

Телефон

245 04 24

Телефаксы

(095) 246 07 56

230 24 03

А.А.Яковлев

Претворение традиции

Когда действительность, социальная и повседневная, не оставляет человеку никакой надежды на обретение опоры, когда вещи, люди и символы теряют определенность, становятся зыбкими и как бы неподлинными, — именно тогда мышление обращается к иным мерам, а время обретает иной масштаб: теперь значимы не дни и недели, не месяцы и годы, и даже не десятилетия; человеческое я стремится найти прибежище, избавляясь от погруженности в действительность, мысля более универсальными категориями. Это не означает, что путь всегда определен обстоятельствами. История дает примеры — пусть не столь многочисленные — полностью самостоятельного движения к иному видению времени и человеческого я. И все же, когда с саморазрушением повседневности действительность «выталкивает» нас в иное, духовное пространство, мы должны быть благодарны судьбе, распорядившейся так, а не как-либо иначе.

Это только кажется, что мы живем во времени великих социальных перемен. Да, конечно, здание, в котором жили по крайней мере три поколения русских людей, обветшав, на наших глазах обрушилось. Но мы-то остались. И это единственное, что вообще остается, — мы с нашим внутренним духовным миром. Из этого, в последнем счете, вырастает и все другое; что там дальше делается или не делается — основано на том, какие мы внутри, как мы устроены или, скорее, как мы сможем себя устроить. «Как обустроить Россию» — вопрос второй; первый — как обустроить самих себя.

В 1925 г. великий русский философ Николай Александрович Бердяев сформулировал «Духовные задачи русской эмиграции»; это была статья, открывшая первый номер журнала «Путь» — журнала религиозно-философской мысли. В 1940 г., когда немцы вошли в Париж, его издание было прекращено. В этой статье, имеющей подзаголовок «От редакции», Н.А. Бердяев писал: «Задача культурного слоя русской эмиграции и есть духовная задача осознания той истины, что есть только одно движение против царства антихриста, на котором почивает Божья сила, это — движение, осуществляющее Христову правду и ею вдохновляющееся. «Сей же род изгоняется только молитвой и постом» (Матф. Гл. 17,21). Сознание этой религиозной истины не означает проповеди пассивности. Наоборот, это есть призыв к величайшей духовной активности, которая приведет и к активности общественной и исторической. Но общественная актив-

ность бесплодна и пуста, если она не исходит от активности духовной, от изменения духа, от обретенной духовной силы»¹.

Высылка русских философов в 1922 г. означала эмиграцию русской философии. Ведь нельзя же всерьез полагать, что так называемая «советская философия» вошла или когда-нибудь войдет в историю мировой философии. Только если — как курьез. В лучшем случае над нею смеются, но по большей части к ней относятся так же, как к «гомо советикусу», — со смешанным чувством гадливости и ужаса. Часто утверждают, защищая эту «советскую», официальную философию, что и в ней «нечто» происходило, что были там одаренные люди, интересные результаты. Наверное. Но если результаты и были, то — помимо гнетущего официоза, вопреки ему и подвергаясь гонениям с его стороны. Если и можно говорить о тлевшем все эти годы огне философской мысли, то только как о феномене «внутренней эмиграции» или «катакомбной культуры». Философия продолжала существовать в «катакомбах» — существовали кружки, передавались из рук в руки книжки, букинистические, свои переводные и «имковские», «посебовские».

Говорить о том, что и в официальной философии было что-то по-настоящему ценное, — значило бы утверждать, что, скажем, гений Сальвадора Дали был способен осуществиться и в гипсовых бюстах Ильича.

Что касается катакомбной философии, то, сколь бы мы ни были ей обязаны — а мы, живущие в России сегодня философы, обязаны ей практически всем, — она сегодня прекратила свое существование. Она исчезла вместе с «советской» официальной философией. И она могла существовать только в «связке» с официозом, только за счет противостояния ему. «Внутренняя эмиграция» в философии — мы должны констатировать это — носила в основном негативный характер. За редчайшими исключениями. Доказательством тому служит хотя бы то, что, когда появилась возможность публиковаться открыто, ничего стоящего из ящиков своих письменных столов философы так и не смогли вытащить.

Слава Богу, эмиграция, так сказать, *внешняя* смогла работать в полную силу. Мы еще плохо себе представляем, какое влияние оказало поколение 1922 г. на западную культуру. И, конечно, почти все, что ими было сделано, остается для нас землей неизведанной. Полностью забыта и наша традиция «дореволюционная». Только сейчас появляется какое-то видение исторической перспективы, приоткрывается грандиозная картина русского философского ренессанса конца XIX — начала XX вв.

1 «Путь», 1925, № 1, с. 4.

Итак, силою ли обстоятельств, или же внутренним движением духа — но сама позиция философствования, т.е. сама интеллектуальная возможность для зарождения (или возрождения) философии сформирована. Есть и богатейшая — дореволюционная и пореволюционная — традиция, однако при этом совершенно неосвоенная. Дело за малым: освоить эту традицию, т.е., во-первых, опубликовать неизвестные нам труды, провести обширные и тщательные исторические исследования, выстроить какой-то образ философской жизни в России, а затем... — затем уповать на чудо претворения традиции в живое оригинальное философствование, которое бы происходило *сегодня*, на наших глазах, в котором мы могли бы актуально соучаствовать.

Между традицией, данной нам в историко-философском изучении, и живую традицией — дистанция слишком большая. Историк, исследующему мышление, его предмет предстает прежде всего в виде текстов, которые требуется прочитать, понять, связать в единую картину, реконструировать личность, стоящую за текстом, поместить текст в *контекст* — социальный и состоящий из других, имеющих отношение к исходному, текстов, и проделать еще массу операций, характерных для истории философии как предметного исследования. Перейти от *изучения* традиции к *воспроизведению* традиции — значит испытать своего рода перевоплощение, после которого всякое исследование, обращенное к текстам, теряет смысл, так как радикально меняется сама интенция сознания.

Поэтому вряд ли можно надеяться на то, что наши исследователи творчества великих русских философов однажды проснутся и обнаружат, что и сами могли бы претендовать на роль «великих». Разве возможно, чтобы летопись превратилась в саму историю? Есть качественное различие между биографией и автобиографией. Вторая всегда — источник для первой, но никогда наоборот.

Различение двух способов передачи традиции — воспроизведения текстов и воспроизведения живого опыта мышления — чрезвычайно важно. Мы должны также отчетливо видеть различие между хранителями традиции и носителями традиции. У нас появилось — и будет еще появляться — немало людей, хорошо знающих тексты, архивы, детали биографий великих мыслителей; однако почти не существует носителей философской традиции. Обратим внимание и на следующее обстоятельство. Хранители традиции могут иметь учеников, которым и передают свои знания, умения, профессиональные ценности; у носителей философской традиции, как правило, учеников нет. Особенность философии и состоит в том, что искусство философствования не передается от учителя к ученикам. Дух дышит там, где хочет.

Русский философский ренессанс не был исключением. Никто не мог бы заранее сказать, что именно в это время появится столько великих имен. И мы можем лишь гадать, какие именно условия способствовали взлету философского творчества. Первое и, наверно, самое важное — возникновение «отстраненной» позиции, возможность некоего рассуждения из точки, находящейся «над» действительностью. Авторы «Вех» лишь зафиксировали появление у себя такой позиции, которая была ошибочно принята окружающими за нечто вроде аполитичного отказа от идеалов социальной справедливости. Второе и столь же важное — позиция «отстранения» сформировалась усилиями сразу *нескольких* мыслителей. Появилась возможность живого непосредственного общения людей, способных к философской рефлексии. Религиозно-философские общества начала века дали лишь внешнее облачение факту их контактов, обнаруживающемуся сегодня в публикациях многочисленных переписок.

Наконец, третье, требующее чуть более пространных рассуждений. В конце XIX — начале XX вв. русская философская культура, становясь на ноги, тесно соприкасалась с западной философской культурой. Многие исследователи считают, что влияние Запада началось раньше и, например, основатели славянофильства черпали основные идеи из немецкой классической традиции. Однако о серьезных контактах можно говорить все-таки начиная только с конца XIX в. Своеобразие возникало при теснейших межкультурных контактах. Таков факт истории, требующий осмысления, но не исчезающий от этого в качестве факта.

С этого пункта рассуждение может идти разными путями.

1. *Путем, настаивающим на сохранении своеобразия русской философии.* Сегодня, когда речь идет о спасении вообще всей русской культуры, — говорят приверженцы этого строя мыслей, — не должна быть забыта и русская философия. Для этого необходимо всячески оберегать русскую национальную традицию от посягательств извне, настаивая на «сущностных» чертах русского философствования, его уникальности, тесных связях с православием и т.д. Своеобразие отечественной философии видится ими прежде всего в ее религиозном характере, в том, что почвой своей она обязана православному христианству и старому укладу жизни, и чем она ближе к ним, тем своеобразнее.

Такая установка, видимо, ориентирована на дореволюционный, до-эмигрантский период, усматривает в нем некое идиллическое состояние, гармонию, идеальную среду для творчества. На сей счет есть вполне определенное мнение Н.А. Бердяева, не считающегося с которым невозможно: «В религиозно-церковной жизни русской эмиграции есть реакционно-реставраторские течения, которые хотели бы вернуть Церковь к старому положению, забывая, что Церковь была

угнетена и унижена, что отношения между церковью и государством были нестерпимы для христианского сознания, что старый быт наш был скорее языческий, чем христианский, что общество наше было очень мало христианское. ...Безумно было бы восстанавливать неправду, за которую мы терпим кару. В положении христианства до катастрофы была неправда и ложь, которая и вызвала катастрофу. Капиталистическое общество не менее антихристианское, чем общество коммунистическое»². Что же касается эмигрантского периода, то философия тогда волею судеб была поставлена в совершенно иные условия, а именно: пусть вынужденного, но теснейшего взаимодействия с западным духовным миром. И в состоянии замкнутости она не осталась.

В «охранительной» линии рассуждений есть стремление привязать русскую философию к исторически-конкретной действительности, — стремление, для философии как таковой губительное. Русская философия всегда была своего рода реформацией — и в отношении Церкви, и в отношении Социальности. Но, делаясь религиозным или социальным реформаторством, — она теряла свою исходную, первоначальную позицию, позицию собственно философствования.

Имеется второй путь рассуждения, получающий все более широкое распространение сегодня, — завтра же, скорее всего, он станет повсеместным.

2. Философия, как и наука, имеет общечеловеческое, общемировое значение и никак не зависит от характера той территории, на которой она случайным образом возникает.

Этот тезис, как принято говорить, очень «сильный», из него следует многое. Прежде всего то, что к истории философии можно относиться как к архиву, как к чему-то не слишком обязывающему, «факультативному»; значима главным образом современная философия. Русская философия — отдаленное прошлое и ценна исключительно своей экзотичностью. (Многие на Западе так ее и изучают — чем экзотичнее, тем забавнее.)

И все же, несмотря на всю привлекательность такой установки, ее декларируемую научность, объективность, беспристрастность, принять ее никак нельзя. Философия не может быть отождествлена с наукой, с любым предметным исследованием. «Результаты», полученные в философии, несоизмеримы друг с другом. История философии не есть история заблуждений, которые сменялись якобы по мере углубляющегося проникновения в некие «философские предметы». Рискну утверждать, что и большого прогресса в философии не наблюдается.

2 Там же, с. 8.

3. Наконец, возможна еще одна линия рассуждений. Мы должны *попытаться еще раз пройти через процесс зарождения оригинального философского мышления, подобный тому, который произошел в России конца XIX — начала XX вв.* Через какое-то — достаточно малое — время наша страна окажется в положении, когда все попытки *даже говорить* о своеобразии русского философствования будут отвергаться с порога. Произойдет широчайшая экспансия западной культуры, тем более триумфальная из-за теперешнего нашего духовного вакуума. Экспансия не страшна, если при этом не исчезает национально окрашенная традиция. Скоро мы все окажемся в том же положении, что и русская эмиграция поколения 1922 г. «Бороться» с воздействием Запада смысла нет. Единственный шанс для нас — открытость любым влияниям, при собственной интенсивной духовной, интеллектуальной, философской работе.

Отсутствие живого актуального мышления — неангажированного, происходящего в сообществе мыслителей и при стимулирующем воздействии иной культуры — будет означать только одно: русская философия навсегда сдана в архив мировой истории как подававшая большие надежды, но неудавшаяся попытка построить оригинальную систему мышления.

Журнал «Путь» ставит перед собой задачи, которые когда-то ставила «философская эмиграция». Наш журнал будет по мере сил способствовать становлению единого — Восточного и Западного — интеллектуального пространства; он будет объединять усилия философов различных стран, занимающихся жизненно важными проблемами. Ведь философские проблемы, по определению, — это те проблемы, без которых невозможно *жить*. Невозможно жить, не думая о смерти, — сказал бы Платон. Однако жизнь теряет смысл и тогда, когда думы о смерти не ведут к вере и надежде.

«Праведный верю жив будет» (Рим. 1,17).

Эрнест Геллнер

Пришествие национализма. Мифы нации и класса

Это теоретический очерк. Его цель — предложить общее, принципиальное объяснение тех масштабных сдвигов, которые произошли в жизни общества в XIX и XX столетиях в связи с появлением национализма. То, что я собираюсь здесь показать, в целом сводится к следующему:

1. В жизни человечества произошла важная и отчетливая перемена. Новый мир, в котором *национализм*, то есть соединение государства с «национальной» культурой, стал общепринятой нормой, в корне отличается от старого, где это было явлением редким и нетипичным. Существует огромное различие между миром сложных, переплетенных между собой образцов культуры и власти, границы которых размыты, и миром, который складывается из единиц, четко отграниченных друг от друга, выделившихся по «культурному» признаку, гордящихся своим культурным своеобразием и стремящихся внутри себя к культурной однородности. Такие единицы, в которых идея независимости связана с идеей культуры, называются «национальными государствами». В течение двух столетий, последовавших за Французской революцией, национальные государства стали нормой политической жизни. Как и почему это произошло?

2. Для ответа на этот вопрос я предлагаю теоретическую модель, основанную на правдоподобных и в некотором смысле бесспорных обобщениях, которые, вкуче с известными нам данными об изменениях, происходивших в обществе в XIX в., вполне объясняют это явление.

3. Соответствующий эмпирический материал укладывается в данную модель практически полностью.

Это ответственная заявка. Если это в самом деле удастся сделать, то проблема национализма, в отличие от большинства других крупных проблем, связанных с историческими изменениями в обществе, получит исчерпывающее решение. Было уже немало попыток объяснить различные масштабные исторические сдвиги, однако до сих пор дело ограничивалось в основном выявлением интересных возможностей или разработкой правдоподобных, но частичных решений, не дающих в конечном счете ответа на поставленные вопросы. Решения эти редко отличались определенностью и не были, как правило, ни достаточными, ни убедительными. В данном же случае речь идет именно об убедительном и неоспоримом объяснении национализма.

Модель

Лучше всего прямо приступить к описанию самой модели. В ее основу положены весьма обобщенные представления о двух различных типах общества. Рассматривая различия между ними, мы сосредоточимся главным образом на том, какую роль в них играют структура и культура.

Агро-письменное общество

Есть несколько признаков, отличающих общество данного типа. Прежде всего, это общество, основанное на сельском хозяйстве (включая скотоводство), то есть на производстве и хранении продуктов питания. Для такого общества характерна довольно стабильная технология: хотя время от времени здесь возникают нововведения и усовершенствования, они не являются частью постоянной изыскательской или изобретательской деятельности. Этому обществу совершенно чужда идея (пустившая такие глубокие корни *у нас*), что природа является познаваемой системой, успешное изучение которой позволяет создавать новые мощные технологии. Мировоззрение, на котором зиждется это общество, *не* предполагает (в отличие от нашего) интенсивного познания и освоения природы, результатом которого является неуклонное улучшение условий человеческого существования. Оно предполагает, скорее, устойчивое сотрудничество между природой и обществом, в ходе которого природа не только доставляет обществу скромное, хотя и постоянное продовольствие, но одновременно как бы санкционирует, оправдывает общественное устройство и служит его отражением.

Наличие стабильной, раз навсегда заданной технологии имеет множество последствий. Недостаток гибкости производства продуктов питания и сравнительно невысокий «потолок» его продуктивности приводят к тому, что ценности в таком обществе в основном связаны с иерархией и принуждением. Для члена этого общества имеет значение прежде всего позиция, которую он занимает в соответствующей «табели о рангах», но не продуктивность и не эффективность его производственной деятельности. Путь повышения продуктивности не лучший для него способ (или даже вообще не способ) повышения своего статуса. Характерной для такого общества ценностью является «знатность», соединяющая высокий статус с успехами на военном поприще.

Такая ориентация является логическим следствием ситуации, которая складывается в обществе, имеющем устойчивый потенциал продуктивности: индивид или группа не получают ничего, повышая эффективность своего труда, но они получают практически все, если завоевывают благоприятную позицию в обществе. Повышение про-

дуктивности может быть выгодным лишь для власть имущих, находящихся в привилегированном положении, но не для тех, кто добился этого повышения. В то же время индивид, который успешно стремился к высокому положению и попал в число власть имущих, получает всевозможные выгоды, оправдывающие его усилия. Поэтому он должен стремиться только к власти и положению, не расходуя сил на повышение производительности труда.

Данная тенденция значительно усиливается благодаря еще одной особенности такого общества, — которая также вытекает из стабильности технологии, — ситуации, описанной Мальтусом. Дело в том, что возможности увеличения производства продуктов питания ограничены, а возможности роста населения — нет. В обществе данного типа обычно ценится плодовитость, по крайней мере, наличие потомства мужского пола, необходимого для роста трудового и оборонного потенциала. Вместе с тем поощрение плодовитости должно, хотя бы время от времени, доводить население до той критической численности, за которой общество уже не может всех прокормить. Это, в свою очередь, способствует укреплению иерархической, воензированной структуры: когда наступает голод, он не настигает всех в равной степени и одновременно. Люди голодают в соответствии со своим статусом, и стоящие ниже на иерархической лестнице оказываются в худшем положении. Механизмом, который это обеспечивает, служит социальный контроль, ограничивающий доступ к охраняемым запасам продовольствия. В Северной Африке центральное правительство до сих пор часто обозначают термином «макзен», происходящим от того же корня, что и магазин, склад. Действительно, правительство прежде всего контролирует склады и является держателем продовольственных запасов.

Механизмы, с помощью которых такое общество поддерживает свое существование, могут быть представлены следующей схемой:

ограниченные, но запасаемые и
социально контролируемые ресурсы

мальтузианская ситуация

доступ к запасам в соответствии с рангом

низкая производительность

ценности, связанные со статусом и
принуждением

отсутствии поощрения технологических нововведений

Под действием всех этих факторов в агро-письменном обществе возникает сложная, но довольно стабильная статусная организация. Самым важным для члена такого общества становится обладание статусом и соответствующими правами и привилегиями. Человек

здесь — это его *положение*, ранг. (Совершенно не так будет в обществе, которое придет ему на смену, где человек — это прежде всего его *культура* и (или) банковский счет, а ранг является чем-то эфемерным.)

Как же поддерживался баланс в этой исторически более ранней системе? Вообще есть две возможности поддерживать порядок в обществе: принуждение и согласие. Остановить тех, кто, преследуя свои цели, покушается на статусную систему, можно угрозами, приводимыми иногда в исполнение, а можно и с помощью внутренних ограничений, то есть системы идей и убеждений, которые человек усваивает и которые затем направляют его поведение по определенному руслу. В действительности функционировали, конечно, оба механизма, ибо они не изолированы друг от друга, а работают во взаимодействии и так переплетены, что бывает невозможно вычленить вклад какого-то одного из них в поддержание социального порядка.

И все же, какой из этих факторов можно считать более важным? Это чрезвычайно трудный вопрос. По крайней мере, мы не можем ожидать, что в любых обстоятельствах ответ на него будет одним и тем же. Марксистская точка зрения заключается, по-видимому, в том, что общественное устройство обусловлено не принуждением и не согласием (обе точки зрения марксист заклеят как «идеалистические»), но *способом производства*. Неясно, однако, что может означать такая прямая зависимость общественного устройства от способа производства, не опосредованная ни принуждением, ни идеями. Орудия труда и технологии не могут сами по себе заставить человека принять определенный способ распределения: для этого нужно либо принуждение, либо согласие, либо какой-то сплав того и другого. Каким же образом способ производства порождает свой собственный способ принуждения? Трудно удержаться от подозрения, что привлекательность и живучесть марксизма в какой-то мере обусловлена непроясненностью в нем этого вопроса.

Действующая в обществе система идеологии обеспечивает стабильность системы не только тем, что убеждает членов общества в законности этой системы. Роль ее и сложнее, и шире. Она, в частности, делает возможным само принуждение, ибо без нее неорганизованная кучка власть имущих не смогла бы действовать эффективно.

В обществе данного типа существует не только более или менее стабильная сельскохозяйственная основа, но также и письменность. Она позволяет фиксировать и воспроизводить различные данные, идеи, сведения, формулы и т.д. Нельзя сказать, что в дописьменном обществе начисто отсутствуют способы фиксации утверждений и смыслов: важные формулы могут передаваться и в устной традиции, и ритуальным путем. Однако появление письменности резко расши-

ряет возможности сохранения и передачи идей, утверждений, информации, принципов.

Грамотность усугубляет свойственную этому обществу статусную дифференциацию. Она является результатом упорного и довольно длительного посвящения, называемого «образованием». Аграрное общество не обладает ни ресурсами, ни мотивами, необходимыми для того, чтобы грамотность распространялась широко, не говоря уж о том, чтобы она стала всеобщей. Общество распадается на тех, кто умеет читать и писать, и на тех, кто этого не умеет. Грамотность становится знаком, определяющим положение в обществе, и таинством, дающим пропуск в узкий круг посвященных. Роль грамотности как атрибута статусных различий становится еще более ярко выраженной, если на письме используется мертвый или какой-нибудь специальный язык: письменные сообщения отличаются тогда от устных не только тем, что они написаны. Благоговение перед письменами — это прежде всего благоговение перед их таинственностью. Культ ясности проявляется в истории человечества значительно позднее, знаменуя собой следующую революцию, хотя так никогда и не становится абсолютным.

Рядовые члены общества данного типа осваивают культуру, набирая свой запас символов и идей «в движении», так сказать, по ходу жизни. Процесс этот является частью взаимодействия, происходящего изо дня в день между родственниками, соседями, мастерами и подмастерьями. Живая культура — не закодированная, не «замороженная» в письменах, не заданная никаким набором жестких формальных правил, — передается, тем самым, непосредственно, просто как часть «образа жизни». Но такие навыки, как владение грамотой, передаются иначе. Они осваиваются в процессе длительного специального обучения, прививаются не в ходе обычной жизнедеятельности и не обычными людьми, а профессионалами, способными воспроизводить и демонстрировать некие высшие нормы.

Есть глубокое различие между культурой, передаваемой в повседневной жизни, «в движении», неформально, и культурой, которой занимаются профессионалы, не занятые кроме этого ничем другим, выполняющие четко очерченные обязанности, детально зафиксированные в нормативных текстах, манипулировать которыми индивид практически не может. В первом случае культура неизбежно отличается гибкостью, изменчивостью, региональным разнообразием, иногда — просто чрезвычайной податливостью. Во втором она может оказаться жесткой, устойчивой, подчиненной общим стандартам, обеспечивающим ее единство на большой территории¹. При этом она может опираться на обширный корпус текстов и разъясне-

1 Cp.: Goody J. The logic of writing and the organisation of society. Cambridge, 1986.

ний и включать в себя теории, обосновывающие ее ценностные установки. В частности, в ее доктрину может входить теория происхождения фундаментальной истины — «Откровение», — подтверждающая остальные теории. Таким образом, теория откровения является частью веры, а сама вера утверждается откровением.

Характерной чертой общества данного типа является напряжение между высокой культурой, передаваемой в процессе формального образования, зафиксированной в текстах и постулирующей некие социально трансцендентные нормы, и, с другой стороны, одной или несколькими низкими культурами, которые не заданы в отчужденной письменной форме, существуют лишь в самом течении жизни и, следовательно, не могут подняться выше нее, здесь и теперь происходящей. Иначе говоря, в таком обществе имеется разрыв, а иногда и конфликт между культурой высокой и низкой, который может проявляться по-разному: с одной стороны, высокая культура может стремиться навязывать свои нормы низкой, с другой — носители низкой культуры могут стремиться по возможности усвоить нормы высокой, чтобы упрочить свое положение. Первое типично для ислама, второе — для индуизма. Однако такого рода усилия редко бывают успешными. В конечном счете между носителями высокой и низкой культуры возникает заметный разрыв, а часто и пропасть взаимонепонимания. Разрыв этот функционален. Человек вряд ли будет стремиться к состоянию, которого он не в силах понять, или противостоять доктрине, которая, как он знает, выше его разумения. Культурные различия определяют общественные позиции, регулируют доступ к ним и не позволяют индивидам их покидать. Но границ общества в целом они не определяют. Лишь при переходе от аграрного общества к индустриальному культура перестает быть средством, которое задает позиции в обществе и привязывает к ним индивидов. Вместо этого она очерчивает масштабную и внутренне подвижную социальную целостность, *внутри* которой индивиды могут свободно перемещаться, как того требуют задачи производства.

Принимая такую модель старых аграрных обществ, можно задать вопрос: какими должны быть здесь взаимоотношения между культурой, с одной стороны, и политической легитимностью и границами государств — с другой? Ответ однозначен: между этими двумя сферами не будет *почти никакой* связи.

Общество данного типа постоянно генерирует внутри себя культурные различия. Оно порождает в высшей степени дифференцированную статусную систему, каждый элемент которой должен иметь свои ясно различимые признаки, знаки, свои внешние проявления. Это, по сути, и есть культура. Юрий Лотман описывает российского аристократа XVIII в., который использовал различные формы обращения к людям в зависимости от того, владельцами

скольких «душ» они были. Репертуар приветствий зависел, таким образом, от имущественного положения его собеседников. В романе Грэма Грина герой отмечает нотки неуважения, которые проскальзывают в обращении к нему банковского клерка, и размышляет о том, что тот говорил бы с ним совершенно иначе, не будь превышен его кредит.

Такая чрезвычайная семантическая чувствительность к статусным и имущественным нюансам позволяет преодолевать неопределенность и избегать трений. Не должно быть статусных различий, не выявленных наглядно, и, с другой стороны, всякий наглядный знак должен иметь оправдание в социальном положении индивида. Когда в стратификации общества возникают какие-то резкие изменения, культура тут же дает знать об этом, демонстрируя не менее драматичные перемены в одежде, речи, поведении, образе жизни. Речь крестьян при этом всегда отличается от речи дворян, буржуа или чиновников. Известно, например, что в России XIX в. отличительным признаком представителей высшего света была манера объясняться по-французски. Или другой пример: к моменту объединения Италии в 1861 г. лишь два с половиной процента населения страны говорили на «правильном» итальянском².

Аграрное общество порождает различные сословия, касты, гильдии и иные статусные разграничения, требующие дифференцированного культурного оформления. Культурная *однородность* такому обществу совершенно неведома. Больше того, попытки унифицировать стандарты культуры рассматриваются как преступные, порой в самом прямом, уголовном смысле. Тот, кто вступает в культурное соревнование с группой, к которой не принадлежит, нарушает общественный протокол, покушается на систему распределения власти. Такая дерзость не может остаться безнаказанной. И если наказание является лишь неформальным, виновный может считать, что ему повезло.

В дополнение к функциональной, иерархической дифференциации здесь существует еще дифференциация, так сказать, горизонтальная. Члены такого общества не только стремятся сформировать стиль жизни, который отличает их друг от друга и удерживает от покушений на тех, кто стоит выше по социальной лестнице. Для сельскохозяйственных сообществ характерна также тенденция культивировать особенности, отличающие их от соседних в географическом смысле сообществ, имеющих такой же статус. Так, в неграмотной крестьянской среде диалекты варьируют от деревни к деревне. Замкнутый образ жизни благоприятствует развитию культурных и

2 Hobsbawm E. Nations and Nationalism since 1780. Cambridge, 1990.

лингвистических отклонений, и разнообразие возникает даже там, где вначале оно отсутствовало.

Правители в таком обществе не заинтересованы в том, чтобы оно становилось культурно однородным. Напротив, разнообразие им выгодно. Культурные различия удерживают людей в их социальных и географических нишах, препятствуют появлению опасных и влиятельных течений и групп, имеющих последователей. Политический принцип «разделяй и властвуй» гораздо легче применять там, где население уже разделено культурными барьерами. Правителей волнуют налоги, десятины, рента, повинности, но не души и не культура подданных. В результате в аграрном обществе культура разъединяет, а не объединяет людей.

Подводя итог, можно сказать, что в обществе данного типа единство культуры не может служить основой формирования политических единиц. В такой ситуации термин «нация», если он вообще используется, обозначает скорее размытое составное целое, включающее главным образом представителей так называемого свободного дворянства, живущего на определенной территории и готового участвовать в политической жизни, нежели всю совокупность носителей культуры. Например, польская «нация» состояла в свое время из представителей шляхты Речи Посполитой, но включала также лиц, говоривших на украинском языке. Иначе говоря, понятие «нация» объединяло граждан не по культурному, а по политическому основанию.

Как правило, в таком обществе политические единицы оказываются либо более узкими, либо более широкими, чем единицы культурные. Родовые общины или города-государства редко охватывают всех носителей какой-то культуры: ареал ее распространения оказывается обычно шире. С другой стороны, границы империй, как правило, определяют военным могуществом или географическими условиями, но отнюдь не границами распространения культуры. Рассказывают, что предводитель мусульман, покоривших Северную Африку, направил своего коня прямо в Атлантический океан, чтобы показать, что дальше дороги нет, но его не остановила культурная и языковая пропасть, которая отделяла завоевателей от населявших эти земли берберийских племен.

Итак, люди, живущие в аграрно-письменном обществе, занимают в нем различные позиции и включены в многообразные вертикальные и горизонтальные отношения, среди которых найдутся, вероятно, и такие, которые отдаленно напоминают то, что впоследствии будет названо «национальностью»; но в основном это отношения совершенно иного рода. Здесь существует разнообразие культур и существуют сложные политические единицы и союзы, однако между двумя этими сферами нет ярко выраженной зависи-

мости. Политические иерархии и культурные поля отнюдь не соотнесены между собой с помощью такого образования, как «национальность».

Развитое индустриальное общество

Сегодня в мире существует и стремительно распространяется иной тип общества, в корне отличный от того, который описан выше. Прежде всего, иной является его экономическая основа: оно сознательно ищет опору в непрерывной, упорной инновационной деятельности, в экспоненциальном наращивании производительных сил и продукции. Общество это исповедует теорию познания, которое дает возможность проникать в тайны природы, не прибегая к помощи откровения, и одновременно позволяет эффективно манипулировать силами природы, используя их для достижения изобилия. Вместе с тем, природа уже не может служить источником принципов, обосновывающих организацию общества. Действительно, первым принципом, который оправдывает устройство общества данного типа, является экономический рост, и любой режим, неспособный его обеспечить, оказывается в затруднительном положении. (Вторым является национальный принцип, — он и станет здесь нашей главной темой.)

Общество, к рассмотрению которого мы перешли, не является уже более мальтузианским: темпы экономического роста превышают в нем темпы роста демографического, который по разным причинам идет на спад или даже полностью прекращается. В культуре этого общества уже не так ценится (или вообще не ценится) плодовитость: чистая, мускульная рабочая сила мало что решает как с точки зрения властей, так и с точки зрения индивидов, как в мирное время, так и во время войны. (Правда, на первых порах индустриальная эпоха вызвала к жизни всеобщую воинскую повинность и породила огромные армии, по своему составу крестьянские: крестьяне ценились как «пушечное мясо». Однако в наше время — время войн на Фолклендах и в Персидском заливе — решающим фактором является уже не численность войск, а технология и подготовленность личного состава.) Ныне полезны лишь образованные люди, а образование стоит дорого. В любом деле теперь играет роль не количество, а качество работников, которое зависит от технологии производства культурных людей, иначе говоря, от «образования». Власти более не видят в плодовитости источник оборонного или экономического потенциала; родители не видят в детях тех, кто обеспечит их жизнь в старости. Производство потомства обходится дорого и вынуждено конкурировать с другими запросами и формами самодовлетворения и самореализации.

В корне изменился и характер труда. В аграрном обществе «работа» была вещью насущно необходимой, но отнюдь не престижной. Это был физический, ручной труд, связанный главным образом с сельскохозяйственным производством. Такая работа заключалась в основном в приложении человеческой мускульной силы к материальным объектам. Ее тяжесть удавалось время от времени облегчить благодаря использованию силы животных и некоторых простых механизмов, позволявших утилизировать силу воды или ветра. В развитом индустриальном обществе картина уже совершенно иная. Физический труд как таковой здесь фактически исчез. Отныне трудиться физически вовсе не значит дни напролет махать киркой или лопатой: теперь для этого требуется знание машин, которые не всегда просты в управлении. То есть большинство людей в своей работе вообще не сталкиваются «лицом к лицу» с природой. Их труд состоит в постоянном манипулировании людьми и знаками при помощи компьютеров или, на худой конец, телефонов, телефаксов и пишущих машинок.

Все это имеет серьезные последствия для культуры, то есть для системы циркулирующих в обществе символов. Стремительный обмен сообщениями между анонимными, далеко друг от друга стоящими собеседниками был бы попросту невозможен, если бы смысл посланий зависел от особенностей местного диалекта и тем более от одного какого-то контекста, не говоря уж о контекстах действительно сложных. Однако сам метод такой коммуникации уничтожает контекст. Нельзя, скажем, передавать таким образом смыслы, заключенные в жестах, выражении лица, интонациях, темпе речи, положении говорящего в пространстве и обстоятельствах, сопровождающих высказывание. Ничего не добавляет к тексту и статус индивида, да и сам текст не может на этот статус повлиять. Все это просто не проходит по каналу коммуникации: так уж этот канал устроен. В живой речи такие элементы, как жест, поза и т.д., играли роль как бы определенных фонем, влиявших на смысл устного сообщения. Но это были фонемы, употребимые и значимые в очень узких границах, — что-то вроде неконвертируемой муниципальной валюты. Между тем, универсальная система коммуникации предполагает использование только таких знаков, которые имеют универсальное значение, отвечают всеобщим стандартам и не зависят от контекста.

Существенно, что смысл заключен теперь только *внутри* самого сообщения. Те, кто передает сообщения, так же как и те, кто их принимает, должны уметь вычитывать этот смысл, следуя общим для них правилам, определяющим, что является текстом, а что — нет. Люди должны быть обучены вычленению элементов, *безусловно* влияющих на смысл, и абстрагированию от специфического мест-

ного контекста. Способность различать релевантные и соответствующие *стандартам* элементы сообщения является тонкой и достигается отнюдь не просто. Это требует длительного обучения и огромной семантической дисциплины. Чем-то это напоминает результаты армейской муштры — готовность немедленно реагировать на формализованные слова команды, требующие четко определенных действий, — однако диапазон возможных команд в данном случае является неизмеримо более широким, чем тот, который принят в любой из армий. Но смысл должен быть предельно ясным, хотя потенциальное поле смыслов является поистине гигантским, пожалуй, даже бесконечным.

Все это говорит о том, что впервые в истории человечества *высокая* культура становится всеобъемлющей: она операционализируется и охватывает общество в целом. Люди могут воспринимать культурные значения в их полном объеме, реагировать на все бесконечные смыслы, заключенные в языке. Иными словами, они весьма далеко ушли уже от того мужика-новобранца, который обучился в свое время правильно реагировать на десяток уставных команд, да и то лишь в том случае, если их произносит человек с необходимым количеством лычек на погонах и в понятной ситуации. Последствия этого невероятно важны, хотя они и не были до сих пор как следует ни осознаны, ни изучены. Значение универсального образования, необходимость в котором продиктована фундаментальной структурой современного общества, выходит далеко за пределы невнятных причитаний и восторгов о расширении культурных горизонтов (пусть даже такое расширение действительно существует). Мы подходим здесь вплотную к нашей основной теме — распространению национализма. Высокая культура представляет собой упорядоченную и стандартизованную систему идей, которую обслуживает и насаждает с помощью письменных текстов особый отряд клириков. Грубо говоря, мы имеем здесь следующий силлогизм. Человеческий труд стал по своему характеру семантическим. Его неотъемлемой частью является безличная, свободная от контекста массовая коммуникация. Это возможно лишь в том случае, если все люди, включенные в этот массовый процесс, следуют одним и тем же правилам формулирования и декодирования сообщений. Иными словами, они должны принадлежать к одной культуре, причем культура эта неизбежно является высокой, ибо соответствующие способности могут быть освоены лишь в процессе формального обучения. Из этого следует, что общество в целом, если оно вообще станет функционировать, должно быть пронизано единой стандартизованной высокой культурой. Такое общество не сможет уже терпеть дикого произрастания разнообразных субкультур, связанных каждая своим контекстом и разделенных ощутимыми барьерами взаимонепонимания.

Есть и еще одно обстоятельство, способствующее стандартизации культуры. Дело в том, что главным критерием оценки эффективности общества становится не благополучие как таковое, а постоянно *возрастающее* благосостояние. То есть даже не просто благосостояние, но неуклонный экономический рост. Неустанное совершенствование — вот что оправдывает устройство современного общества. Когда-то хороший урожай был свидетельством того, что король хорош. Теперь же правомерным считается режим, который обеспечивает неуклонный рост производительности в промышленности. Проклятый край с негодным правителем во главе — это сегодня страна с нулевым или отрицательным приростом продукции. И наоборот, чем выше прирост продукции, тем более мудрым и мужественным считается правитель. Философским выражением такой установки является идея прогресса.

Цена роста — нововведения и непрерывные, нескончаемые преобразования структуры рабочих мест. Общество данного типа просто не может иметь стабильной ролевой структуры, в которой индивиды получали бы постоянную «прописку», как это было в аграрном обществе. Значимыми являются здесь бюрократические позиции — в промышленности и в других сферах, — однако сами бюрократические структуры неизбежно нестабильны. (Именно стабильность некоторых ненормальных структур, таких как коммунистические иерархии, служит свидетельством, а вероятно и причиной их низкой эффективности.) Больше того, многие должности (быть может, и не большинство должностей, но, по крайней мере, существенная их часть) требуют владения сложными техническими навыками, а это означает, что они распределяются по принципу способности и компетентности, но не по рождению и не навечно, как это было в прежние времена, когда речь шла только об укреплении и упрочении основ стабильной структуры.

Все это делает наше общество принципиально эгалитарным: в нем трудно раз и навсегда присвоить индивиду какой-то ранг, ибо ранг этот может в один прекрасный день войти в противоречие с реальной эффективностью его деятельности. Необходимость распределения должностей в соответствии с личными возможностями и компетентностью индивидов исключает старый принцип распределения их в соответствии с неизменным, однажды присвоенным и неотделимым от личности рангом. Внутренняя подвижность этого общества влечет за собой его эгалитаризм, но не эгалитаризм является причиной подвижности. Таким образом, тенденция к возрастанию неравенства, сопровождавшая в доиндустриальную эпоху процесс усложнения структуры общества, сменяется на прямо противоположную³. Равенство, по-

3 Cp.: Lenski G. Power and privilege: theory of social stratification. N.Y., 1966.

рожденное новым устройством общества, не исключает, конечно, того, что по своему благосостоянию, власти и жизненным шансам люди в действительности далеко не равны. Тем не менее, эгалитаризм безусловно воспринят в этом обществе как принцип, как социальная норма, является значимым и в определенном смысле оказывает существенное влияние на ход общественной жизни.

Существующие ныне различия между людьми распределены по шкале неравенства равномерно и плавно: это совсем не то, что резкие перепады и непреодолимые барьеры, существовавшие в прошлом между сословиями или кастами. Сегодня различия носят, так сказать, статистический, вероятностный характер, определяются личным везением, а не формальными привилегиями. И ни жертвы такого неравенства, ни те, кого оно ставит в выгодное положение, не считают его неотъемлемой частью своего «я», ибо оно не априорно, а требует в каждом случае конкретного практического объяснения. Когда неравенство слишком бросается в глаза, о нем говорят с осуждением. Иными словами, в нашем обществе не принято подчеркивать привилегии. «Очень богатые люди чем-то отличаются от нас», — заметил однажды Скотт Фицджеральд в разговоре с Хемингуэем. «Да, — ответил Хемингуэй, — тем, что у них много денег». И он был прав, хотя и Фицджеральду нельзя отказать в наблюдательности. Хемингуэй выразил современную точку зрения: человек это одно, а его положение — нечто совсем другое. Романтик Фицджеральд продемонстрировал внутреннюю приверженность миру, где дело обстояло наоборот. Однако, как утверждал Токвиль, мир существенно изменился, — сегодня это скорее мир Хемингуэя, чем мир Фицджеральда, — и люди отличаются друг от друга внешне, но не внутренне.

Но, главное, формальные правила жизни в обществе, будь то в сфере производства или в сфере политики, позволяют и, более того, *требуют*, чтобы люди имели одинаковую культуру. Поток свободной от контекста информации является элементом, необходимым для функционирования общества во всех его аспектах. Сама информационная сеть устроена таким образом, чтобы в любой момент и в любом звене к ней мог подключиться каждый, ибо сегодня уже невозможно резервировать какие-то позиции для определенных категорий людей. Информационная сеть имеет стандартные входы и выходы, допускающие подключение любых пользователей, а не только тех, кто обладает каким-нибудь особым статусом. Всякий, кто не может участвовать в этом обмене сигналами, рассматривается как помеха, как отщепенец. Такой человек вызывает раздражение, враждебность и вынужден обычно испытывать унижения.

Каковы же последствия такой социальной организации для взаимоотношений, которые складываются между культурой, с одной стороны, и государством и обществом — с другой?

Итак, общество данного типа не только не препятствует, но определенно способствует распространению однородной культуры. Это должна быть культура особого рода — «высокая» культура (излишне говорить, что термин этот употребляется здесь в социологическом, а не в оценочном смысле), подчиненная сложной системе норм и стандартов. Ее распространение требует неординарных усилий в области обучения, и действительно, в этом обществе последовательно и практически полно осуществлен идеал универсального образования. Дети растут здесь не держась за материнский подол, а с малолетства включаясь в систему образования.

Гигантская, дорогостоящая стандартизованная система образования перерабатывает целиком весь человеческий материал, которому предстоит влиться в общество, превращая это биологическое сырье в социально приемлемый культурный продукт. Подавляющую часть затрат на образование берет на себя государство или представляющие его местные власти. В конечном счете только государство (или чуть более широкий сектор, включающий также некоторую часть «общественности») может вынести на своих плечах тяжелое бремя этой ответственности, одновременно осуществляя контроль за качеством продукции в этой важнейшей из всех отраслей — в производстве социально приемлемых человеческих существ, способных делать необходимую для этого общества работу. Это становится одной из главных задач государства. Общество необходимо гомогенизировать (*gleichgeschaltet*), и руководить этой операцией могут только центральные власти. В условиях столкновения различных государств, пытающихся контролировать бассейны рек, единственный способ, которым данная культура может защитить себя от другой культуры, имеющей покровительствующее ей государство, это создать свое собственное, если такового у нее еще нет. Как у каждой женщины должен быть муж, желательно собственный, так же и у культуры должно быть государство, лучше всего свое. Государства-культуры начинают затем соревноваться друг с другом. Так и возникает внутренне подвижное, атомизированное эгалитарное общество, обладающее стандартизованной письменной культурой «высокого» типа. При этом заботу о распространении и поддержании культуры и об охране границ ее ареала берет на себя государство. Можно сказать короче: одна культура — одно государство; одно государство — одна культура.

Предлагаемая теория национализма является материалистической (хотя и совсем не марксистской) в том смысле, что, объясняя это явление, она выводит его из способа, которым общество поддерживает свое материальное существование. В исторически более раннем обществе, основанном на сельскохозяйственном производстве и на стабильной технологии, неизбежно должны были получить развитие военно-

клерикальные структуры, иерархия, культурный плюрализм, напряжение между культурой высокой и низкой, а также политическая система, опирающаяся на аппарат насилия и религиозную идеологию, но в целом безразличная к культурным общностям. В нем умножались различия, связанные с социальными позициями, но не с политическими границами. В новом обществе, основанном на развитии технологии, на семантическом, а не ручном труде, на системе широкой, безличной, а иногда и анонимной коммуникации, в которой функционируют сообщения, свободные от контекста, и на подвижной структуре занятий, не могла не распространиться стандартизованная высокая культура, насаждаемая с помощью системы образования и равномерно распределенная среди всех членов этого общества. Его политическая структура и принятая система власти оправдываются двумя соображениями: тем, насколько они обеспечивают устойчивый экономический рост и насколько способствуют развитию, распространению и охране культуры, характерной для данного общества. Таким образом, государство и высокая культура оказываются тесно между собой связанными, а старые связи государства с религией или династией распадаются или становятся нефункциональными и превращаются в чистую декорацию.

Аргументация, приведенная в подтверждение этих зависимостей, представляется мне просто евклидовой по своей убедительности. Кажется, невозможно, проследив эти связи, не прийти к тем же выводам. Как говорил Спиноза, нельзя, ясно высказав истину, не добиться согласия. Увы, это не всегда так, но в данном случае все связи, по-моему, очевидны. (Я твердо стою на этом, хотя должен признать, что многие люди не согласились с этой теорией, даже ознакомившись с доказательством.)

Конечно, нескромно сравнивать себя с Евклидом и глупо надеяться, что в гуманитарной области вообще возможна евклидова убедительность. До некоторой степени меня извиняет лишь то, что говорю я об этом с иронией, и не из тщеславия, а в порядке самокритики. Да, я убежден, что эта аргументация обладает евклидовой ясностью, но должен также заметить, что мир, в котором мы живем, является евклидовым лишь отчасти. Существует множество данных, иллюстрирующих эту теорию, но существует и множество других, которые ее как будто не подтверждают. Здесь требуется исследование. Есть что-то подозрительное в рассуждении, которое выглядит убедительным, но (хотя бы частично) противоречит фактам. Вероятно, — хотя это еще только предстоит выяснить, — упрямые факты могут найти объяснение в действии иных, усложняющих общую картину факторов, не учтенных в первоначальной модели, но значимых и действующих в реальности.

Теория

До сих пор мы ограничивались описанием двух абстрактных идеальных типов общества. Это аграрное общество, не склонное к национализму и даже обладающее по отношению к нему определенным иммунитетом, и развитое индустриальное общество, в котором организующим началом вряд ли может быть что-нибудь иное, кроме национализма. Последнее означает, что в рамках каждой политической единицы существует единая стандартизированная культура, или — если зайти с другого конца — что всякая стандартизированная культура стремится обрести свое государство. Но мы пока ничего не сказали о *пути*, следуя которому общества или государства переходят из первого состояния во второе. Между тем, если речь идет о сколько-нибудь развитой теории, она безусловно должна содержать какие-то указания по этому поводу. Это тем более важно, что одно из выдвигаемых мною теоретических положений состоит в том, что национализм проявляет себя наиболее ярко не в конце пути, а как раз в некоторых переходных, транзитных точках.

Можно предположить, что между миром империй, построенных не по этническому принципу, и микро-политических образований, с одной стороны, и миром государств, гомогенных в национальном отношении, с другой, существует пять характерных переходных стадий.

1. Отправная точка. Существует мир, в котором этническое начало еще не выражено со всей очевидностью и почти полностью отсутствуют политические идеи, так или иначе связывающие его с легитимностью власти.

2. В мире по-прежнему сохраняются политические структуры и границы, доставшиеся в наследство от предыдущей стадии, но уже появляется националистическая идея, выдвигаемая как политический принцип. Это — стадия националистического ирредентизма⁴. Здесь получает размах националистическая агитация, направленная против старых государств и старых границ.

3. Триумф и поражение национал-ирредентизма. Происходит распад многонациональных империй, а вместе с ними и всех привычных форм династического и религиозного оправдания власти. Их место занимает национальный принцип. Возникает ряд более мелких государств, и каждое заявляет о своем намерении вести по особому национальному пути ту этническую группу, с которой оно отождествляется. Вместе с тем, ситуация эта оборачивается поражением национализма, его самоопровержением, ибо в каждой из этих новых политических единиц возникают проблемы национальных

⁴ Ирредентизм (от итальянского *irredento* — неосвобожденный) — политическое движение в Италии в конце XIX — начале XX в. за присоединение пограничных земель Австро-Венгрии к итальянским населением. (*Прим.перев.*)

меньшинств, ничуть не меньшие, если не большие, чем все проблемы государств, существовавших прежде. Они наследуют все слабые места прежней системы, но одновременно приобретают ряд новых.

4. *Nacht und Nebel*⁵. Здесь я использую термин, употреблявшийся нацистами для обозначения некоторых своих операций в ходе второй мировой войны. То ли благодаря покрову военной секретности, то ли в пылу борьбы и страстей, а может быть под действием благородного негодования, — как бы то ни было, но в такой ситуации моральные стандарты оказываются заниженными и принцип национализма, который требует, чтобы компактные этнические группы вписывались в определенную территориально-политическую структуру, начинает осуществляться с невиданной жестокостью. Для этого используется уже не старый добрый метод ассимиляции, но массовые убийства или насильственные переселения целых народов.

5. Высокая степень насыщения общества результатами националистической политики, возросшее благосостояние и культурная конвергенция — все это ведет к уменьшению — хотя и не к исчезновению — злокачественных последствий национализма.

Остановимся на каждой из этих стадий более подробно.

1) Отправная точка

На самом деле Европа накануне Французской революции ушла уже достаточно далеко от описанного выше идеального аграрного общества. Здесь уже в течение тысячи лет наблюдался неуклонный экономический рост, шли необратимые политические и идеологические изменения. Большого размаха достигла урбанизация, и во многих государствах получил развитие эффективный бюрократический аппарат. Реформация существенно изменила правила игры в познавательной и законодательной области, привнесла идею прямого личного обращения к социально независимым авторитетам — вначале к Писанию и к совести, а затем — к индивидуальному разуму. После этого началась научная революция, повлекшая вскоре разработку ее философских оснований и следствий. В эпоху Просвещения была сформулирована система светских, индивидуалистических и натуралистических взглядов на мир и общество. В экономике и даже в военной области центр тяжести переместился на северо-запад Европы: в Англии и Голландии было создано гражданское общество, введен институт разделения властей. Как ни странно, по своей военной мощи либеральные государства оказались по крайней мере равными централизованным монархиям с традиционно милитаристской ориентацией (если не более сильными). В XVIII в. нация лавочников неоднократно побеждала на поле брани нацию военных-аристократов. (Последним удавалось

5 Ночь и туман (нем.) (Прим.перев.)

одерживать победу, только действуя в союзе с другими — заокеанскими-лавочниками.) На больших пространствах северо-западной Европы в сфере семейных отношений действовал индивидуалистический принцип: браки здесь были поздними и заключались по личному выбору партнеров, а не служили продолжением системы родовых взаимоотношений более широких социальных групп. Во многих областях среди населения была распространена грамотность, которая использовалась для светских целей. Во всех этих отношениях и, несомненно, во многих других Европа уже очень давно начала двигаться к современному миру, который лишь в XIX в. приобрел наконец весьма определенные очертания.

Тем не менее, когда после потрясений Французской революции и наполеоновских войн зашла речь об оформлении легитимных политических единиц и установлении границ между ними, мир вновь вернулся к испытанным династическим принципам. Позиции монархов значительно укрепились в результате Реформации и религиозных войн, уничтоживших идею всеобщего авторитета, способного судить о легитимности власти, и тем утвердивших абсолютный суверенитет независимых государств и правителей. Большинство нововведений, появившихся в XVIII в., возникли благодаря усилиям «просвещенных» абсолютных монархов, но не сколько-нибудь широких движений. Надо сказать, что абсолютизму был не раз брошен вызов как в теории, так и на практике, однако англичане, например, после экспериментов с республикой и с реставрацией пришли в конце концов к выводу, что их свободы лучше защищены в условиях ограниченной монархии, нежели в условиях ее полной отмены. Голландская республика тоже постепенно переросла в монархию. Выборные республиканские институты были в общем редки, мало каким городам-государствам удалось выжить, и представительные формы правления действовали в конечном счете с большими ограничениями. Правда, к концу XVIII в. возникла одна *новая* республика, которая была установлена вопреки воле одной влиятельной европейской монархии (хотя и при поддержке другой), но это было за океаном.

Большинство аграрных государств были монархиями, а переход к индустриальному обществу заставлял двигаться к демократии. Это отчасти объясняется внутренней предрасположенностью индустриального общества к эгалитаризму. В аграрном обществе монархические тенденции возникают, вероятно, вследствие общей логики ситуаций борьбы за власть: в любых конфликтах для победителя лучше уничтожить побежденного, чтобы не допустить реванша, а для всех остальных лучше заручиться расположением победителя, власть которого становится в результате более крепкой. Этот «эффект снежного кома» объясняет в большинстве случаев устойчивость в аграрном обществе монархических структур. Впрочем, здесь есть и исключения, относя-

щиеся, например, к кочевникам, пасущим стада на больших открытых пространствах, к земледельцам, живущим высоко в горах, или, иногда, к торговым сообществам. Они могут уйти от действия этого эффекта и выработать собственные представительные, внутренне сбалансированные политические институты. Скотоводы могут избежать централизации благодаря подвижности своего имущества и привычке к коллективизму, в котором они нуждаются для самозащиты; горцы имеют в своем распоряжении неприступные крепости, возведенные самой природой; купцам же нужен простор для инициативы, а абсолютная власть снижает эффективность их деятельности.

Индустриализация общества переносит центр тяжести со стяжания власти на стяжание богатства. Путь здесь пролегает от богатства к власти, а не наоборот. Обратный путь, хотя и не исключен полностью, но не имеет уже прежнего значения. Эффект «снежного кома», приводивший ранее к концентрации власти, перестает действовать. В области богатства этот эффект тоже не срабатывает (марксистский прогноз оказался в этом отношении неверным). Таким образом, власть и богатство образуют более сбалансированную систему.

К этому можно еще добавить, что в аграрном обществе высокое положение не требует от того, кто его занимает, ни подготовки, ни талантов. С другой стороны, таланты имеют здесь вообще мало шансов для развития. Попросту говоря, всякий дурак может быть королем либо бароном. Некоторые личные качества, такие как жестокость, агрессивность, храбрость, хитрость, могут давать здесь определенные преимущества, но в целом обязанности, которые накладывает привилегированное положение, рассчитаны на то, что их будет выполнять случайный человек, получивший это положение, например, по наследству, — как это чаще всего и происходит в аграрном обществе. Такой принцип может сохранять силу лишь до тех пор, пока общество не освободится от жестких структур или пока не появятся особые обстоятельства, которые заставят, заполняя эти структуры, осуществлять отбор людей по другим критериям (например, с учетом их способности выполнять сложную специализированную работу).

Иными словами, в аграрном обществе социальные роли распределяются случайным образом, ибо этим распределением заведует высшая трансцендентная инстанция. То есть вопрос о назначении на высокие должности решается на небесах. В противоположность этому, в индустриальном обществе роли распределяются с учетом личных данных, которые (по крайней мере на уровне принципа) должны соответствовать интересам дела. Действием этой тенденции в области распределения высоких государственных должностей можно, хотя бы отчасти, объяснить и более широкие происходящие в этом обществе демократические преобразования. Равный (пусть только в принципе) доступ к высокому общественному положению логически

исключает ограничение доступа к власти на всех уровнях, предоставление права принятия решений какой-либо узкой привилегированной социальной группе.

В теориях, развивших идею подотчетного, представительного, ограниченного в своих полномочиях, плюралистического и т.д. правительства, — которые предвзяли, сопровождали или обосновывали опыт политических преобразований XVIII и XIX вв., — не было единой точки зрения на природу и границы политических единиц, долженствующих иметь собственное правительство. Общество должно стать демократическим, но *какое именно* общество? Этот вопрос не играл сколько-нибудь заметной роли в политических дискуссиях того времени. Считалось, что общества уже существуют, — это казалось вполне очевидным, — и речь шла только о том, как, на каких принципах и кто должен ими управлять, но не о том, где должны проходить их границы.

Но исторические события XIX в. дали ответ на этот вопрос — оставшийся, впрочем, незадаанным, — какие единицы должны иметь свое правительство. Оказалось, что это *нации*. Однако целостность, называемая сегодня «нацией», не похожа ни на что существовавшее в прошлом. Это обширная совокупность анонимных индивидов, которые приобщены либо к определяющей данную нацию высокой культуре, либо к культуре низкой, но находящейся в зависимости от этой высокой культуры, попадающей в ее потенциальный ареал и дающей своим носителям шанс войти когда-нибудь в число носителей высокой культуры. Таких единиц раньше попросту не было. Теперь же, когда они стали политической нормой, все единицы иного типа воспринимаются как аномалии.

В начале современной эпохи, в 1815 г., нации, существовали они или нет (в действительности их еще не было), не принимались в расчет при установлении новых политических границ. Тем не менее, уже тогда мир достаточно созрел, чтобы вскоре прислушаться к проповеди национализма, утверждавшей, что легитимными являются только те политические единицы, которые имеют своим фундаментом нацию, — какое бы содержание ни вкладывалось в это понятие.

2) Ирредентизм

Эпоха национализма или ирредентизма — это время, когда неуклонно растет стремление воплотить в жизнь формулу «одна культура — одно государство». Старый мир, отличавшийся огромным культурным разнообразием, множеством нюансов и полутонов, никак не связанных с политическими границами, — мир этот начинает восприниматься как политический пережиток, анахронизм. На смену ему должен прийти новый мир, где каждая культура станет раз-

виваться под собственной политической крышей, а государство и правительство будут считаться законными только в том случае, если они представляют конкретную культуру, охраняют ее и заботятся о ее процветании. Чрезвычайно сложную лингвистическую или культурную карту Европы, скажем, 1815 г., когда культурно-лингвистические границы, по сути, никак не соответствовали границам политическим, предстояло заменить новой картой, относящейся, скажем, к 1848 г., когда такая корреляция стала если еще не абсолютной, то, по крайней мере, уже вполне очевидной.

Существуют разные методы, позволяющие достичь такого соответствия — *той или иной ценой*.

а) Можно изменять людей, прививая им новую культуру, включающую, в числе прочего, новый образ «я» и способность проецировать этот образ так, чтобы его воспринимали другие. Тогда новая культура займет место их прежней культуры, где были другие образы, которые они носили в себе и проецировали в общении. Отправной точкой может в данном случае быть какой-то диалект или культура, близкая к той, которую им предстоит освоить, или достаточно от нее удаленная. Процесс этот может развиваться спонтанно, даже почти неосознанно. Он может быть результатом директив правительства или руководителей сферы образования, а может осуществляться самостоятельными культурными активистами, не зависящими от властей и даже действующими вразрез с их указаниями.

б) Людей можно убивать. Тех, кто не вписывается в желаемую этнически равномерную социально-политическую целостность, можно травить газом, расстреливать, морить голодом и т.д.

в) С другой стороны, людей, неудобных с точки зрения будущей культурно-политической организации данной территории, можно выселять в какое-то другое место (независимо от того, занято это место или нет и готовы ли члены существующей там социально-политической общности принять переселенцев). Такие перемещения могут быть откровенно принудительными, когда жандармы просто усаживают людей на подводы или в грузовики, или же, в некотором смысле, добровольными, то есть жители могут сами решить покинуть место, где они до этого жили, поскольку оставаться там считают небезопасным.

г) Наконец, можно менять политические границы, проводя их таким образом, чтобы культурно родственные общности оказывались вместе. Учитывая сложность этнографической карты Европы XIX столетия, надо признать, что метод этот не мог оказаться достаточно эффективным, *если только не сочетать его с другими методами, указанными выше*.

В действительности все эти методы находили себе применение. Их иногда комбинировали, иногда использовали последовательно: вначале один, затем другой. В эпоху ирредентизма, которая охватывает период с 1815 по 1918 гг., в основном применялись более мягкие методы (а) и (г). Методы (б) и (в), хотя и были к тому времени уже известны, стали по-настоящему применяться сравнительно поздно — на 4-й стадии. Указание на конкретные комбинации методов, которые использовались для приведения в порядок политико-этнической карты, — один из путей типологического анализа процессов трансформации мира-не-знавшего-национализма в националистический мир.

Следует отметить, что ирредентизм, будучи безусловно влиятельным, не был при этом всемогущим. Он весьма способствовал бурным событиям периода 1815 — 1914 гг., однако реальные плоды его были *немногочисленны*. Восточная Европа по-прежнему оставалась поделенной между тремя поли-этническими империями. В тот период ирредентизм способствовал появлению пяти или шести новых буферных государств на Балканах, объединению Германии и Италии, а также произвел одно изменение в Скандинавии и одно в Нидерландах. Но до 1918 г. он отнюдь еще не шел напролом. Жесткие методы тогда почти не использовались: это был период ассимиляции и контр-ассимиляции или «пробуждения», то есть национальной агитации, призывавшей к созданию новых государственных культур на базе сырого, неформализованного материала культур крестьянских, которое рассматривалось как альтернатива присоединению к культурам, *уже привязанным* к государственному аппарату. Термин «пробуждение» чрезвычайно характерен для самоописания этих движений. Он намекает на существование неких перманентных, но дремлющих «рациональных» целостностей, которые только ждут, что их кто-то разбудит. В действительности, конечно, эти целостности не пробуждались, а *создавались*.

3) Триумф и поражение ирредентизма

Великая война 1914 — 1918 гг. положила конец веку национал-ирредентизма, удовлетворив по воле победителей и тех стран, которым они покровительствовали, многие его требования. Принимая во внимание этнографическую карту Европы, можно было бы заранее сказать, что удовлетворение *одних* интересов будет означать ущемление других. Наиболее отчетливо это проявилось в регионе, который мы обозначим как третий часовой пояс, где находились сложные многонациональные империи. Две из них к 1918 г. исчезли — по-видимому, навсегда — в результате двух балканских войн, а затем — первой мировой войны.

На месте уничтоженных империй возникли более мелкие политические единицы, созданные вполне сознательно по национальному принципу. Каждое из этих новых государств призвано было стать политическим опекуном «нации», то есть культуры, обеспечивающей моральную основу личности тем, кто ее принимает. Тем самым государство должно было странным образом выражать и представлять интересы нации, а не всей совокупности своих граждан.

Принцип «самоопределения наций», применявшийся в ходе переговоров о мире, должен был обеспечить легитимность принимаемых политических решений. Конечно, он применялся нечестно: победители и приближенные к ним государства несомненно извлекли из этого принципа больше пользы, чем побежденные и те, кто не сумел правильно сориентироваться на переговорах. Однако дело было не только в этом. Учитывая сложность и размытость этнических границ, можно утверждать, что *всякие* политические границы шли вразрез с чьими-то интересами и были несправедливы в самом очевидном смысле этого слова. В ситуации этнического разнообразия, характерного для Восточной Европы, бесспорная и справедливая политическая карта была просто невозможна.

Это и определило пороки новой системы. Новые государства были меньше и тем самым слабее, чем империи, которым они пришли на смену. Но это сокращение размеров и потенциала отнюдь не было компенсировано их этнической однородностью и, следовательно, большей сплоченностью населения. Проблема меньшинств встала в них не менее остро, чем она стояла в исчезнувших империях — пресловутых «тюрьмах народов». Они сами стали провинциальными тюрьмами для своих меньшинств. Причем *новые меньшинства*, то есть те, кто внезапно приобрел здесь статус меньшинства и все сопутствующие ирредентистские настроения, в прошлом нередко входили в состав этнических или лингвистических групп, культура которых была доминантной. Новый статус оказался для них непривычным и вызывал естественное негодование и сопротивление. Они могли искать покровительства у своего родного государства, призванного защищать их собственную культуру. Во всяком случае, им не надо было возрождать или изобретать былое величие своей нации, ибо они были живыми его свидетелями и воспоминания об этом — теперь горькие — еще стояли у них перед глазами.

Итак, новый международный порядок, установленный во исполнение принципа национализма, имел все пороки системы, которую он сменил, плюс — целый ряд своих собственных. Последствия этого не заставили себя ждать. Как только укрепилась идеологическая диктатура в России и был установлен откровенно националистический режим в Германии, все здание рухнуло как карточный домик. Военное сопротивление Польши измерялось неделями, Югос-

лавии (официальное) и Греции — днями. Другие вновь созданные национальные государства вообще не сопротивлялись (удивительным исключением была только Финляндия). Гитлер и Сталин легко поделили между собой разделявшие их территории, не встретив почти никакого сопротивления, — по крайней мере, со стороны государственных структур.

4) *Nacht und Nebel*

Последовавший за этим период отличался тем, что мягкий метод достижения гомогенности — ассимиляции — уступил место методам не столь мягким — массовым убийствам и принудительному переселению народов, которые стали применяться в устрашающих масштабах. Конечно, методы эти были в ходу и раньше: достаточно вспомнить массовые убийства армян или депортации, происходившие в начале 1920-х гг. во время греко-турецкой войны. Однако во время второй мировой войны и в период репрессий, который за ней последовал, можно было наблюдать действительно широкое их применение (впрочем, вначале они использовались скрытно). Секретность военного времени, а затем благородный гнев стран-победительниц, не преминувших воспользоваться своими правами, сделали возможными такие вещи, которые в более нормальной обстановке были бы просто невымыслимы.

Массовые убийства и принудительные переселения (тоже не обходившиеся без убийств) позволили привести в порядок этническую карту Восточной Европы, хотя, конечно, не полностью. Уничтожению подвергались прежде всего некоторые народности, которые никак не вписывались в картину будущей Европы, воплощавшую националистический идеал: соцветие гомогенных сообществ, радостно исповедующих каждое свою культуру и чувствующих себя в безопасности под защитой политической организации, озабоченной в первую очередь охраной и процветанием этой культуры. Кто-то однажды дал определение грязи как материальной субстанции, находящейся в неподобающем месте, — так вот в этой Новой Европе меньшинства трактовались как культуры, локализованные не там, где положено. Однако были и такие культуры, которые оказывались в неполюженном месте, *где бы они ни находились*. Они создавали, так сказать, универсальное, даже — абсолютное загрязнение этнического пространства, являли собой форму грязи, с которой нельзя бороться, перемещая ее с места на место. Нации, жившие в диаспоре, — особенно если их представители были сосредоточены в среде торговцев и финансистов, а позднее в среде интеллектуалов и творческих работников и, следовательно, оторваны от живительного физического труда, от самой природы, — воспринимались как носители особых патогенных качеств — хитрости и коварства, — кото-

рые с точки зрения романтико-биологической философии коммунализма глубоко противоречили представлениям об общественном здоровье. Именно так нацисты (принадлежавшие к разным национальностям) воспринимали евреев. Евреи были оскорблением националистического принципа, вызовом для людей с общинно-этническим сознанием — не потому, что они жили в неподобающем месте, а потому что вообще жили.

Такого рода метафизика чрезвычайно интересна. Она составляет неотъемлемую и очень важную часть интеллектуальной истории Европы. Метафизика романтического национализма была вначале гуманной и мягкой. В общем она сводилась к утверждению, что человеку свойственно или желательно реализоваться в народной культуре — в песнях и танцах на фоне деревенского пейзажа, — а не в формальных, холодных светских ритуалах. Пусть народная культура была несколько более раскованной, чем куртуазная, пусть пляски здесь были более дикими, напитки более грубыми и крепкими, а кухня не такой изысканной, — все это было отнюдь не смертельно. Больше того, народная культура, рекомендованная с некоторых пор к употреблению взамен культуры высшего класса, считалась даже более тонкой, ведь в конечном счете аристократический стиль — это стиль профессиональных военных. Уже на этом этапе ценностный акцент неизбежно смещался с разума на чувства. Однако внимание к чувствам, бытующим в слоях общества, далеких от власти, не имеющих доступа к настоящему оружию и не включенных в жесткую централизованную организацию, не несло еще в себе как будто ничего угрожающего.

Но будем осторожны! Мягкий коммунизм, который всего лишь романтизировал крестьянскую жизнь и народные песни, был вскоре дополнен новой доктриной, утверждавшей, что подлинная сущность человека и путь его самореализации лежит в области чувств, а холодное умствование разъедает душу и является мертвящим, нездоровым началом. Антипод витального крестьянина — горожанин-торгаш, работа которого состоит из вычислений и манипуляций и не имеет ничего общего с энергичным, располагающим к сотрудничеству физическим трудом на земле. В середине XIX в. эти аргументы коммуналистов получили дополнительную поддержку со стороны дарвинизма. Энергия, напор и чувство хороши не только потому, что они неотделимы от прекрасной народной культуры, но и по той причине, что они являются двигателем соревнования, способствующего выживанию сильнейших и тем открывающего дорогу подлинной красоте. Как уродливы эти городские торгаши с их дряблым телом и бегающими глазами, — и как прекрасны земледельцы! Как отвратительны мыслители и красивы воины! Примечательно, что такого рода взгляды (и чувства) отличали не только будущих убийц, но нередко и их будущих жертв.

Когда к ополчившемуся против интеллекта романтизму примешивается такое сочувствие и такая агрессия, он уже теряет свою былую невинность. И можно себе представить, к каким результатам приведет распространение этих идей и переживаний, если они получат поддержку формальных организаций и политических институтов. Но именно это и означает пришествие национализма.

Национализм представляет собой восстание деревенской вегетирующей культуры против «холодного» универсализма — будь то универсализм куртуазный, индустриальный или бюрократический. Национализм — это деревня, пошедшая против Версаля, или Хофбурга и венских кафе, или против Манчестера. Но в действительности у самих деревенских жителей нет ни цели, ни средств, ни организационных возможностей, ни просто желания сражаться за свою культуру с городом, двором, светом или промышленным комплексом. Заботы их являются более приземленными, и если они и бунтуют, то, как правило, вовсе не из-за культуры. На самом деле люди, которые ведут такого рода культурную агитацию и организуют такую борьбу, — это атомизированные, анонимные члены индустриального общества или общества, ступившего на путь индустриального развития. Они боятся, что их принадлежность к «неправильной» культуре приведет к ущемлению их прав, и поэтому делают все, чтобы культура, носителями которой они являются, стала политически доминирующей. В этом они видят гарантии своей социальной успешности и психологического комфорта.

Какую же форму принимает их организация? Ядром популистского романтизма является культ действия и чувства. Соответственно, образцом националистического клуба становится спортивное или гимнастическое общество. Национализм главным образом наследует символику Turnverein⁶. Для его целей гимнастика подходит как нельзя лучше — гораздо лучше, чем соревновательные или индивидуальные виды спорта. Гимнастика — это самый дюркгеймовский спорт: в ней современное общество находит ритуал, позволяющий выражать солидарность очень больших анонимных общностей, имеющих сходную культуру. Например, чешский национализм был почти тождествен с обществом «Сокол»: быть Соколом означало то же самое, что быть патриотом. (Когда коммунисты пришли к власти после переворота 1948 г., они приняли мудрое, с их точки зрения, решение — сохранили общество «Сокол» вместо того, чтобы запрещать его или вступать с ним в борьбу.)

Таким образом, национализм выступал как идеология, соединявшая исторически более раннее и сравнительно мягкое течение мысли, которое поэтизировало деревенскую культуру и деревенский

6 Гимнастическое общество (нем.). (Прим. перев.)

образ жизни, с метафизикой энергичного физического самоутверждения и с недоверием (если не с откровенной враждебностью) к холодному рассудочному мышлению. Считалось, что естественный отбор открывает дорогу к здоровью и совершенству, в то время как универсализм, бескровный космополитический интеллектуализм и сострадание ведут ко всякого рода уродству и патологии. При этом предполагалось, что естественный отбор действует главным образом не на уровне индивидов и не на уровне человечества в целом, а на уровне наций, которые более всего напоминают биологические виды. Нации стали рассматриваться как реалии социального мира, существующие от века. И если на более ранних исторических этапах они не проявляли себя открыто, то только потому, что они еще «спали», а главная задача националиста состоит в том, чтобы их «разбудить». Противостоять жестоким межнациональным конфликтам означает солидаризоваться с патогенными силами, ведущими к деградации. Проводниками и носителями этих идей, чувств и ценностей были молодые люди, сплоченные не столько общей академической подготовкой, сколько участием в коллективных физических действиях. В те годы националисты готовили себе хороших солдат. Они много занимались спортом, ходили в походы, штурмовали горные вершины, были меткими стрелками, одним словом, находились в отличной физической форме и умели четко выполнять распоряжения своих начальников. Привычка к энергичной коллективной деятельности на лоне природы способствовала впоследствии их успехам на поле брани: население тех частей Европы, которые входят в зону романтического популизма, сражалось во время войны более умело и эффективно, чем выходцы из тех стран, где были приняты более рафинированные развлечения.

Эта жестокая версия национализма — далеко превосходившего то, что было нужно для поддержания культурной гомогенности и внутренней мобильности национальных государств, — была выражением поэзии иррационализма. Общинный дух, дисциплина, иерархия и жестокость — вот достоинства, призванные удовлетворить подлинные человеческие потребности. Эти качества являются эффективными не *вопреки* их иррациональности, а *благодаря* ей. Бескровный и бесплодный универсалистский разум не позволяет идти навстречу глубинным чаяниям человека и, скорее, служит патогенным силам (в этом, грубо говоря, заключалась ницшеанская точка зрения). Когда в 1940 г. немецкая армия с триумфом шла по Европе, она поражала всех не только своей мощью, но и своей красотой. («Как они прекрасны», — говорит Сартр устами своего героя, французского военнопленного, в романе, посвященном падению Франции). Это служило своеобразным оправданием агрессии и оккупации. Немецкий солдат сражался не только потому, что знал,

что в противном случае будет застрелен, но и потому также, что он был движим мощным *esprit de corps*⁷. Прусскую дисциплину дополнял романтический дух товарищества (*Kameradschaft*). Нацизм, которому удалось вновь ритуализовать политику, привнес в анонимное индустриальное общество (*Gesellschaft*) мощную иллюзию общности (*Gemeinschaft*). Он соединил, и весьма эффективно, дисциплину индустриального общества с дисциплиной монархии, сплотив на эмоциональном уровне культурно-однородную группу.

Итак, сценарий предполагал очищение единого, сплоченного национального государства не только от компактных национальных меньшинств, оказавшихся на его территории, но и — прежде всего — от «вечных» меньшинств, интеллектуализм и (или) коммерциализм которых делал их заведомо несовместимыми с *любой* народной культурой. Массовые уничтожения, происходившие в 1940-х гг., не были поэтому случайными и отнюдь не лежали в стороне от магистральных событий. Люди, которые отдавали соответствующие приказы, так же как и те, кто их исполнял, делали это не из личной корысти, но по велению долга, во имя общего блага, очищения и красоты. Один из нацистов, обосновывая планы массовых уничтожений, ссылаясь при этом на Канта, и, надо сказать, то, что он говорил, не звучало абсурдно: мы делаем это из принципа, а не преследуя личные интересы. В самом деле, массовые уничтожения едва ли способствовали удовлетворению интересов тех, кто их осуществлял, — скорее наоборот. Отрицать это или стыдливо об этом умалчивать означало бы создавать в корне неверное представление об одном из важнейших моментов развития мысли и чувства в Европе.

Ханна Арендт — один из ведущих экспертов по проблемам тоталитаризма XX в. — считает, что идеология нацизма выпадает из истории европейской мысли, что она не имела прецедентов и проникла в культуру незаконным путем из какого-то тайного концептуального подземелья⁸. Мне это кажется совершенно неправильным. Конкретное соединение составивших эту идеологию элементов, таких как отрицание универсализма, утверждение культурной сплоченности и одновременно жестокости, необходимой в борьбе за существование, социальной дисциплины и иерархии в противовес анархии рынка и т.д., — не может, конечно, считаться итогом европейской интеллектуальной традиции, но вместе с тем и не выходит за ее пределы. Натурализм этой идеологии делает ее продолжением идей Просвещения, ее коммунализм, культ местных особенностей говорит о ее прямой связи с романтизмом, возникшим как реакция на Просвещение.

7 Корпоративный дух (*фр.*). (*Прим.перев.*)

8 Arendt H. The origins of totalitarianism. L., 1951.

Таким образом, четвертая стадия развития национализма — стадия упорядочения этнической карты с использованием любых, в том числе невообразимо жестоких методов, — не была ни случайностью, ни каким-то отклонением (возникшим под покровом секретности военного времени), которое, будь обстановка более нормальной и подконтрольной общественному мнению, приобрело бы гораздо более благоприятные формы. Наоборот, стадия эта была неизбежной: в истории европейской мысли она была, так сказать, заранее вписана в повестку дня. В сложной этнической ситуации, сложившейся в Европе — особенно в Центральной и Восточной, — *всякое* решение проблемы политических границ должно было идти вразрез с интересами многих и многих людей. Ярость, которая высвобождалась в результате ущемления этих интересов, получила поддержку в социальной метафизике, которая санкционировала любые жестокости, и все это было еще многократно умножено благодаря тому, что движение, исповедующее эту метафизику, временно одержало победу и обрело не только волю, но и средства, необходимые для воплощения диктуемых ею идей.

5) Снижение накала этнических переживаний

Новая эра настала в 1945 г. Те, кто поддерживал романтический культ агрессии и национальной общины, потерпели поражение — по иронии судьбы, в той самой инстанции, которую они считали высшим и окончательным судом, — на поле брани. Это был негативный урок. Но вскоре за ним последовал урок позитивный. Послевоенный период оказался временем беспрецедентного роста благосостояния, если и не всеобщего, то, по крайней мере, имевшего очень широкий размах и масштабы. Однако не все оказались в этом плане в равном положении: больше всех процветали те, кто проиграл войну. Они были поэтому лишены возможности дальше культивировать коллективную агрессию и потеряли значительную часть своих территорий. С позиций успеха и естественного отбора этика воинственности потерпела фиаско. В то же время производственно-коммерческая этика оказалась по-своему привлекательной, и достижения на этом поприще быстро стали вполне очевидными, несмотря на большие территориальные потери. Потребительское общество опрокинуло традиционные понятия о «чести», с которыми не смогла в свое время справиться чистая коммерция. Жизненное пространство (*Lebensraum*), как выяснилось, ничего не определяет. На недостаток пахотных земель стали смотреть как на псевдопроблему — такой же пережиток, как культ военных доблестей. В противоположность прогнозам Маркса, *потребление*, а не *накопление* стало Моисеем и пророками нового порядка.

Эти обстоятельства подрывали основы экспансионистского национализма. В той мере, в какой он был рациональным (или считался таковым), он строился на предположении, что обладание территориями является признаком или предпосылкой национального величия и (или) процветания. Теперь же стало ясно, что это не так. Кроме того, иррациональные ценности, заставлявшие преклоняться перед агрессией и военными доблестями, были существенно подорваны ценностями потребительского общества. Однако все это затрагивало лишь уровень идеологии. Вместе с тем, главной областью, где действует и обретает плоть националистическое чувство, является уровень обыденной, частной жизни. В конечном счете, люди становятся националистами, поскольку убеждаются в ежедневном общении — на работе и в свободное время, — что их «этническая» принадлежность существенно влияет на отношение окружающих, которые либо испытывают к ним уважение и симпатию, либо — ненависть и презрение.

Именно на этом уровне на поздних, относительно благополучных этапах развития индустриального общества национализм получает все меньшее подкрепление. Во-первых, здесь срабатывает тезис о «конвергенции», который в применении к индустриальному обществу действительно содержит зерно истины. По отношению к культурам, достаточно далеко отстоящим друг от друга, тезис этот, по-видимому, не всегда верен. Скажем, индустриально развитые страны Европы и Дальнего Востока могут сохранять существенные различия в области культуры несмотря на то, что уровень жизни и основные технологии там и здесь примерно одни и те же. Однако если речь идет о странах, изначально культурно близких, например, странах Европы, то на поздних стадиях развития производственной и потребительской конкуренции в них наблюдается заметная культурная конвергенция. Так, в области молодежной культуры страны, расположенные по обе стороны Атлантики, практически идентичны, и именно в этой области Советский Союз впервые капитулировал перед Западом — задолго до начала перестройки, открывшей такую возможность в других сферах. Советская пепси-кола появилась в те времена, когда никто еще не помышлял о романе Советов с идеей рыночной экономики. Для развитых индустриальных наций, имеющих достаточно близкие стартовые позиции в культуре, различия постепенно становятся не столько семантическими, сколько фонетическими: люди владеют и оперируют одинаковыми «вещами» (изготовленными одинаковым образом, а часто в одном и том же месте), применяют по отношению к ним одинаковые понятия и обозначают их словами, различными по звучанию, но совпадающими по значению.

Другим фактором, снижающим накал националистических переживаний в обыденной жизни, является сокращение экономического неравенства. Чтобы понять его действие, надо сравнить современную ситуацию с той, которая преобладала в тот период, когда национальные чувства переживали свою кульминацию, то есть на ранних стадиях развития индустриального общества. В то время экономическая дистанция между теми, кто только входил в эту систему, и теми, кто уже получал в ней прибыли, была гигантской. Первые наемные рабочие, обитатели наспех сколоченных барачных, практически лишенные каких бы то ни было материальных, моральных или политических средств, в самом деле не имели ничего, кроме своего труда, который они продавали, вынуждены были продавать за бесценок, едва обеспечивая себе (и то не всегда) минимум, необходимый для выживания. Они замечали разницу своего положения и положения тех, кто оказался более удачлив, и это действительно служило причиной классовой ненависти, которую постулировал Маркс и отмечали более беспристрастные наблюдатели, такие как Токвиль. Но, несмотря на Марксов прогноз, ненависть эта не разрасталась, если не находила подкрепления и в этнических различиях. Если обездоленные способны заметить, что те, кому улыбнулось счастье, отличаются от них в культурном отношении (например, по своему языку), то возникают сильные и стабильные переживания, которые правомерно назвать этническими независимо от того, существуют или нет термины, выражающие это различие как различие наций. Бедные оценивают условия своего существования, сравнивая их с условиями существования богатых, и если богатые вдобавок отличаются от них по своей культуре, бедные вскоре отмечают, что эксплуататоры (во всяком случае те, кто превосходит их экономически) одновременно обижают и ранят их еще и своим пренебрежением. Но это может быть классовой обидой — обидой людей одного рода на людей другого рода — только в том случае, если между ними существуют устойчивые *культурные различия*. Таким образом, культурные различия становятся значимыми, выступая в роли катализатора социального расслоения и противостояния, *если* они более или менее сращены с заметными, но культурно нейтральными экономическими различиями, характерными для ранних этапов развития индустриального общества. Только в этом случае взаимное презрение вкупе с экономическим неравенством порождает новые противостоящие друг другу классы. Тогда по обе стороны барьера возникает ненависть нового типа. Те, кто находится в привилегированном положении, видят в бедных, иных по своей культуре, угрозу — не только для существующего порядка в целом, но и для себя лично и своей семьи. Эти грязные люди, склонные к насилию, наводняют город

и делают жизнь в нем небезопасной, иначе говоря, представляют собой особый вид заразы, социального загрязнения среды.

На поздних стадиях развития индустриального общества дело обстоит совершенно иначе. Здесь по-прежнему имеется огромное экономическое неравенство, которое иногда также коррелирует с культурными различиями, порождая социальный сепсис. Предположим, что некая культурная группа А является в целом более преуспевающей, чем культурная группа В. Это вызывает возмущение среди представителей группы В и страх — среди представителей группы А. Но если уровень жизни обеих групп достаточно высок (а в эпоху развитого индустриализма это обычно так и есть), то, хотя «объективно» разрыв между ними может быть гигантским, субъективно он уже не вызывает особых эмоций. Соответственно, обида и возмущение тоже не так велики. Эта разница между нищетой и умеренным благополучием оказывается принципиальной: во всяком случае, психологически она гораздо более значима, чем разница между значительным благополучием и *весьма* значительным благополучием. Но на поздних стадиях индустриализма различия между культурными группами относятся скорее ко второму роду, чем к первому. Единственная группа, очевидно лишенная многих привилегий, образуется не по культурному или «этническому», а скорее по медицинскому или персональному признаку: это инвалиды, люди, изолированные от общества и т.д. Но они не выдвигают «националистических» лозунгов. (Это общее рассуждение неприменимо, конечно, к ищущим работу мигрантам, которые ущемлены в правах, культурно обособлены и несомненно являются источником националистических переживаний, возникающих и у них самих, и у тех, кто их окружает.)

Таким образом, хотя общая, освобожденная от контекста и осваиваемая в системе образования высокая культура остается необходимым условием морального гражданства и эффективного участия в экономической и политической жизни, тем не менее в эпоху позднего индустриализма она уже не продуцирует сколько-нибудь заметных националистических настроений. Национализм теперь можно приручить, как удалось приручить в свое время религию. Сегодня есть шанс переместить вопросы, связанные с национальностью, из общественной сферы в сферу частную, сделать вид, что это личное дело каждого, которое, наподобие половой жизни, не может влиять на социальную активность индивида и не допускает принуждения. В этом есть, конечно, значительная условность. Она обеспечивается наличием одной доминирующей культуры, доступной для всех и выступающей в качестве своеобразной общей валюты, которая позволяет индивидам подключаться по своему усмотрению и к каким-то

иным культурам, используя их в своей домашней жизни или в других ограниченных зонах.

В такой ситуации становятся возможными любые формы федерации или конфедерации. Политические границы во многом утрачивают значение, теряют свой навязчивый символизм: теперь люди уже не так озабочены тем, чтобы «наша» граница проходила по этой реке или по гребню этой горной гряды. Никто уже не проливает слез, не пишет и не декламирует стихов в связи с тем, что таможенная служба расположена вдали от этой прекрасной местности, за которую наши храбрые мальчики проливали свою кровь. Теперь кажется достаточным, чтобы все культурные группы имели равную мобильность и доступ к различным преимуществам и чтобы у каждой культуры было при этом свое надежное пристанище, где ее воспроизводство поддерживает национальный университет, национальный музей, национальный театр и т.д. Такого рода организация существует уже (или близка к осуществлению) во многих регионах, хотя из этого еще не следует, что она будет осуществлена и получит распространение во всем мире.

Описанные стадии являются, так сказать, естественными фазами перехода от аграрного мира, где культура задает иерархию и социальные позиции, но не определяет политических границ, к миру индустриальному, где культура *определяет* границы государств, но, будучи стандартизованной, существует безотносительно к позициям. Я не вижу других вариантов, других траекторий, которым мог бы следовать этот переходный процесс. Вначале имеются династические или религиозные единицы, которые накладываются поверх местных общин и сосуществуют с ними. Затем появляется ирредентизм, призывающий к совмещению целостностей культуры и государства и обреченный в большинстве случаев на неудачу, ибо сложность этнической карты не позволяет удовлетворить одновременно чаяния всех этнических групп. Национализм — это не просто игра вничью; это всегда игра на выбывание, так как большинство участвующих в ней культур неизбежно проигрывают. Культур слишком много, и если бы каждая из них образовала свое государство, то такое количество жизнеспособных государств просто не уместилось бы на Земле. Поэтому *в большинстве своем* культуры не смогут осуществиться в том брачном союзе между нацией и государством, заключить который призывает их националистическая теория. Но гнев и ярость, высвобождаемые в этом процессе, соединяясь с дарвиновским культом жестокости, ницшеанским утверждением чувств в противовес разуму, с масштабными социальными сдвигами, закономерно приводят к безудержному кровопролитию (достигая в Европе апогея в 1940-е гг., но случавшемуся

здесь и в другие периоды). И наконец, в эпоху позднего индустриализма, — благодаря росту благосостояния, уменьшению дистанций между культурами, появлению всемирного рынка и стандартизации образа жизни, — накал националистических страстей постепенно снижается.

Такова, вкратце, цепочка событий, которую можно было бы предвидеть теоретически и которую мы в самом деле обнаруживаем, рассматривая многие факты. В то же время схема эта отнюдь не универсальна — даже для Европы. Есть целый ряд причин, помешавших ее полной реализации в действительном историческом процессе. Например, в Европе механизм, приводивший в движение эти события, по-разному срабатывал в разных часовых поясах. На этих различиях стоит остановиться.

а) Централизация, осуществляемая государством. Представим себе, что существует политическая единица, учрежденная по династическому принципу еще в до-националистическую эпоху, которая охватывает относительно — разумеется, не полностью — гомогенную в культурном отношении область. На этой территории есть множество местных диалектов (то есть носителей языка, не имеющих собственной армии и военного флота), которые вместе с тем достаточно близки к языку, используемому в государственном аппарате данной державы, чтобы их можно было считать *его* диалектами. Носителей этих диалектов можно убедить, что формальный стандартизированный язык, который им предлагают освоить для общения с чиновниками, — это «правильная» версия того языка, которым они пользуются у себя дома. Люди *должны* говорить именно так. Благодаря культурным привычкам членов этих сообществ и их генетически наследуемым чертам, они могут легко, без особых конфликтов и без труда принять «национальную» я-концепцию, которую предлагает или навязывает господствующая высокая культура. Такая ситуация сложилась в целом на западном — атлантическом — побережье Европы. Крепкие династические государства с центрами в Лондоне, Париже, Мадриде и Лиссабоне существовали еще на заре Нового времени и могли легко перерасти в однородные национальные государства (хотя для этого требовалась определенная перестройка в Ирландии и некоторые менее значительные организационные изменения в других регионах). Установление централизованной культуры отнюдь не опиралось при этом на культуру крестьянства, а было направлено *против* нее. Крестьян надлежало превратить в настоящих граждан, но не учитывать особенности их культуры, определяя культуру нации. Поэтому этнография не имела в данном случае касательства к формированию нации. Какой смысл фиксировать то, что намереваешься разрушить? Интерес к бессознательной культуре крестьянства возникает лишь в тех ситуациях, где новая

культура нации опирается на нее в процессе своего становления и инкорпорирует ее элементы.

б) Непосредственно к востоку от этой зоны, включавшей крепкие династические государства, озабоченные только тем, чтобы «цивилизовать» своих крестьян, лежала другая зона — второй часовой пояс, — где построение национальных государств шло по пути унификации. Мы находим здесь сильную, осознанную, уверенную в себе высокую культуру, точнее — две таких культуры. Это стандартизованный, нормированный немецкий язык, существовавший со времен тевтонского вторжения в Восточную Европу или, по крайней мере, со времен Реформации. И не менее нормированный и стандартизованный литературный язык итальянцев, сформировавшийся в период позднего Средневековья или раннего Ренессанса. Судя по всему, эти языки в их нормативной версии были достоянием меньшинства (как было показано, в Италии еще в XIX в. меньшинство это было абсолютным) и не проникали в нижние слои общества или в отдаленные области.

• Главной проблемой такой культуры было создание единой политической крыши на всей территории, где она уже доминировала, — но не создание новой культуры. Если бы этого удалось достичь, встала бы следующая задача — такая же, как и в первом часовом поясе: цивилизовать крестьянство. Но задачей номер один была политическая унификация, и на ней было сфокусировано основное внимание. Экспансия высокой культуры — то есть «образование» — была делом второстепенным. Такого рода национально-государственное строительство выдвигало на передний план государственных деятелей, дипломатов и солдат, а мыслителей, поэтов и просветителей делало фигурами менее важными, — хотя они и существовали, и пользовались определенным уважением. В этой зоне необходимо было прежде всего собрать воедино россыпь мелких или средних государств, изгоняя в некоторых случаях неугодных правителей. Для этого надо было заметно изменить баланс власти в Европе, действуя иной раз вразрез с интересами сильных и законных правительств. Это вряд ли было возможно без вооруженных столкновений, и действительно, национальные государства выковывались здесь в войнах и в напряженной дипломатической борьбе.

в) Следующий часовой пояс, расположенный дальше на восток, рождает наиболее известные образцы «национального строительства». Здесь существуют культуры (или считается, что они существуют), не имеющие собственного государства, которое требовало бы только «просвещения» масс, и не стоящие перед необходимостью объединения разрозненных политических единиц (и изгнания неугодных правителей) под эгидой единой высокой культуры. Напротив, эти культуры вообще не обладают ни политической органи-

зацией, ни собственной кодификацией, то есть внутренней формально выраженной нормативной основой.

Внутри этой категории различают обычно «исторические» и «неисторические» нации. Первые имели когда-то свое государство, но потеряли его; вторые никогда его не имели. Первые требуют «возрождения» политической единицы, исчезнувшей в результате династических или религиозных конфликтов. Вторые — создания новой единицы, необходимость которой обосновывается только культурным своеобразием данной территории, но не историческим прецедентом. Различие между этими случаями, пожалуй, не столь принципиально, как это принято считать.

Действительно важно здесь то, что такой вариант развития требует появления активистов-пропагандистов-просветителей, стремящихся «пробудить» нацию — то ли призывами возродить ее былую славу, то ли просто попытками обратить внимание на ее культурное своеобразие, не подкрепленными ссылками на политическую историю. Как бы то ни было, эти люди действуют на свой страх и риск или под эгидой организации, не получившей благословения у существующих политических властей. У них еще нет государства, которое бы их поддержало. Это — главное, что отличает данный вариант развития от «централизации сверху»⁹.

г) Наконец, мы доходим до четвертого часового пояса. В определенном отношении события развивались здесь так же, как и в третьем: между 1815 и 1918 гг. были пройдены две первые стадии — династически-религиозной политики и ирредентистской реакции на нее. В 1815 г. Восточная Европа была поделена между тремя империями. При этом царская империя следовала, казалось, тем же путем, что и Османская, и империя Габсбургов. Все три империи в общем устояли перед атаками национализма — впрочем, Османская с некоторыми потерями, — и все три, несмотря на то, что во время войны они были на разных сторонах, рассыпались в прах в 1918 г.

Затем, однако, страна Самодержавия и Православия пошла по совершенно иному пути, чем территории, принадлежавшие двум другим империям, развитие которых следовало влиянию идеологических коктейлей, представленных в широком ассортименте. Их неизменным ингредиентом был национализм. Но в мелких государствах, наследовавших империям, национализм смешивался в различ-

⁹ Контраст между вторым и третьим часовыми поясами лежит в основании различия, на котором построен замечательный очерк Джона Пламенаца «Два типа национализма» (Plamenatz J. Two types of nationalism. In: E. Kamenka (ed.). Nationalism. The nature and evolution of an idea. L., 1976). Относительно мягкий и либеральный национализм объединительных движений XIX столетия Пламенец противопоставляет энергичным и нередко жестоким действиям тех, кто вынужден был не возводить политическую крышу над уже существующей культурой, а *выдумывать* национальную культуру там, где ее на самом деле не было.

ных пропорциях с популизмом, демократией, фашизмом, клерикализмом, модернизацией, династической реставрацией и т.д. Смеси эти не были, впрочем, особенно впечатляющими — ни в качестве продуктов мышления, ни в роли социальных катализаторов.

В краю бывшего самодержавия ситуация складывалась совсем по-другому. Спустя несколько лет после полного военного поражения империя была восстановлена под эгидой нового правительства и новой идеологии, которая отнюдь не была слабым оппортунистическим коктейлем, но, напротив, представляла собой одно из самых влиятельных из созданных когда-либо убеждений¹⁰. Оглядываясь назад, можно заметить, что марксизм был как будто специально создан для мятущейся русской души XIX столетия, раздираемой, с одной стороны, желанием копировать и догонять Запад, а с другой — мессианско-народническим стремлением осуществить, опираясь на местные традиции, свое особое предназначение. Заявляя о себе как об учении научном и материалистическом, марксизм обещал объяснить, в чем секрет силы и преуспевания Запада, и сообщить рецепт, следуя которому его можно не только догнать, но и обрести еще большие богатство и власть. В то же время марксизм был готов предоставить гарантии, что общество, созданное по этому рецепту, будет свободно от эксплуатации и насилия и моральных издержек, компромиссов и лжи, свойственных западному индустриализму. Путь, предначертанный марксизмом, ведет в конечном счете к чудесному удовлетворению извечного стремления к единению душ и *одновременно* — стремления индивидов к независимости. Человек будет совершенно свободен и в то же время окружен своими товарищами. Такова цель существования человечества, достижению которой препятствовало до сих пор несовершенство общественного устройства. Марксизм поставил обществу точный диагноз и в будущем обещал ему полное исцеление. Для осуществления этой программы было необходимо создать особый Светский Орден, объединяющий людей дисциплинированных, преданных идее и готовых на все ради конечной цели. Знание истины в последней инстанции освобождало бы их от необходимости следовать каким-либо формальным процедурам. Будучи сами

10 Тот факт, что другие идеологические системы представляли собой мешанину идей, интеллектуально совершенно несостоятельную, сам по себе позволял им быть социально успешными и эффективными. Например, стремление кемалистов модернизировать турецкое общество принимало формы весьма грубого схоластического секуляризма. Они были выдержаны в *уламитском* духе, то есть несли на себе явственный отпечаток того, против чего были направлены, и втягивали турецкую элиту в тяжелую и ненужную культурную борьбу (*Kulturkampf*). Тем не менее эта идеология оказалась в конечном счете более жизнеспособной, чем марксизм, и просуществовала дольше, может быть, как раз потому, что не связывала руки элите в социальной и экономической областях. Отсутствие ясной социальной доктрины оказалось, таким образом, ее преимуществом.

воплощением справедливости, они могли судить высшим судом и не нуждались в формальном правосудии, которое служило всегда лишь препятствием на пути движения общества к цели.

Дух и буква этой доктрины попали на почву, где уже долгое время развивались централистские, авторитарные и мессианские традиции и стояли чрезвычайно сложные задачи модернизации и обороны. Хорошо известно, к каким ужасающим последствиям это привело, и вряд ли стоит останавливаться на этом подробно. Отметим лишь несколько моментов, важных с точки зрения истории европейского национализма. Прежде всего, марксистский рецепт оказался в конце концов весьма сомнительным: он не помог догнать Запад, а наоборот, привел к увеличению экономического разрыва и страшному отставанию. Однако сила идеологии и порожденных ею институтов в течение семидесяти лет не позволяла бывшей царской империи следовать по тому пути, которым пошли бывшие Оттоманская империя и империя Габсбургов. Вера в конечном счете иссякла, но не в результате сталинского террора, который она была в состоянии оправдать, а под воздействием нищеты и убожества брежневской эры застоя.

Я думаю, что эта система убеждений, возведенная впервые в ранг государственной религии, потеряла власть над умами своих приверженцев не потому, что она была светской и, следовательно, более уязвимой при сопоставлении с непреложными историческими фактами (обычно такие испытания лишь укрепляют веру), но по той причине, что она слишком сакрализовала мир, не оставив никакой собственно мирской области, где ее адепты могли бы переводить дух в периоды спада религиозного рвения. Вера, которая сакрализовала экономику, не может выдержать длительных периодов хозяйственного разложения и застоя. Пока аппаратчики убивали друг друга, вера сохраняла свою трепетность, но она немедленно улетучилась, как только они стали давать друг другу взятки. Когда система продемонстрировала свою полную экономическую и военную неконкурентоспособность и была вынуждена, чтобы выжить, пойти на либерализацию, выяснилось, что в прежние идеалы не верит уже никто. Нацисты верили в войну и потерпели поражение на поле боя. Большевики верили в экономику, и приговор им был вынесен ситуацией полного экономического краха.

Сегодня общества, попавшие в ловушку этой системы, возвращаются к той точке, в которой их развитие было заморожено семьдесят (в некоторых случаях сорок) лет тому назад. Правда, социальная база для этого развития теперь уже совсем иная. Семьдесят лет назад наблюдалось *относительное* (в сравнении с Западом) отставание, но было и заметное улучшение в сравнении с собственным прошлым. Была почти уже достигнута всеобщая грамотность,

быстрыми темпами шла урбанизация, и в целом экономика шла в гору — по крайней мере, многим людям было уже что терять.

Ныне развитие системы может устремиться по трем направлениям, соответствующим трем пропущенным стадиям развития национализма, которые в течение всего этого времени были для нее закрыты. С одной стороны, здесь может буйным цветом расцвести безответственный ирредентизм, который приведет к возникновению новых политических единиц, где будут разыграны в меньших масштабах (и, следовательно, в более острой форме) этнические конфликты, порожденные развалом империи. С другой стороны, могут разыграться трагические события по сценарию «Ночь и туман» — с массовыми убийствами и принудительными или вынужденными миграциями. И, наконец, не исключен определенный спад националистических настроений, характерный, как можно надеяться, для развитого индустриального общества. В современной ситуации есть предпосылки для каждого из этих трех вариантов, и пока еще трудно сказать, какой из них станет преобладающим. Можно не сомневаться в том, что в той или иной степени проявят себя все три. Но какой перевесит? Ответ на этот вопрос будет определяющим для развития Советского Союза в 1990-е гг.

К этому остается добавить, что схема, основанная на делении Европы по четырем часовым поясам, нуждается в некоторой исторической корректировке. Есть обширная область, лежащая между Балтикой, Адриатикой и Черным морем, принадлежавшая в период между двумя мировыми войнами к третьему поясу, которая была силой присоединена к четвертому поясу в 1944 — 1945 гг., во время наступления советской армии, и оставалась там до 1989 г.

Другая точка зрения

Предложенная здесь периодизация существенно отличается от той, которую приводит в своей известной, хорошо аргументированной и опирающейся на солидную источниковую базу работе Мирослав Хрох¹¹. Как отмечает Эрик Хобсбаум, «работа Хроха... открывает новую эру в изучении национально-освободительных движений»¹². Хрох делает интересную попытку сохранить обе точки зрения: и марксизм, и национализм. Он исходит из того, что нации действительно существуют и выражают себя в националистических движениях, а вовсе не являются порождением этих движений. В то же время главным событием мировой истории, считает он (вслед за Марксом), является смена одного способа производ-

11 Hroch M. *Social preconditions of national revival in Europe*. Cambridge, 1985.

12 Hobsbawm E. *Op. cit.*, p. 4.

ства другим, а развитие национализма (автономное?) идет с ним вразрез. Фундаментальное исследование Хроха заслуживает пристального анализа, хотя я и не согласен с ним по обоим позициям: нации, на мой взгляд, не существуют «в реальности» (они возникают как особая форма соединения культуры и государства, возможная при определенных экономических условиях); а Марксова схема перехода от феодализма к капитализму может быть, по-моему, принята лишь в том случае, если ее интерпретировать как переход от аграрного мира к миру индустриальному.

Итак, Хрох создает свою типологию и периодизацию, накладывая одну на другую две системы понятий. Одна связана с представлением о стадильности развития общества в целом; вторая — с определенной последовательностью в развитии самого национального движения. Первое различие двойственно: оно, в свою очередь, предполагает различие феодализма и абсолютизма, с одной стороны, и капитализма — с другой. Книга написана с откровенно марксистских позиций, и если бы это было не так, то в то время, когда автор над ней работал, он вряд ли мог бы рассчитывать на ее публикацию в Праге. Из этого, впрочем, не следует, что марксистская аргументация является для него только ширмой. Я считаю неуместным обсуждать здесь этот вопрос, но, тем не менее, это — часть социального фона, на котором возникла работа, и игнорировать его было бы тоже неверно.

Привлечение марксистской теории общественно-экономических формаций заставляет сделать несколько замечаний. Как я уже сказал, Хрох соединяет в *одной* стадии феодализм и абсолютизм¹³. Конечно, можно включить то и другое в одно родовое понятие, назвав его «феодализмом». Действительно, там и здесь статус связан с землей. Там и здесь есть четкая система рангов, сопряженных с несимметричными обязанностями и правами, имеющая форму пирамиды, на вершине которой находится монарх. В обоих случаях в обществе ценятся прежде всего военные доблести, гораздо меньше — продуктивная деятельность, а коммерция и торговля вызывают по крайней мере двойственное к себе отношение. И вся задающая иерархию терминология в ситуации централистского абсолютизма — та же, что и при феодализме в узком смысле, ибо она получена от него в наследство. Так что эти два периода действительно имеют ряд общих черт.

В то же время между ними существуют и различия — не менее, если не более важные. Абсолютистское государство опирается на профессиональную армию, где дворяне могут служить в качестве

¹³ Hroch M. Op. cit., p. 10, 25. Например, на с. 25 автор говорит о «периоде, когда главной чертой социального конфликта является борьба против феодализма и абсолютизма».

офицеров, но они обыкновенно не приводят с собой всю свою васальную общину, поставленную «под ружье». Полк, подчиненный тому или иному знатному лицу (или названный его именем), — это стандартное подразделение, имеющее стандартное вооружение, обмундирование и такую же организационную структуру, как и все остальные полки; это — не его домочадцы, дворян и свита, мобилизованные для военной кампании, вооруженные, одетые и управляемые в соответствии с местным обычаем. Абсолютный монарх контролирует всю территорию принадлежащего ему государства и не делегирует местной знати судебной и политической власти в отдельных и труднодоступных районах. (Как замечает Адам Смит, такое делегирование, не санкционированное законом, наблюдалось до 1745 г. в горных районах северной Шотландии, однако именно в силу этого северная Шотландия была в централизованном государстве совершенно особой областью.) В условиях абсолютизма дворянство, приобретенное военной службой (*noblesse d'épée*), постепенно уступает место дворянству, приобретенному службой гражданской (*noblesse de robe*), то есть, в сущности, бюрократии. Это новое дворянство с его новой этикой служения практически вытеснило старую земельную аристократию при Тюдорах.

Примечательно, что в библиографии Хроха вовсе нет фамилии Токвиля. Никак не фигурирует и не обсуждается в книге мысль, что Французская революция довершила дело, начатое французской монархией, а не шла вразрез с ее начинаниями. Вообще Французская революция упоминается только однажды (хотя родовое понятие «буржуазная революция» мелькает часто и занимает заметное место в аргументации). Но и это единственное упоминание Французской революции содержится в методологической части, где автор отстаивает свою марксистскую позицию, которая выражается во внимании прежде всего к классовым различиям, а не к поверхностным различиям социальных позиций¹⁴.

Трудно, однако, удержаться от подозрения, что именно в этом месте рассуждение автора страдает не от избытка, а как раз от недостатка марксизма. Полагая феодализм-абсолютизм как единую (и однородную?) формацию, в рамках которой нет еще национализма, автор лишает себя возможности хотя бы только поставить вопрос о его предыстории. Но совершенно очевидно, что вопрос этот просто нельзя не задать. В самом деле, как соотносится национализм с переходом от в подлинном смысле феодального, политически раздробленного общества, где, в общем, нет еще бюрократии (за исключением, может быть, церковной), к обществу «абсолютистскому», где светская бюрократия играет уже значительную роль? Ведь на этой

14 Ibid., p. 17.

более поздней стадии в сфере администрирования начинает широко использоваться письменность и образуется та связь между централизованным государством и литературной, нормированной, кодифицированной высокой культурой, которая и составляет суть принципа национализма. Националистических движений в этот период еще нет, но совершенно очевидно, что централизация, бюрократизация и стандартизация готовят здесь для них почву. Так это на самом деле или не так, но такой вопрос по крайней мере должен быть поставлен. И хотя я сам придерживаюсь точки зрения, что национализм в том виде, в каком он нам известен, существует лишь на протяжении двух последних столетий, тем не менее теория национализма будет, по всей видимости, неполной, если, решительно полагая в качестве его нижней границы феодализм-абсолютизм, она не поставит вопроса о его более ранних корнях.

Есть и другие кандидаты на роль прародителей национализма, в частности, Реформация и, может быть, хотя и в меньшей степени, — Возрождение. Обращение протестантов к языкам различных народностей, распространение ими грамотности и провозглашение принципа прямого контакта верующего со Словом Божиим (на доступном ему языке) — точки совпадения с социальной картиной зарождения национализма здесь очевидны. Организация духовенства по национальному, а не международному принципу, распространение грамотности на все общество не могли в конечном счете не повлиять на возникновение идеала «одна культура — одно государство — одно общество». Распад универсалистской политической схемы, дробление верховной власти, очевидно, являются частью предыстории (если не самой истории) национализма. И когда св. Жанну — в версии Бернарда Шоу — сжигают на костре: католики — за протестантизм, а англичане — за национализм, такой ли уж существенный это анахронизм? Странно также, что в именном указателе чешской книги о национализме нет имени Яна Гуса.

Таким образом, мы можем только еще раз повторить, что эта замечательная книга страдает не от избытка, а от недостатка марксизма. Главное социальное изменение, с которым автор связывает появление национализма, — это переход от феодализма-абсолютизма, взятого как одно целое, к капитализму. А потому вопрос о возможных более ранних изменениях, которые могли иметь к этому касательство, в данном случае просто не встает. Сам я, будучи уверен, что национализм — дитя индустриального общества, не могу целиком отвергнуть такой подход и даже не возражаю против использования термина «капитализм» вместо более точного «индустриализм», — такова условность марксистской терминологии, продиктованная идущим еще от самого Маркса отрицанием тезиса о конвергенции капиталистически-социалистического индустриализма, —

впрочем, в данном случае каждый волен переводить термин так, как ему нравится. Тем не менее, остается ощущение, что мысль о сотворении мира в конце XVIII в. проводится здесь излишне последовательно.

В связи с этим нельзя не заметить, что в книге также опущен вопрос о роли национализма при переходе от капитализма к *социализму*. Конечно, это весьма деликатная тема. Однако автор все же цитирует работу, в которой предпринята попытка определить значение национального фактора в советском обществе (принадлежащую покойному Ю. Бромлею).

Подход Хроха состоит, следовательно, в том, чтобы связать национализм с некоторой абсолютной исторической фазой, а именно с переходом от доиндустриального к капиталистическому обществу. Что же именно оказывается столь тесно связанным с этим базисным изменением социальной структуры?

Ответ: феноменология национализма. Здесь Хрох использует уже не бинарный, а троичный принцип классификации, постулируя три стадии развития национализма. Он выделяет: стадию А, на которой появляется научный интерес к изучению национальной культуры; стадию В — период национальной агитации, когда интеллектуалы не ограничиваются энографическими штудиями, а идут в народ, чтобы пробуждать его самосознание; и, наконец, стадию С, на которой возникают массовые национальные движения.

Эта типология отражает главным образом опыт «малых» наций (автор признает это сам), не имеющих, так сказать, собственной политической крыши. Следуя этой логике, можно предположить (хотя автор этого не делает), что наряду с формально введенными двумя измерениями (традиция/капитализм и три стадии пробуждения национального самосознания) существует *еще* и третье, на оси которого большие, обладающие собственным государством нации противопоставлены малым, «угнетенным». В этом последнем противопоставлении наличие собственного государства, по-видимому, представляется автору более важным фактором, чем размеры как таковые, ибо он относит датчан к «большим» нациям, что в количественном смысле не совсем верно. Таким образом, получается, что датчане составляют большую нацию, а украинцы — малую.

Формально говоря, данная ось или переменная не входит в область определения функции, так как работа Хроха, по его собственному утверждению, касается лишь национализма «малых» наций, то есть тех, которым еще *предстоит* обзавестись собственной политической единицей. Но, несмотря на то, что формальным предметом книги является национализм в таком узком смысле, мне представляется вполне естественным считать, что речь идет об ис-

следовании национализма вообще, и лишь фокусируя внимание на «малых и угнетенных» нациях, мы получаем типологическое сужение темы. Это — конкретное применение теории, которая сама по себе относится ко всем нациям — «большим» и «малым».

Но все-таки книга сосредоточена главным образом на взаимоотношениях двух типов общества и трех стадий развития национализма. Накладывая их друг на друга, Хрох получает четыре типа национализма¹⁵.

Первый тип он называет «интегрированным». Переход от академического интереса к активной агитации совершается здесь до наступления индустриальной и буржуазной революций. За этим следует окончательное «формирование современной нации». Только после этого зарождается рабочее движение.

Второй тип, по терминологии Хроха, — «запаздывающий». В этом случае националистические агитаторы также приходят на место ученых еще до индустриальной и буржуазной революций, рабочее движение появляется до перехода от агитации к массовому движению или одновременно с этим переходом, а формирование целостной современной нации замыкает все упомянутые процессы.

Третий тип Хрох называет «повстанческим»: агитаторы сменяют ученых еще при феодализме и в рамках феодальной формации возникает современная нация. «Национальное движение приобретает массовый характер еще в условиях феодализма». Нация формируется прежде, чем появляется буржуазное общество¹⁶.

Наконец, есть еще четвертый тип, который он называет «дезинтегрированным». В этом случае национализм делает свои первые шаги уже после буржуазной и индустриальной революций, и тогда национальная агитация не обязательно переходит в стадию массового движения. Из этого можно сделать вывод (и автор говорит об этом, хотя несколько иными словами), что ранняя индустриализация может оказаться фатальной для национализма.

Подход Хроха проявляется с любопытной стороны, когда он раскрывает значение первой фазы процесса формирования нации (тип А). «У начала национального возрождения всякий раз стоит группа людей, как правило, интеллектуалов, которые с энтузиазмом и страстью приступают к изучению языка, культуры и истории угнетенной нации» (р. 22). Как верно замечает автор, эти исследователи сами далеко не всегда принадлежат к изучаемой этнической группе.

15 Ibid., р. 27 и далее.

16 То, что внимание автора было сосредоточено на Европе, не позволило ему рассмотреть, для сравнения, ситуации возникновения националистических настроений в обществах отчасти феодальных, но имеющих еще и выраженные черты племенной организации. Примером могли бы послужить сомалийцы, курды и, может быть, некоторые этнические группы, живущие на территории Советского Союза.

Иначе говоря, «пробуждение» вовсе не обязательно приходит изнутри, — часто его приносят пришельцы.

Представления об этой фазе, которая зафиксирована и описана здесь весьма точно, можно употребить с пользой, превратив их в *переменную величину* и рассмотрев в контексте общей теории национализма, охватывающей как «малые», так и «большие» нации. Это гораздо более продуктивно, чем считать ее *величиной постоянной*, рассматривая в контексте изучения одних только «малых» наций, как это делает Хрох (имея в виду, как уже было сказано, не столько размеры, сколько наличие государства и правящего класса, принадлежащего к данной этнической группе). Принимая такой подход, мы увидим, что эта стадия играет важную роль в одних часовых поясах Европы и отсутствует в других, — и сможем понять почему. В самом западном поясе национальное единство создается не в союзе с крестьянством, а в противоборстве с ним. Слова «крестьянин», «мужик» в странах этого региона звучат скорее оскорбительно, чем благожелательно¹⁷. Чувство принадлежности к нации формируется здесь в «якобинском» духе, национальное единение возникает в результате экспансии существующих уже центральных институтов и прямо ассоциируется с высокой культурой. Этому только препятствует региональная самобытность крестьянского населения, — его надо как можно скорее привести к единому знаменателю, и это становится одной из основных задач системы образования. Во втором часовом поясе — особенно в Германии — уже встречается популистский романтизм. В раздробленных политических единицах, которые предшествовали появлению единой нации, при дворе часто были приняты иностранная речь и манеры, и тогда интерес к местной культуре был частью противостояния этому чужеродному стилю. Тем не менее, чтобы достичь национального единения, надо нивелировать, а не акцентировать региональные диалекты и культурные особенности. Поэтому этнография, в принципе, не является служанкой национализма. Когда Муссолини призывал итальянцев с юга страны и из области Венеция переселяться в Валле-д'Аоста, он пытался таким образом бороться, с одной стороны, с правильной французской речью правящего класса савояров, привыкших искать себе невест скорее в Шамбери, чем в Италии, а с другой — с диалектом населявших эту область крестьян.

¹⁷ В тонком романе Ангуса Уилсона «Англо-саксонское отношение», повествующем об историках, есть сцена, в которой возникает взаимонепонимание между двумя женщинами, принадлежащими к среднему классу, — француженкой и скандинавкой. Для француженки крестьянин — уничижительное понятие, и она просто не понимает, о чем идет речь, когда ее собеседница говорит о крестьянстве с восхищением и ностальгией, характерными для популистского романтизма.

Наиболее ярко выраженной, необходимой и повсеместной является этнографическая «фаза» в третьем часовом поясе. Здесь национальные и государственные культуры создаются не в оппозиции к местной народной культуре, а на ее основе. Конечно, она нуждается еще в просеивании, очистке и стандартизации, но тем не менее, чтобы использовать ее как материал для рациональной, кодифицированной высокой культуры, способной служить государству и нации, ее надо сначала изучить в «сыром» виде. Известное различие исторических и неисторических наций не играет при этом особой роли, ибо не так уж важно, была ли данная диалектная группа в прошлом связана с некоторой политической единицей и с культурой своей аристократии или такой связи не существовало. Это может повлиять лишь на характер создаваемой национальной мифологии. Так, чехи или литовцы могут предаваться воспоминаниям о своем славном средневековом прошлом, а эстонцы, белорусы или словаки не имеют такой возможности. В их распоряжении — только крестьянский фольклор да рассказы о благородных разбойниках, но нет жизнеописаний монархов и победоносных завоевательных эпопей. Впрочем, это не имеет большого значения.

Четвертый часовой пояс соединяет в себе черты первого и третьего. Вдохновленные славянофильскими и народническими идеями, этнографические штудии играли здесь чрезвычайно важную роль. Однако их целью не было создание национального самосознания как основы нового государства: государство уже существовало и было тесно связано с церковью, которая немало сделала для формирования национальной культуры. То, что известно как «хождение в народ», было скорее стремлением по-новому определить содержание этой культуры, а не попыткой ее *создания*. Вопрос заключался в том, должна ли она опираться на ценности крестьянского образа жизни и религиозные ценности или ей надлежит ориентироваться на элитарные образцы преимущественно западного происхождения. В то же время населявшие империю нерусские этнические группы развивались скорее по типу, характерному для третьего часового пояса. Они относились к той части Европы, которая во второй половине 1940-х гг. была искусственно присоединена к четвертому поясу. В странах, насильственно обращенных в коммунизм в ходе наступления советской армии, развитие национализма было приостановлено на период примерно с 1945 по 1989 гг. Драматические последствия этого процесса мы наблюдали в 1991 г. в Югославии.

Итак, в течение двух столетий, прошедших со времени Французской революции, на смену государствам династически-религиозным пришли, став нормой европейской жизни, национальные. Они либо вырастали из прежде существовавших государств и (или) высоких

культур, либо извлекали свою культуру из существовавших народных традиций и уже на основе полученной таким образом новой высокой традиции строили политическую единицу. В последнем случае надо было наполнять содержанием сознание и память нации, и поэтому этнографические изыскания (а в действительности — кодификация и конструирование) играли в этом процессе заметную роль. Это — «стадия А» по Хроху. Однако в первом случае народная традиция должна была получить не дар памяти, а дар забвения. Великим теоретиком такого пути формирования нации был, конечно, Эрнест Ренан¹⁸. На Востоке вспоминают то, чего не было, на Западе — забывают то, что было. Именно Ренан призвал французов в интересах единства отказаться от этнографических и этнологических изысканий. Границы Франции никогда не следовали этническому принципу, и до сих пор они вызывают геополитические споры, но не споры о народной культуре. Ренан также красноречиво доказывал, что единство нации обеспечивается не памятью, а ее потерей. В национальном французском якобинском государстве французов заставляли забывать о своем происхождении, в то время как в Османской империи, построенной отнюдь не по национальному принципу, в основе социальной организации лежало требование, чтобы каждый знал свои этнические и религиозные корни. Османское законодательство и сегодня еще живо в Израиле благодаря парламентскому равновесию, которое обеспечивает религиозным голосам признание в большинстве коалиций, и потому, в частности, каждый человек может вступать в брак только по законам своей религиозной общины.

Таким образом, в некоторых частях Европы этнографические исследования имеют отношение к формированию наций. Однако в других частях они отсутствуют (или никак не связаны с политикой), и это является важной особенностью формирования здесь национализма. В Западной Европе национализм исходно игнорирует этническое разнообразие. Так что выбор здесь между сотворенной памятью или вызванным к жизни забвением. По иронии судьбы, огромное влияние на формирование западной социальной антропологии оказали работы Бронислава Малиновского, который стал в этой области по существу основоположником британской школы. Разработанные им идеи, относившиеся к этнографии культурных целостностей, первоначально использовались на востоке Европы в интересах культурного и национального строительства, но затем были приняты на Западе в качестве методологической базы эмпирических исследований¹⁹.

18 Renan E. *Qu'est-ce qu'une nation?* P., 1882. Перепечатано также в книге: Ernest Renan et l'Allemagne. N.Y., 1945.

19 Ср.: «Malinowski between two worlds». Cambridge, 1988.

Впрочем, главной особенностью примечательной книги Хроха является не то, что она акцентирует этот характерный для Центральной Европы момент влияния этнографии на процесс формирования наций, а то, каким образом пытается увязать общий сценарий социально-экономических трансформаций в Европе с появлением национализма. И здесь он сталкивается с одним из наиболее трудных в этой области вопросов: кто главные действующие лица данной исторической драмы — нации или классы?

Начинает он, казалось бы, с заявления о своей приверженности марксистским принципам. «Не будем скрывать, что процедуры, которые мы используем для изучения скрытых классовых и групповых интересов и общественных отношений, прямо следуют из марксистского взгляда на историческое развитие»²⁰. В то же время его позиция любопытным образом отрицает всякий редукционизм по отношению к нациям. «В противоположность субъективистскому пониманию нации как продукта национализма, национальной воли и духовных сил, мы выдвигаем концепцию нации как неотъемлемого элемента социальной реальности, имеющего историческое происхождение. Появление современной нации мы рассматриваем как первичную реальность, а национализм — как феномен, обусловленный существованием самой нации»²¹.

Утверждение вполне ясное и однозначное: нации (или, страным образом, «появление современной нации») являются частью базовой социальной онтологии, а не просто побочным продуктом каких-то структурных изменений (хотя, по-видимому — р. 4, — характеристики, определяющие нацию, нестабильны).

Позиция автора оказывается, таким образом, полумарксистской: нации имеют самостоятельное историческое бытие и значение, не сводимое к изменениям классовой структуры общества, и все-таки остаются главными героями драмы, сюжетом которой является переход от феодализма-абсолютизма к капитализму. Вопросы о последующем переходе к социализму автор тщательно избегает, — и это понятно, — хотя косвенно он все время его касается, обращаясь к теме вооруженной борьбы рабочего класса, которая, надо думать, возвещает наступление новой эры. Хрох нигде не утверждает, но и не отрицает, что эта борьба в конце концов приведет к победе и к появлению совершенно новой общественной формации. Читателю книги ничто не мешает предположить, что дело закончится именно этим. Однако, учитывая, что книга была написана в условиях режима, где официально господствовала точка зрения, что это уже произошло, и факт этот было запрещено отрицать публично, заслужи-

20 Hroch M. *Op cit.*, p. 17.

21 *Ibid.*, p. 3.

ваит интереса то обстоятельство, что автор нигде не утверждает этого открыто и прямо.

Таким образом, общий вывод книги заключается в том, что нации существуют в истории независимо и самостоятельно, и вместе с тем историческая реальность является по своей сути изменением классовых отношений, о котором говорил Маркс. Поэтому появление современных наций необходимо соотнести с этим фундаментальным изменением. Эту задачу автор и решает на протяжении всей книги, привлекая огромный эмпирический материал и демонстрируя незаурядное концептуальное тщание. Он полагает, что ни один из двух процессов — движение к индустриализму (в его терминологии — к «капитализму») и движение к национализму — не может служить объяснением для другого. От всякого редуционизма книга совершенно избавлена: и марксисты, и националисты получают в ней свою область, и им запрещено командовать друг другом. Автор делает вывод, что данные области независимы. Такой вывод представляется мне ошибочным, так как на самом деле эти области суть разные стороны *одного переходного процесса*.

Но что можно сказать о выводах книги, учитывая содержащийся в ней богатый фактический материал? Подтверждает ли он эти выводы, или на его основе можно прийти к иным заключениям? Думаю, скорее — последнее. Причем, альтернативная концепция будет, с одной стороны, гораздо более редуционистской по отношению к нациям, ибо она лишит их статуса безусловной реальности, а с другой — не станет принимать очень уж всерьез марксистскую теорию общественных изменений. Было бы глупо становиться при обсуждении этих вопросов на догматические позиции или спорить с Хрохом, утверждающим, что здесь предстоит еще много работы. Тем не менее, я рискну утверждать, что, несмотря на все данные Хроха (или как раз в свете этих данных), альтернативная концепция прямо вытекает из фактов и сводится приблизительно к следующему. Доиндустриальный мир (по Хроху — феодализм-абсолютизм) имеет сложнейшую лоскутную культурную ткань и весьма разнообразные образцы политического устройства. Некоторые культуры распространены здесь среди группировок, составляющих правящий класс и политический аппарат государства. Они в конечном счете становятся основой тех единиц, которые Хрох называет «большими нациями» (хотя речь не идет о размерах как таковых). Другие культуры (культуры «малых наций») не имеют таких преимуществ: среди их носителей нет людей, которые обладают властью и занимают ключевые позиции в обществе. Такие общности должны *создать* собственную высокую культуру, — лишь после этого они могут мечтать о создании государства, которое стало бы защищать их интересы.

Хрох соглашается, что подлинный современный национализм не существует на доиндустриальной стадии и что относящиеся к этому периоду территориальные движения («Landespatritismus») нельзя считать формой национализма, как это делают некоторые авторы, например, Ганс Кон. Принцип национализма начинает по-настоящему действовать только при новом социальном устройстве, когда значительно увеличивается социальная мобильность и неизмеримо возрастает роль высокой письменной культуры. В этом мы с Хрохом единомышленники.

Характерной чертой доиндустриального мира является наличие страт, «знающих свое место», то есть сословий. Мир индустриальный, напротив, состоит из страт, которые «своего места *не знают*», то есть из классов. Классовая принадлежность не фиксирована раз навсегда. Если такое изменение считать сутью «буржуазной революции», то эта революция действительно происходит повсеместно. Но есть ли в истории хоть один пример изменения классовых отношений по Марксу? И почему мы должны считать, что такие изменения не зависят от развития национализма?

На самом деле национальные революции происходили в тех случаях, когда классовые и культурные различия накладывались друг на друга. Классы, не имевшие культурных отличий, никогда ничего не достигали, так же как и культурное («этническое») своеобразие, не подкрепленное классовыми различиями, не приводило ни к чему. Настоящий революционный потенциал возникал только в случае их сопряжения. Вот что пишет об этом Хрох. «Классовая борьба сама по себе не вела ни к каким революциям, и национальная борьба без конфликтов между стратами мобильного индустриального общества оказывалась неэффективной... конфликты интересов между классами и группами, члены которых были в то же время разделены языковым барьером, несомненно усиливали национальное движение. Таким образом, к поляризации отношений в сфере материального производства добавлялись независимые национальные различия, и в результате конфликты интересов проявлялись не на социально-политическом уровне (или не только на нем), но на уровне националистических требований» (р. 185). То есть, классовые конфликты получали развитие, только будучи подкреплены культурно-этническими различиями. В то же время, «когда национальное движение было не в состоянии опираться в ходе националистической агитации на интересы отдельных классов и групп, оно не достигало успеха» (р. 185-186). То есть, национальные движения оказывались эффективными только в том случае, если они подкреплялись классовым противоборством. Иначе говоря, без этнического фактора классы слепы, а этнические группы без классового фактора — беспомощны. Ни классы, ни нации сами по себе не по-

рождают структурных изменений. Это способно сделать только их совпадение в условиях индустриального общества.

Еще раз процитируем Хроха: «Новая интеллигенция угнетенной нации, — если она не подверглась ассимиляции, — наталкивается на трудности, мешающие ее социальному росту. Когда принадлежность к малой нации начинает трактоваться как своего рода неполноценность, она становится фактором, трансформирующим социальный антагонизм в национальную борьбу. Именно наличие культурных барьеров, препятствующих необходимой в индустриальном обществе мобильности, ведет к социальным преобразованиям. Индустриальное общество открывает дорогу не классовым войнам, а образованию национальных государств» (р.189). Итак, перед нами открывается картина, в которой нет места ни нациям, ни классам как таковым.

Индустриализм порождает мобильные, культурно однородные единицы. Он ведет к национальным революциям, которые происходят, когда классовые и национальные интересы накладываются друг на друга. Хрох пытается соотносить их как независимые сущности, однако его стратегия не срабатывает, ибо они оказываются политически эффективными тогда и только тогда, когда присутствуют и действуют вместе. Хрох сам говорит об этом: классовый конфликт как таковой не ведет к революции. Но если в своем подавляющем большинстве культурные различия не могут найти и не находят политического выражения, нет смысла считать нации самостоятельными сущностями. Априори мы можем лишь фиксировать бесчисленные культурные различия, но мы не в состоянии сказать, какие из них приведут к появлению «нации». *Задним числом* мы знаем, какой нации удалось кристаллизироваться, но это еще не основание, чтобы утверждать, будто она существовала «от века» и только ждала, чтобы ее «пробудили». Ни национальную, ни классовую идеологию не следует принимать за чистую монету. Антагонистические нации, так же как и антагонистические классы, могут возникнуть в один прекрасный момент, но совсем не так, как это представляет себе марксизм. Дело в том, что они возникают только в сопряжении друг с другом.

Работа Хроха ценна не только выдающимся и беспрецедентным подбором эмпирического материала и не только той изобретательностью, с которой автор использует этот материал, следуя избранному им сравнительному методу. Книга эта имеет также немалую теоретическую ценность, ибо Хрох ставит перед собой задачу, по-моему, глубоко ошибочную и, упорно пытаясь ее решить, в действительности убедительно демонстрирует ее слабость. Все усилия Хроха сводятся в конечном счете к тому, чтобы придать академическую основательность двум великим мифам XIX и XX столетий — марксизму

и национализму. Он пытается это сделать, сохраняя марксистскую теорию общественно-экономических формаций (по крайней мере, ее усеченный фрагмент) и соединяя ее с представлениями о пробуждении наций, имеющими силу для того европейского региона, который мы обозначили как «третий часовой пояс». Кроме того, для упрочения националистического мифа он объявляет нации, которым удалось «пробудиться», элементами исторической реальности, существующими априорно и независимо.

Картина эта в конечном счете крайне уязвима. История не является *ни* конфликтом классов, *ни* конфликтом наций. В ней существуют бесчисленные типы конфликтов, не сводимых в общем к этим двум разновидностям, объявленным здесь фундаментальными. В условиях определенной социально-экономической организации, которую лучше всего описать как «индустриализм», возникают и становятся политически значимыми классы (расплывчатые, не имеющие четких границ страты рыночного общества) и нации (анонимные категории людей, выделяемые и сознающие себя по признаку культурного подобия). Когда они действуют в унисон, происходит изменение политических границ. Экономическое напряжение, выраженное и усиленное культурными различиями, обретает политический потенциал и заставляет перекраивать карту. Но по отдельности ни экономическое напряжение, ни культурные различия не способны породить сколько-нибудь существенных перемен. То и другое является скорее побочным продуктом, чем перводвигателем истории. В этом марксизм прав, хотя он и ошибается во многих деталях.

Подлинной реальностью, определяющей ход исторического развития, является, на мой взгляд, переход от одного типа связи между культурой и властью к другому. Два соответствующих типа общественного устройства в самом деле опираются на экономический фундамент, но не так, как это описывает марксизм²². В доиндустриальном мире очень сложные образцы культуры и власти существовали в переплетении, но не смыкались друг с другом и не приводили к возникновению национальных государств. В условиях индустриализма и культура, и власть претерпевают стандартизацию, начинают служить основанием друг для друга и в конечном счете смыкаются. Политические единицы обретают четкие очертания, совпадающие с границами культур. Каждая культура требует себе политической крыши, и принципом легитимации государственной власти становится прежде всего охрана интересов данной культуры (и обеспечение экономического роста). Это — общая схема, и

22 По поводу марксистской онтологии наций и классов см.: Szporluk R. *Communism and nationalism*. N.Y.-Oxford, 1988.

мы видели, как она осуществляется в различных частях Европы. Но ни классы, ни нации не являются неизменными сущностями, образующими ландшафт истории. Аграрное общество имело сложную стратификацию и огромное разнообразие культур, однако ни то, ни другое не приводило к появлению широких и влиятельных группировок. В индустриальном обществе происходит временная экономическая поляризация и несколько более *долговременная* стандартизация культуры. Смыкаясь между собой, они порождают изменения политической карты. В общем, эта теория лучше согласуется с данными Хроха, чем его собственная теория, вызванная к жизни стремлением сохранить как «классовый», так и «националистический» взгляд на историю. Но ни один из этих мифов нам сегодня уже не нужен.

Июль 1991 г.

Перевод М.Б. Гнедовского

Ю.В. Чайковский

Познавательные модели, плюрализм и выживание

Главная мысль, защищаемая далее, — что для спасения нашего мира из почти безнадежного кризиса нужна новая наука и что она невозможна без науки о разнообразии — *диатропике*. Мне могут возразить, что и без того есть наука о нашем спасении — экология, что она жила и живет, почитая тот тезис Герберта Спенсера, согласно которому всякое развитие идет от однородного к разнородному и от разрозненного к интегрированному. То есть разнообразие как бы исходно находится в сфере внимания экологов.

Однако это не совсем так. Во-первых, далеко не очевидно, что рецепт нашего общего спасения существует и что обладает им именно экология. Во-вторых, осталось неясно, что конкретно связано в экологии с разнообразием. Даже примитивный вопрос: способствует ли увеличение числа видов в экосистеме ее устойчивости — остался дискуссионным. В-третьих, признавая на словах необходимость разнообразия, фактически нынешняя агропромышленная цивилизация базируется на огромных полях монокультур и не чувствует в этом противоречий.

Дело в том, что во времена Спенсера, да и много позже никакой науки о разнообразии не существовало, так что, говоря о разнообразии, никто не мог уточнить, о каких его свойствах идет речь. Сейчас, когда такая наука начала приобретать зримые формы, пришло время спросить: что такое биологическое разнообразие в экологическом плане, какова его роль в становлении и сохранении экосистем, как оно эволюционирует, насколько нужно и можно его сохранять или изменять? Эти вопросы плохо разработаны, и вместо сохранения разнообразия мы видим обычно бессистемные попытки сохранять отдельные виды и отдельные местообитания. Поскольку все сохранить явно невозможно, остается неясным, насколько такие разрозненные попытки могут помочь спасению биосферы.

Попробуем если не ответить на данные и подобные вопросы, то хотя бы точнее их поставить. Для этого надо сказать немного о самой диатропике.

1. Диатропика, наука о разнообразии

1.1. Мейен и появление диатропике

Чсть создания диатропике принадлежит прежде всего Сергею Викторовичу Мейену (1935 — 1987), хотя он и не предложил для ново-

го направления никакого названия. Блестящий палеоботаник и методолог, ведущий теоретик геологии и биологии¹, он первый из наших современников провозгласил тот факт, что законы разнообразия носят самодовлеющий характер, не зависящий прямо от материальной природы объектов, составляющих то или другое множество. Естественно, что он опирался при этом на богатую историческую традицию.

Разбирая публикации Мейена и размышляя над кругом работ, которые они породили, я пришел к выводу, что можно говорить о новой науке, предмет которой — разнообразие. Подыскивая для нее названия из полудюжины подходящих греческих терминов, я выбрал слово *диатропика*, от *диатропос* — разнообразный, разнохарактерный, поскольку само понятие *тропос* (поворот, способ, образ мыслей, нрав, обычай, слог, стиль, направление) наиболее многозначно и хорошо соответствует широте спектра задач, решаемых новой наукой. Исследуя те сходства различных объектов и те различия сходных, на которые в других науках редко обращают внимание, диатропика имеет отношение ко всему на свете. Это значит, что, очерчивая круг ее задач, важно соблюсти определенный такт, чтобы наука не превратилась в пустой разговор на научные темы, как то не раз случалось с другими направлениями мысли. Иными словами, надо ясно определить некоторый аспект рассмотрения, в котором можно рассчитывать на содержательные результаты и в то же время не пытаться подменить уже существующие науки (не выдавать их результаты за собственные). Далее я попробую очертить этот аспект.

Известность разных идей Мейена далеко не одинакова. Если как палеоботаник он был признан научным сообществом в роли высшего авторитета, если как геолог считался ведущим стратиграфом, если как философ и методолог он был желанным участником конференций и сборников, то среди теоретиков эволюционизма его признавали лишь в качестве главы нетрадиционного направления (неономогенеза), едва упоминаемого в руководствах, а как теоретик общей биологии Мейен остался одинок подобно Архимеду.

Однако науковедение для того и родилось, как мне кажется, чтобы избавлять развитие науки от ложных шагов, одним из которых всегда было непризнание первопроходцев. Привычная для историка науки ситуация — когда приходится констатировать, что ныне господствующие взгляды много раз выдвигались в прошлом и отвергались современниками, — должна, по-моему, перестать быть обычной, поскольку слишком дорого обходится людям. Опыт показывает, что ес-

1 См. некрологи в журналах за 1987 г.: «Ботанический журнал», «Бюллетень МОИП (сер. геол.)», «Вопросы истории естествознания и техники», «Geophytology», «News Letters of International Organisation of Palaeobotany», а также в сборнике «Lectures in theoretical biology» (Tallinn, 1988). См., кроме того, вводную статью в книге [Мейен, 1989]. Там же помещен список трудов С.В. Мейена (305 названий).

ли ученый был настоящим корифеем (его лидерство не было следствием его административного положения или научной моды) в своей области, то и его размышления на общие темы не бывают пустыми.

Помните еще, как сказано у Маркса? Философы до сих пор объясняли мир, хотя задача в том, чтобы его переделать. Перефразируя, можно сказать: эволюционисты до сих пор спорили о том, какие факторы привели мир в наблюдаемое нами состояние, хотя задача — в том, чтобы спасти его от этого состояния. Сейчас, когда экологический кризис ставит вопросы об эволюции биосферы не в порядке гипотетического объяснения, а с целью найти способы жить в ней; когда прежние натурфилософские построения (ламаркизм, жоффруизм, дарвинизм, номогенез) непременно должны уступить место конструктивным схемам, допускающим хоть в какой-то мере прогноз и практические рекомендации, — сейчас идеи Мейена нельзя оставить вылеживаться до лучших времен. Необходим синтез, к которому в теории биологической эволюции впервые призвал Мейен и к которому он, насколько успел, приблизился.

1.2. Ряды, мероны и рефрены

Исходное для диатропики понятие — ряд, она оперирует им так же, как опытные и наблюдательные науки оперируют понятием факта. И так же, как факт не имеет смысла (а подчас и места) вне объясняющей схемы, так и ряд бессмыслен без сопоставления с другими. Смысл ряда радикально зависит от того, с какими рядами он сравнивается.

Ряд может быть задан общим свойством его членов — например, ряд зеленых стульев: из множества стульев извлечены обладающие свойством зелености. Можно задать ряд способов его построения — ряд простых чисел, алфавитный порядок слов. Наконец, можно задать ряд путем сопоставления с другим рядом — например, в англо-русском словаре русская часть сопоставлена по смысловому принципу английскому алфавитному ряду. Слово «ряд» не очень удачно, поскольку ассоциируется с линейной упорядоченностью (которой в действительности может и не быть), но оно уже прижилось (в основном благодаря термину «гомологические ряды», который ввел в 1920 г. Н.И. Вавилов) и менять его поздно.

Наиболее частым является третий способ построения — сопоставление рядов, связанное с *параллелизмом*. Упорядочивая элементы по одному принципу, мы то и дело видим проявление какого-то другого принципа. Так, в англо-русском словаре на буквы A, S видим массу эллинизмов, а по всему словарю — массу латинизмов в окончаниях на -tion (-ция) типа evolution — эволюция. Здесь параллелизм проявляется поэлементно, но это необязательно. Так, во всех частотных словарях зафиксировано одно и то же *гиперболиче-*

ское распределение слов по частотам их употребления — это параллелизм системный.

Наиболее четким (правда, редким) случаем параллелизма является периодичность — например, периодическая система химических элементов, где элементы упорядочены в строки по заряду ядра, а сходства реализуются в форме столбцов.

Как сформулировал Ю.А. Урманцев, системы «действительно обнаруживают определенный шаблон — повторяющиеся от системы к системе строки и порядок» [Урманцев, 1974, с. 70]. С точки зрения абстрактной логики, это — следствие известного принципа Дирихле: объектов в природе больше, чем логических возможностей, вот свойства объектов и повторяются. Мир логики тесен для мира феноменов.

Встает вопрос о законах этой повторности, который и решал на своем материале Мейен. Материал этот в сущности стар, как сама ботаника (исторический обзор см.: [Чайковский, 1990, §§ 1.3-2.1]), но только после формулировки Периодического закона Менделеева (1869) стали появляться различные «периодические системы организмов». Беда этих систем состояла в том, что они были или слишком общи, или в таблицах преобладали пустые клетки. Именно на этом основании их отвергало большинство систематиков, но вот Мейен понял главное: пустота клеток означает лишь избыточность табличного принципа записи, а не порочность самого описания посредством пересечения строк и столбцов. Этот принцип описания прокламировал Н.И. Вавилов в своем знаменитом законе гомологических рядов, но у него ряды задавались только сопоставлением друг с другом. В 1935 г. московский ботаник Н.П. Кренке предложил систематизировать формы внутри каждого ряда с помощью своего «закона родственных уклонений»: таблицами можно упорядочивать не только сами свойства, но и пути их изменений. С этого пункта и начал свое построение Мейен [Meуen, 1973; 1978].

Другим исходным моментом было для него давно забытое замечание Н.Н. Страхова (1858) о том, что сравнительная анатомия классифицирует части тела так же, как систематика — организмы. По аналогии с понятием таксона (вид, род, семейство, отряд, класс...) Мейен ввел понятие *мерона* — «класса частей». Организму свойственны признаки, а таксону — мероны. Позвоночное имеет две пары конечностей (плавники, ласты, лапы, крылья, ноги, руки), а таксон «позвоночные» имеет мерон «парные конечности». В этих терминах Мейен сформулировал два простых и важных утверждения.

Первое: классификационная наука состоит из таксономии (исчисления таксонов) и мерономии (исчисления меронов), причем процедура классификации всегда состоит в попеременном обращении то к одной, то к другой; иными словами, новая система всегда

исходит из прежней (а в самом начале была интуиция), тогда как исследователь зачастую думает, что строит систему сам.

Второе: при переходе от одного таксона к другому всегда наблюдается сходный (а иногда и тождественный) ряд меронов; эту повторяющуюся последовательность рядов Мейен назвал *рефреном*. В описательных науках рефрен играет ту же роль, какую в точных играет формула. («Рефрен — это такое множество объектов, принадлежащих разным таксонам, которые могут быть сделаны неотличимыми посредством одного и того же преобразования» [Мейен, 1990, с. 5]. Под преобразованием он имел в виду, например, криволинейную симметрию, развитие в ходе онтогенеза, смену пола.)

Наиболее ясные примеры рефренов дает грамматика в виде правил спряжения глаголов. (Здесь преобразованием является смена лица и времени.)

Увы, в биологии такой классификации нет, каждую видовую форму приходится описывать и заучивать отдельно. А ведь материал явно проявляет регулярность. Возьмем хотя бы конечности позвоночных: в пяти главных классах (костистые рыбы, амфибии, рептилии, птицы, звери) наблюдается один и тот же рефрен — от полного отсутствия одной или обеих пар, через зачаток или слабо развитую пару, полноценный плавник (ласт), лапу и планирующую поверхность — к активному органу полета (крылу). Правда, некоторых вариантов не бывает (у амфибий не бывает крыльев, не бывает зверей без передних конечностей), но в остальном параллелизм удивительно полон [Чайковский, 1990, табл. 3].

Сходство часто не связано ни с происхождением, ни с приспособлением. Вывод Мейена: следует разработать две теоретические процедуры — исторических реконструкций и адаптивных интерпретаций. Наряду с ними следует признать всеобщность рефренной структуры, которая реализуется в силу чисто диатропических свойств всякого архетипа; приспособительный характер рефрена выражается в одном: плохо приспособленные редки, а совсем неспособные к жизни, понятно, нет.

Это — совершенно новый для биологии принцип. Рядом с приспособлением, господствовавшим у Ламарка и Дарвина, встает не менее важный феномен — разнообразие. Пока биология имела дело только с фактами, а не с их рядами, заметить это было невозможно. Естественно встает вопрос, а законно ли вообще рассматривать приспособление как главный принцип организации живого? Если от поддакивающей истории обратиться к истории напоминающей [Чайковский, 1989а], то окажется, что этот вопрос давно задавали умнейшие эволюционисты, в том числе Анри Бергсон (1907). Он видел в приспособлении к определенной среде лишь вторичный эффект, а первичным полагал внутренний импульс к развитию. По этой идеологии

жизнь подобна фонтану: вверх струя взлетает, руководствуясь «внутренним импульсом», вниз же капли разлетаются, приспособляясь к внешним обстоятельствам. В эволюции, как она представляется мне, равноправны три феномена: прогресс, приспособление и разнообразие, но до сих пор ни одно учение не претендовало на их синтез. Дарвинизм фактически игнорирует прогресс, номогенез Л.С. Берга едва упоминает приспособление, а в ламаркизме принижено разнообразие. (Мейен сумел наметить синтез схем дарвинизма и номогенеза.)

1.3. Ядро и периферия

Не имея дела с отдельными фактами, диатропика не может давать утверждений, справедливых абсолютно для всех объектов. Изучая какое-либо множество, она всегда выявляет в нем *ядро* типичных объектов, для которых формулируемые закономерности выполняются очевидным образом, и *периферию* — сравнительно немногочисленные объекты, на которых закономерности данного множества видимы плохо, вплоть до, может быть, полного отсутствия. Так, зоолог Карл Бэр, вводя в 1825 году понятие ядра и периферии, отмечал, что типу позвоночных свойственны две пары конечностей, но, точнее, это свойство ядра позвоночных, а на периферии типа мы видим одну пару и даже отсутствие обеих пар.

Ядро и периферию можно выделить почти всюду (заметьте: без «почти» не обойтись — такова уж диатропика), и это позволяет поновому взглянуть едва ли не на все науки. К примеру, классификация: вместо вековых бесплодных споров о том, сколько в живой природе царств — 2, 4, 7 или 23, — следует задать вопрос: сколько можно выявить ядер примерно равного ранга? Исследовав этот вопрос подробнее, легко понять: царств всего четыре (бактерии, растения, грибы и животные). Все же остальное — периферические группы, не образующие ядер, но легко объединимые в три межцарства, где попарно комбинируются свойства царств растений, грибов и животных [Чайковский, 1990, гл. 6].

Так же упрощается дело на всех уровнях систематики. Нечего спорить о том, к енотам или собакам отнести енотовидную собаку, ибо она — периферический вид между семействами псовых, енотовых и виверровых. Ее отнесение к псовым — дело вкуса, и лучше уж не ломать установившуюся традицию, оставить это существо среди псовых [там же, § 2.3]. Вместо спора о границах надо четко выявлять ядра. Вообще же можно сказать, что ядро и периферия имеются не только у каждого таксона, но и у каждого закона². Во всякой большой системе есть объекты (ядро закона), на которых дан-

² Под законом подразумевается формулировка (правило) и объясняющий это правило механизм, а под закономерностью — фактически наблюдаемая в природе тенденция (ряд).

ная закономерность действует как бы в чистом виде, тогда как у других ее тоже можно заметить, но она как бы смазана действием других законов. Если ядро можно выявить, то закон налицо, если же оно теряется в своей периферии, то о законе лучше не говорить — вот и все. И все-таки ученые спорят, столетиями повторяя одни и те же аргументы и заставляя вхолостую работать новейшую и сложнейшую технику — лишь потому, что не приходит в голову сперва договориться, какого типа закономерности вообще можно надеяться наблюдать на данном множестве.

В сущности, всякая наука имеет дело не с самими законами, а с закономерностями, описывающими их ядра. Мейен не раз напоминал, что самый уважаемый и точный закон на поверку имеет периферию. Например, двудольные плоды не всегда имеют две семядоли — надо лишь просмотреть достаточное число экземпляров исследуемого вида.

Сколько раз превозносилась универсальность генетического кода! А потом периферию нашли и тут: у четырехбуквенного нуклеотидного кода существует «пятая буква» — в ДНК некоторых одноклеточных тимин бывает замещен другим нуклеотидом (оксиметилурацилом).

1.4. Разнообразие тоже наследуется

Если говорить о вкладе диатропики в эволюционизм, то прежде всего надо отметить феномен, который Мейен назвал *транзитивным полиморфизмом*. В череде поколений разнообразие восстанавливает себя почти независимо от того, какая его часть берется для размножения. Яркий пример приводил Дарвин в 1868 г. Известно огромное разнообразие бархатистых персиков — по вкусу, форме и цвету плодов, по форме косточки... Среди них возникла вариация (мутант) с гладкой кожицей, и вот она повторила своими (вторичными) вариациями все формы бархатистых персиков. Глядя на это вторичное разнообразие, нельзя понять, из какой формы оно получено — какая форма послужила для транзита. Рефренная структура вида была воспроизведена заново, и вновь появились формы, которыми исходный мутант с виду не обладал. Разнообразие было передано по наследству.

Транзитивный полиморфизм, как и все законы разнообразия, воспринимается с трудом, несмотря на свою эмпирическую очевидность. Поскольку человек сам производит отдельные действия и следит за отдельными объектами, ему трудно усвоить ту мысль, что природа оперирует с разнообразиями, взятыми целиком. В частности, и эволюцию принято рассматривать как появление и изменение отдельных свойств у отдельных видов. Особенно грешат этим лamarкизм и дарвинизм. Селекция пород, полезных в каком-то отношении, давно стала моделью эволюции, хотя Спенсер еще в 1864 г.

заметил, что на самом деле эволюция представляет собой целостный процесс, в котором нельзя выделить отдельные эволюционирующие по своим законам объекты.

Это, в сущности, библейская традиция — следить за генеалогией отдельных лиц или их качеств, идея преследовать «до седьмого колена», основанная на уверенности, что «вор рождает вора». В действительности же общество само порождает все свое разнообразие, в том числе и воров. Пусть вор и происходит чаще от вора, но это вовсе не значит, что после ликвидации всех воров их не будет через одно-два поколения ровно столько же — сколько соответствует системе. Передача через поколения (транзит) может происходить и поэлементно, но важно понять: суть транзита не в этом, а в порождении разнообразием разнообразия. Именно поэтому, в частности, бессмыслен всякий индивидуальный террор, если речь идет об эволюционном масштабе времени. Однако краткосрочные перемены он порождать может — ведь транзит требует смены поколений.

Кстати, Мейен часто пользовался термином «индивидуальный террор» для шуточного обозначения объяснений каждого факта в отдельности. Он призывал эволюционистов сменить «индивидуальный террор фактов» на выявление тенденций, а затем — и их механизмов (законов). В отношении транзитивного полиморфизма он указывал на то, что в рамках возможностей данного рефрена каждый признак реализуется сам собой — пусть и редко, но достаточно регулярно.

Выражение «сам собой» означает, в частности, что любое состояние мерона может, в принципе, реализоваться у любого таксона, то есть у разных таксонов бывают общие мероны. И наоборот: разные (в том числе альтернативные) мероны могут быть в общем таксоне. Мейен кратко называл это *мероно-таксономическим несоответствием*. Важно отметить, что такое несоответствие скрепляет разнообразное множество (сообщество) в систему, обеспечивая в ней связь всех элементов со всеми. Масштабы несоответствия могут быть очень различны. Там, где несоответствие слишком велико, бывает трудно выявить ядро и периферию, а значит — ввести классификацию объектов (элементов). В ботанике таксоны с такими свойствами издавна называли *stich botanicorum* (крест ботаников). Там же, где несоответствие слишком мало, наблюдается распад системы на слабо связанные подсистемы с малым разнообразием в каждой. Эволюционисты давно описали этот феномен как специализацию и установили, что она дает краткосрочные выгоды, а затем ведет к вымиранию.

Более всех преуспели в специализации насекомые, например, тли, у которых каждый вид может питаться одним-единственным видом растений. Оставшись без него, все или почти все особи мрут от голода при изобилии пищи. Эволюция таких видов невозможна без катастроф.

1.5. Диатропический прогноз

Итак, понятие рефрена позволяет взглянуть с единой точки зрения на все виды сходств между рядами организмов, независимо от того, принято ли объяснять эти сходства как результат общего происхождения, независимого приспособления или еще как-то. Более того, рефрен выявляется ничуть не хуже и тогда, когда эти объяснения невозможны, так что параллелизм оказывается более общим феноменом, чем родство или приспособление. Кроме того, параллелизм более практичен: он всегда дан фактически, а не додумывается исследователем. Строго говоря, родство вообще устанавливается не иначе, как по параллели свойствам.

Однако понятие рефрена введено, как уже говорилось, не просто для описания параллелизма, а для выявления тенденций. Можно, например, уверенно сказать, что если мы когда-нибудь встретим (на Земле или другой планете, живых или ископаемых) новых млекопитающих, то среди них могут быть лишённые одной, передней, пары конечностей или обеих (как у змей), могут быть даже «драконы» с планером из ребер, но не найдется «ангелов», так как во всем типе позвоночных нет тенденции к формированию третьего пояса конечностей (для крепления крыльев).

Утверждение о том, что «млекопитающие змеи» возможны, а «млекопитающие ангелы» — нет, является примером *диатропического прогноза*. Этот вид прогноза отличается от обычного тем, что мы отказываемся отвечать на вопросы типа «что будет, если...» и «что более вероятно», а лишь очерчиваем спектр возможных вариантов. Даже этот спектр не может быть охарактеризован без оговорок (так, если бы в Индонезии не водился реальный род рептилий *Drago* — летающий дракон, то всякий зоолог сказал бы, что использование ребер для полета невозможно), однако диатропический прогноз представляется мне самым практически полезным типом прогноза. Дело в том, что в больших системах обычный причинно-следственный (каузальный) подход лишается прогностического смысла: каждому факту можно указать много причин, из каждого факта — много следствий, и все их задним числом можно объяснить. Прогноз вырождается в гадание. Нужна новая логика — *логика ценоза*.

Нет возможности вычислить будущее поведение системы: любое вычисление производится в рамках какой-то модели, а потому может оказаться в корне ошибочным из-за неучета моделью детали или параметра, казавшихся несущественными, но оказавшихся главными. По этой же причине нет смысла выяснять, какая из возможностей более вероятна. К счастью, на деле нам надо не столько знать будущее, сколько уметь разумно действовать. А это значит, что главная ценность прогноза — в указании наиболее опасных ва-

риантов развития событий. Если опасность осознана как в принципе возможная, то меры против нее надо предусмотреть независимо от того, вероятно она или нет.

Например, мы не в силах предсказать, приведет ли возрастание концентрации CO_2 в атмосфере к росту или к падению продуктивности биосферы, к наступлению или отступлению пустынь, к поднятию или опусканию уровня океана, — но само перечисление этих возможностей достаточно, чтобы искать пути к стабилизации состава атмосферы.

2. Познавательные модели

Как отмечено в 1.1., диатропика — один из аспектов научного анализа. Оказывается, что различные аспекты этого анализа сами образуют ряд, один и тот же в разных науках.

Как показал Дж. Холтон, хотя в ходе развития наук меняются наборы фактов и теорий, однако остаются неизменными одни и те же *темы* (например: атомизм, эволюционизм) [Holton, 1973]. В терминах диатропики это означает, что объясняющие схемы разных эпох и школ можно выстроить в ряды (ряд атомистических схем физики, ряд эволюционных объяснений появления жизни и т.д.). Этих рядов много (в одной лишь физике Холтон нашел несколько десятков тем), поэтому для общей ориентации в развитии науки надо в самих этих рядах вновь искать инварианты — *макротемы*, общие для различных научных дисциплин. Такова, например, тема эволюции (простых форм в сложные и однообразных множеств в разнообразных).

Если макротема носит общенаучный характер и включает в себя моделирование (т.е. объясняет целый ряд феноменов через их сопоставление с каким-то исходным феноменом, который более понятен), то она является *познавательной моделью*. Познавательная модель служит в качестве способа упорядочения и истолкования конкретного материала, причем способ этот оказывается общим для ученых самых разных специальностей и убеждений. Тем самым, познавательная модель служит важной характеристикой эпохи. Термин «познавательная модель» предложил в 1980 г. А.П. Огурцов; мне удалось [Чайковский, 1990, § 1.2] выявить пять таких моделей, характерных для наук Нового времени (хотя в какой-то мере и присутствующих в более ранних формах знания).

Перечислим эти пять моделей, имея в виду, что в каждую эпоху обычно господствуют одна-две модели, образующие ядро познавательных средств эпохи, тогда как остальные модели составляют в это время периферию познания. При этом каждой познавательной модели соответствуют свои взгляды на природу, в том числе — свой технократизм и своя экология.

2.1. Схоластическая познавательная модель

Для этой модели характерно видеть природу как *текст*, который надо уметь правильно прочесть, или как шифр, который надо разгадать. Для европейской науки Нового времени эта модель была исходной: обращаясь от книжного знания Средневековья к наблюдательному, натурфилософы, естественно, поначалу видели в природе текст, какого не найти в книгах. Авторитет Откровения («В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог») сменялся откровением наблюдения. Так, Парацельс около 1530 г. писал: «Кто хочет изучить природу... тот должен пройти ее книги собственными ногами»; «Что ни страна, то лист. Таков Кодекс природы». И через сто лет, когда схоластическая модель уже уходила из науки, уступая место механической, великий Галилей все же рассуждал о «двух священных книгах», одна из которых — Откровение, а другая — Книга Природы, написанная языком математики. А еще через полвека Сваммердам назвал свою зоологию «Библией природы».

Со схоластической моделью в науку пришло такое фундаментальное понятие, как *закон природы*, который первоначально понимался именно как закон (предписание правителя, обязательное для всех подданных). Как замена непосредственных конкретных распоряжений вождя на общий для всех закон знаменовала рождение государства, так и рождение науки было ознаменовано осознанием наличия закона природы, общего для всех явлений данного класса.

В рамках этой модели разумное отношение к природе выступает как исполнение божественных предписаний, которые надо лишь верно понять. Здесь книга природы читалась не сама по себе, а в контексте Откровения, где человек ясно и недвусмысленно назван господином природы. Существует обширная литература, обсуждающая вопрос о том, следует ли понимать эту позицию Откровения как конструктивную (хороший хозяин заботится о слугах) или как деструктивную (хозяин думает только о своем благе), но, по-видимому, все признают, что западное (христианское) мировоззрение, выросшее из греко-иудейской традиции, относится к природе прагматически, в отличие от многих других мировоззрений, где человек рассматривается как часть природы. Грубо говоря, Запад поставил цель покорить природу тогда, когда остальной мир еще пытался вписаться в нее. И никто не спорит с тем, что стремление покорить природу привело мир к нынешнему глобальному кризису.

Можно согласиться с Р. Атфилдом [Atfield, 1983, с. 21-23], что нельзя прямо выводить наши нынешние проблемы из древних текстов, что тексты обычно лишь задним числом привлекаются для обоснования действий. Однако для нашей темы важно подчеркнуть, что существует сама идея видеть в сакральных текстах первопричину жи-

тейских проблем, т.к. данная идея — одно из проявлений схоластической модели.

В XVIII веке эта модель ушла на периферию науки и в течение 200 лет была едва заметна, проявляясь, в основном, в форме морализирующих заявлений. Например, профессор биологии Дм. Кайгородов [1912, с. 9] писал: в тех «случаях, когда человек прежде времени прекращает жизнь дерева — для удовлетворения своих насущных потребностей, — он не делает ничего несправедливого по отношению к дереву и его матери-природе; потому что разумное пользование дарами природы составляет неотъемлемое право человека, дарованное ему от Бога». Для Кайгородова, как видим, «насущное» было и «разумным» и даже «справедливым», причем в качестве единственного обоснования он привлек «дарованное право» (а вовсе не способность природы восстановить нанесенный ей человеком ущерб, как предпочитают говорить нынешние биологи). Для нас позиция Кайгородова выглядит технократической, хотя сам он, как и его современники, считал ее защитой природы. Заметим, что до сих пор основная часть лесоповала оправдывается только «насущными потребностями».

В XX веке схоластическая модель вновь оказалась господствующей — в генетике, где вся жизнь организма рассматривается как реализация текста ДНК. Модельный характер такого взгляда на жизнь до сих пор ускользает от большинства, хотя еще на заре молекулярной генетики зоолог Поль Вентребер указывал, что ген — всего лишь «продукт, сотворенный живой материей, ее делегат в хромосомах... сохраняемый и используемый, где и когда понадобится» [Wintrebert, 1962, с. 138]. Сейчас правота этих слов стала очевидной. Основной порок схоластической модели — расчленяющий характер познания: как текст познается через буквы, так природные объекты — через их элементы, признаки, код.

2.2. Механическая познавательная модель

Сторонники этой модели трактовали и общество и природу как *машину*, прежде всего — как часы. Началось это с физики Декарта, где мир был описан как взаимодействие частиц, притертых друг к другу, словно шестеренки одного механизма. В XVII веке эта модель стала вытеснять схоластическую, а к концу XVIII века породила мировоззрение, известное как «Лапласов детерминизм». В отношении к природе была продолжена и развита прежняя тенденция покорения, но ее оправданием служила теперь не божья воля, а идея *прогресса*, ставшая господствующей в эпоху Просвещения.

Прогресс понимался как движение, подобное движению машины, которое можно понять и предсказать и которое, следовательно, можно сознательно направлять. Идеалом правления стала «просвещенная монархия», и к природе человек должен был, согласно ме-

ханическому мировоззрению, относиться, как просвещенный монарх относится к своим подданным. Древняя (общая для всех цивилизаций) идея мудрого царя была подновлена в том смысле, что правитель выступал теперь не как «божий лейтенант», а как распорядитель накопленного человеческого опыта. Технократизм, как раз в эту эпоху воцарившийся, стал опираться на науку, которая выступала как поставщик новых инструментов.

Возникла и своя охрана природы: например, массовое уничтожение лесов (для нужд металлургии) способствовало как разработке законов (иногда нелепо жестоких) по охране лесов от незаконной вырубке, так и массовым лесопосадкам. Ни то, ни другое цели не достигло; удобные леса в основном погибли (а оставшиеся были спасены не столько природоохранными мерами, сколько переходом металлургии на каменный уголь, оказавшийся более дешевым вследствие прогресса горного дела). Это несоответствие целей и средств очень характерно для механического миропонимания.

Как до нее схоластическая, эта модель ушла на периферию познания (в начале XX века); но вскоре она вновь воцарилась, и притом в ужасной форме, в СССР — когда здесь возник и стал осуществляться «сталинский план преобразования природы». Затронула эта идеология и другие страны: напомним хотя бы, что крупнейшее в мире водохранилище создано в маленькой Гане, где оно перекосило всю природу и хозяйство. При этом всюду «преобразование природы» носило и носит преимущественно механический характер: комплекс мероприятий *априори* объявляется прогрессивным, а все их отрицательные эффекты либо игнорируются, либо дается обещание преодолеть их посредством отдельных защитных мероприятий (каждое из которых тоже объявляется прогрессивным *априори*).

Новейший механицизм страшен тем, что не хочет видеть опасности гибели планеты. Если все прежние кризисы были преодолены, то якобы будет преодолен и нынешний; наука найдет выход из любой трудности — такова идеология нынешних сторонников научно-технического прогресса. Они составляют на сегодня подавляющее большинство населения, в том числе и ученых. Остается только заметить, что ни один прежний экологический кризис не был, насколько мне известно, преодолен; попавшие в кризис цивилизации прошлого погибли (Месопотамия, Египет, Греция и Рим, Центральная Америка) и замещались новыми этносами. Нынешний кризис глобален, поэтому новому этносу взяться будет, вероятно, неоткуда.

2.3. Статистическая познавательная модель

Хотя в начале XIX века современники Лапласа и были уверены, что мир есть механизм, но в это время науку завоевывала уже третья модель. Родилась она еще в XV веке, вместе с идеей бухгал-

терского баланса, когда нормальное ведение дел стали трактовать как равенство кредита и дебета. Существенно, что бухгалтерский баланс есть понятие мысленное — он соблюдается (при отсутствии ошибок записи) всегда, независимо от того, как дела идут фактически (разоряется банк или богатеет). Однако постепенное этот формальный прием контроля правильности записей преобразился в новое понимание мира (и общества, и природы) как *совокупности балансов*. Это и есть статистическая модель.

Первично понятие баланса (от латинского *bilanx* — «чашечные весы») было чисто механическим, и развитие его привело в физике к *принципам сохранения*. Статистическим инструментом баланс стал тогда, когда, образно говоря, исследователь перестал интересоваться детальным содержимым чашек весов, когда стала законной любая процедура, приводящая к выравниванию стрелки весов. Сперва это произошло в бухгалтерии, затем — в естествознании и других науках (баланс природы, торговый баланс в экономике, равновесие властей в политологии и т.п.). Если килограммовая гиря уравновешивает сто образцов, то средний вес образца равен 10 г, — такова первая статистическая процедура.

Наиболее для нас важно понятие *баланса природы*, ибо с его помощью охрану природы стали понемногу понимать не как исполнение чьих-то заповедей или охрану чьих-то прав, а как сохранение равновесия. Если численность какого-то дикого стада увеличивается в среднем на 100 особей в год, то человек вправе изымать из него ежегодно не более этого количества, — такова статистическая идеология.

Отметим, что баланс природы — такая же абстракция, как бухгалтерский баланс: замкнутые круговороты по каждому элементу, о которых так уверенно писал В.И. Вернадский, в действительности оказались не циклами, а спиралями. Чтобы свести здесь баланс, надо учесть поступление ископаемых в биосферу и уход веществ из биосферы в осадочные породы. Более того, именно несбалансированность биосферы является необходимым фактором экосистемной эволюции [Чайковский, 1990, § 9.2]. Однако в тех случаях, когда несбалансированность мала (каждый шаг спирали — почти цикл), балансовая модель удобна.

Статистическая модель стала господствовать с того времени, когда баланс стали трактовать как результат игры разнородных случайностей, т.е. когда в 1859 г. одновременно выступили Чарлз Дарвин (со статистическим учением о микроэволюции), Джеймс Максвелл (со статистической теорией газов) и Герберт Спенсер (со статистическим пониманием сложных систем — организма и государства как «общественного организма»). В начале XX века говорили уже о «статистическом мировоззрении»; тогда Э. Борель предлагал даже

гравитацию трактовать как статистику столкновений гипотетических частиц [Чайковский, 1992].

В статистической модели равновесие исходно, а движение трактуется как отклонение от равновесия и переход от одного равновесия к другому. Поэтому спасение из кризиса тоже легче всего усматривается в форме поиска утраченного равновесия. Такова концепция «нулевого роста», которую поддерживают те ученые, которые видят единственный путь спасения человечества в прекращении роста экономики и населения. Однако и технократизм пользуется балансами: например, часто высказывается идея, что природа не способна прокормить растущее человечество и что поэтому ее надо заменить искусственными сбалансированными системами жизнеобеспечения.

2.4. Системная познавательная модель

В этой модели природа, как и общество, уподобляется *организму*, т.е. трактуется как нечто целое и целесообразное, как единая система; а организм часто трактуется как система автоматической регуляции.

Если методологические установки, связанные с тремя первыми моделями, сравнительно ясны — разгадать код, выявить механизм и описывающие его уравнения, составить баланс однородных величин и вычислить их среднее, то системный подход гораздо более расплывчат: целостность легко констатировать, но трудно эксплицировать. И естественно, что поначалу системность пытались описать в терминах, близких идее баланса — той идее, что некогда связала механический и статистический подходы. Теоретики (Спенсер и другие) поначалу пришли к простому пониманию системы как объекта, обеспечивающего какой-либо баланс; простейшей системой оказываются те же весы с разновесами. Однако система обычно для чего-то предназначена — можно уравновесить и пустые весы, но это интересно лишь как подготовка к взвешиванию. Целевая функция естественно формализуется как экстремизация (максимизация, минимизация) какой-то важной величины.

Именно *экстремальная идея* (а не атомизм и другие более частные концепции) может рассматриваться как одна из объединяющих физические знания в единую систему. Вариационные принципы позволяют единым образом вывести основные уравнения механики, электродинамики, квантовой теории и термодинамики, поэтому вполне естественно желание придать экстремальную форму и другим фундаментальным научным положениям — например, считать естественный отбор, вслед за Спенсером, выживанием максимально приспособленного. Идея оптимальности организмов детально разрабатывалась в XVII-XVIII веках в рамках «баланса природы» религиозными биологами, но не выдержала критики с позиций разнообразия.

Так, выживанием приспособленнейшего многие объясняли оптимальность наблюдаемых биологических форм — пчелиных сот, раковин моллюсков и т. д. Однако для биологических форм характерно огромное разнообразие, в котором примеры оптимальных конструкций буквально тонут. Рядом с экономными сотами медоносной пчелы другие пчелы и шмели строят самые нелепые соты, что не мешает им существовать и на что критики указывали еще Дарвину.

Словом, идею оптимизации нельзя положить в основу понимания системности. Вряд ли можно в нашем случае использовать для этого и идею цели, поскольку мы не знаем, что такое цель природы как целого, а обычно упоминаемые цели отдельного организма (увеличить биомассу, оставить потомство и т.д.) вряд ли приложимы к природе как целому. Более того, понятие цели скорее объединяет организм и механизм.

Специфику системности многие видят в обратной связи: часы не могут сами поддерживать точность своего хода (нужен оператор), тогда как авторегулятор может (хотя уровень регулируемого параметра тоже устанавливает оператор), а организм сам (без оператора) достигает гомеостаза. Это — *кибернетический* взгляд на систему, идущий от механической модели, минуя статистическую. Он не дает ничего для понимания феномена развития. Оно требует *органического* взгляда на системы, при котором способность к развитию выступает как первичное свойство объекта (организма). Системные феномены имеют общий характер, т.е. во многом независимы от конкретной природы элементов, из которых системы состоят. Понимание этой общности привело к возрождению старых натурфилософских схем, в которых мир трактуют как организм, а его части — как органы. Наиболее известны следующие схемы: «Гея» (Джеймс Лавлок) и «эмерджентная парадигма эволюции» (Эрих Янч), — концепции, рассматривающие Землю (или ее биосферу) в качестве более или менее сознательного индивида. Например, богатая кислородом атмосфера рассматривается как специальное приспособление для царства животных, а сами животные — как нервная система Геи [Jantsch, 1980; Lovelock, 1989].

Через всю книгу Янча проходит мысль: саморазвитие противоположно идее баланса, поэтому надо отказаться от привычного метода рассуждений, когда исходным состоянием является равновесие, а развитие выступает как отклонение от равновесия. Янч видел здесь необходимость коренной ломки всей западной философской традиции.

Для нашей же темы важно понимать, что аналогия биосферы с организмом как авторегулятором не вызывает сомнений, но и не дает интересных результатов; наоборот, понимание биосферы как саморазвивающегося сознательного организма в общем противоречит нынешнему научному мировоззрению, зато именно оно может дать что-то новое. Не будем обсуждать, насколько такая модель соответствует фак-

там, — для нашей темы достаточно того, что она широко известна, а следовательно — помогает многим осмысливать глобальные проблемы. Замечу только, что системность, как и другие взгляды, может быть и технократичной, и экологичной: глобальный организм можно рассматривать как постоянно растущий на потребу растущему человечеству, а можно, наоборот, определить предельные размеры человечества как органа этого организма. Первую позицию достаточно хорошо отражает концепция «устойчивого развития» Международной комиссии ООН по окружающей среде и развитию («Комиссия Брундтланд» — по имени ее председательницы, бывшей премьер-министра Норвегии), в докладе которой на первой странице записано: «Из космоса мы можем наблюдать и изучать Землю как организм, благополучие которого зависит от благополучия всех его составных частей. Мы способны согласовать деятельность человека с законами природы и добиться всеобщего процветания» [Our common future, 1987]. Выводы огромного доклада прямо противоположны концепции «пределов роста», выдвинутой в 1970-е годы Римским клубом, работы которого, однако, не упомянуты и аргументы которого не рассмотрены.

Вторую позицию защищают сторонники Геи. Крайний ее вариант ясно выразил Лавлок: Гея сможет обойтись без людей, она переживет даже «ядерную зиму», от которой оправится, как от ампутации [Lovelock, 1989, с. 171-177].

2.5. Диатропическая познавательная модель

Можно уверенно сказать, что наука понемногу переориентируется с механико-статистического понимания мира на системное, и это хорошо хотя бы потому, что обратная связь помогает избегать взрывоопасных ситуаций. Если бы нынешний глобальный кризис был настолько простым, что допускал выявление всех критических параметров и тех контуров обратной связи, которыми эти параметры контролируются, то возможно, что теорию выхода из кризиса и удалось бы сформулировать в системных терминах. Однако кризис всеобъемлющ и слишком быстро нарастает. Более того, вряд ли здесь вообще существует решение, понимаемое в привычных научных терминах, т.е. совокупность всеобщих однозначных предписаний. Решение следует выразить на языке разнообразия.

Более десяти лет назад (1981) французский социолог и политэкономист Жак Аттали задумал «другой язык для разговора о мире, с другим критерием истины» [Attali, 1986, с. 16]. Хотя вопросы экологии были на периферии его мысли, однако его взгляды близки нашей теме и могут быть названы *социальной диатропикой*. По Аттали, «будущее блуждает не между планом и рынком, не между частной и государственной собственностью, а между насилием и свободой» [там же, с. 315], которую он трактует как разнообразие (*diversité*) [с. 2], как

множественный порядок (polyordre) [с. 357], как отказ от идеологии полезности в пользу эстетического начала [с. 18]. Здесь истина не носит логического (причинного) характера, так что надо «принять искусство как средство познания, как форму истины» [с. 19].

Сам по себе этот взгляд на мир не нов — в связи с ним можно указать на Лейбница и, еще ранее, на схоласта Ф. Суареса [Чайковский, 1990], однако именно Аттали предложил его в той форме, какую можно назвать познавательной моделью, — он противопоставил его «ньютонову мышлению» и «гиббсову мышлению» [Attali, 1986, с. 17], т.е. механической и статистической моделям.

Диатропическая познавательная модель видит природу как *сад*, как *ярмарку*; эти понятия надо отличать от таких чисто функциональных понятий, как огород и рынок. Кроме практической пользы, сад является еще и эстетическим единством; а ярмарка — не только место торговли, но и средство общения, и праздник. Хотя каждого цветка сада, каждого участника ярмарки может и не быть (и сад, и ярмарка смогут выполнять свои функции без них), однако каждый элемент множества вносит свой вклад в разнообразие, без него неполное. Моделируя природу ярмаркой, мы видим в природе не инструмент (часы, весы, авторегулятор), а *общество*.

В рамках диатропической модели можно задать новые для науки вопросы. Почему «простая функция может выполняться чрезвычайно разнообразными органами, а на один и тот же тип органов могут быть возложены самые разнообразные функции»? [Мейен и др., 1977, с. 119]. Почему разнообразие видов мелких организмов может значительно превосходить разнообразие условий их обитания, а может значительно уступать ему? Так, в одном только роде мух *Drosophila* более тысячи видов (всего мух около 5 тыс. видов), тогда как вездесущая бактерия — кишечная палочка *Escherichia* являет один-единственный вид (других видов в роде *Escherichia* нет).

С похожих вопросов начал свои эволюционные размышления молодой Дарвин, причем его умозрительное решение было по форме функциональным: различия целиком определяются условиями жизни, как нынешними, так и прошлыми. В действительности обнаружить соответствие между разнообразием организмов и разнообразием их условий жизни не удалось, хотя некоторое соответствие *каждого* организма его среде почти всегда очевидно. Это «почти», равно как и это несоответствие, и явились причиной, заставившей обратиться к пятой модели.

2.6. Взаимосвязь моделей

Хотя диатропическая модель едва начинает входить в научное понимание мира, однако сама она очень стара, старше, чем наука. Легко видеть, что языческий мир, в котором каждое божество ответствен-

но за свою особую функцию в природном или общественном порядке, более диатропичен, чем позднейшее изобретение человеческого ума — монотеистический мир. Однако схоластическая (первая научная) модель вовсе не пришла на смену примитивной диатропической: когда схоласты пожелали толковать природу как текст, в обществе господствовало нерасчлененное на символы почитание (и даже обожествление) природы. Если говорить о тогдашней познавательной модели (хотя познание тогда, до Высокого средневековья, было на далекой периферии сознания), то лучше всего будет сказать, что господствовала *нулевая* познавательная модель, трактовавшая природу как *храм*. Ее уместно назвать *религиозной* (или этико-эстетической).

В любой эпохе можно найти черты всех познавательных моделей, но в науке они одновременно не господствуют. Легко увидеть в Средние века смену нулевой модели на первую, а в Новое время (XVII век) — первой на вторую; Возрождение (XV-XVI века) дает гораздо более пеструю картину. Далее я буду следовать той концепции, согласно которой наука Нового времени в основном развивала традиции Высокого средневековья, а не Возрождения (о ней см.: [Ахутин, 1988]). Дав очень много для стимуляции научной мысли, титаны Возрождения, однако, не смогли создать науку в нашем понимании, поскольку пренебрегли схоластической (университет) и балансовой (банк) традициями. Особенно пострадала система средневековых банков, рухнувшая в XVI веке по всей Европе и возродившаяся в XVII-XVIII веках на совсем других основаниях (анализ см.: [Чайковский, 1992]).

В наши дни, напоминающие Возрождение (так же рушатся прежние идеалы и так же разнообразен набор идеалов, вновь предлагаемых), уместно проследить судьбу некоторых «вечных» споров. Так, основоположник геологии и металлургии Агрикола писал в 1550 году: «...Противники горного дела аргументируют тем, что, дескать, рытьем руд опустошаются поля», «вырубаются леса и роши, ибо... без конца требуется дерево», «разгоняются птицы и звери», «промывка руд, отравляя ручьи и реки, убивает или прогоняет рыбу»; так что жители этих мест «испытывают чрезвычайные трудности» [Агрикола, 1962, с. 21]. Автор ничего не смог возразить против отравления вод, а об остальных бедах выразился в том духе, что доходы от рудников «возмещают ущерб, который терпят местные жители» [там же, с. 28]. Это был чисто статистический подход к природе: ущерб якобы можно измерить деньгами и вознаградить, причем автору неважно, что разорятся одни, а обогатятся другие.

За последующие 440 лет взгляды общества на эти проблемы изменились мало, так что спор технократов с экологами — типичная «тема» в смысле Холтона. В частности, по-прежнему технократы оправдывают разрушение природы выгодами, которые, будучи изме-

рены деньгами, якобы превышают наносимый природе ущерб. «При этом не будет иметь значения, кто именно обладает правом собственности — скажем, фермеры на чистый воздух или хозяин фабрики на его загрязнение. Участник, способный извлечь из обладания правом большую выгоду, просто выкупит его у того, для кого оно представляет меньшую ценность», — так излагает Р. Капелюшников [1991] мысль Роналда Коуза, нобелевского лауреата по экономике.

Идея баланса, вроде бы призванная сохранить природу, на деле легко оправдывает ее разрушение, ибо формальный баланс можно найти почти в любом процессе.

В трудах времен Агриколы можно найти элементы всех познавательных моделей, но не сами модели. Наоборот, в XVII веке, начиная с Декарта, мы видим четкую механистическую модель с элементами статистической, причем последняя понемногу в течение 200 лет завоевывала ученый мир и стала господствующей в середине XIX века (А. Кетле, Дарвин, Максвелл, отчасти Маркс). Каждая модель, сменяя предшествующую, много заимствует у нее, так что их часто путают. Например, часто говорят, что дарвинизм — механическая модель эволюции, тогда как мутация является понятием схоластическим (в смысле 2.1), поскольку смена буквы генетического текста рассматривается как первопричина эволюционного изменения организма; а естественный отбор — понятие статистическое.

Однако сходство соседних по времени моделей достаточно понятно и очевидно. Интересно другое: поскольку новая модель отрицает что-то, признанное прежде, то она выступает как отрицание отрицания еще более старой модели. Так, вторая модель, будучи отрицанием отрицания нулевой, заимствует у нее идею целостности, и то же мы видим при переходе от второй к четвертой, хотя в нулевой целостность понимается эстетически, во второй механически (каждая деталь определяется своим положением в механизме), а в четвертой регуляторно (каждый параметр должен быть близок к норме, обеспечивающей гомеостаз).

Столь же важно сходство трех нечетных моделей. Третья заимствует у первой расчленяющий характер познания, основанного на символах (буквах, словах, признаках), и нечто сходное мы видим в пятой: по Мейену, архетип состоит из меронов (хоть мероны и не символы, но они — тоже результат расчленения). Еще важнее, что диатропика заимствует у статистики понятия ряда и тенденции; но если третья модель всюду ищет баланс и усреднение, то пятая (диатропическая) — сопоставление и обобщение. Через обобщение мы тоже приходим к целостности, но не к жесткой функциональной целостности четвертой модели, а скорее к интуитивной целостности нулевой модели. Тут следует вспомнить призыв Аттали (2.5) принять искусство как средство познания.

Если вспомнить, что исторически диатропика первобытных идиологов предшествовала эстетике храма, то пятая модель как бы начинается и завершает развитие наук в том аспекте, который формализован с помощью понятия познавательной модели. Если окажется, что других моделей в науках нет, то шестерка моделей как бы замыкается в кольцо: с осознанием диатропической модели мы приходим к тому взгляду на мир, какой был общепринят до рождения естествознания (*modern science*). В таком случае мы вправе ожидать возрождения эстетического понимания природы в качестве общего для всех или хотя бы для большинства, а не только «зеленых» (*Greenpeace*). В этом состоит моя надежда на спасение природы (это — диатропический прогноз).

Кроме того, пятая модель видится мне как завершающая потому, что она по самой своей природе плюралистична, т.е. предполагает не вытеснение предыдущих, а объединение с ними. Тем самым, противоборство познавательных моделей вроде бы должно кончиться. Всякая модель — упрощение, и, чтобы спасти природу, лучше всего трактовать ее именно как природу, а не пытаться свести ее к модельным объектам. Даже модное сейчас представление биосферы как единого организма — не более чем модель. Пусть научное познание и не в силах понимать природу, не упрощая ее, но можно надеяться, что взаимодействие познавательных моделей даст больше, чем прежнее господство сменяющих друг друга моделей.

Однако даже в рамках названных выше шести моделей можно увидеть больше, чем с помощью обычной до сих пор бинарной схемы, согласно которой механическая картина мира уступает место органической. Ведь любой ряд — более содержательное понятие, чем бинарная оппозиция.

3. Диатропика и экологическая проблематика

3.1. Преодоление модельного знания

Человек всегда проецировал свои общественные отношения на природу, моделировал природу обществом. От безобидных картинок (лев — царь зверей, боги на Олимпе подобны склочным соседям и т.п.) этот прием перешел в науку, где породил иерархическую³ классификацию организмов с царствами во главе, биогеографические царства и области и многое другое. Это сильно ограничило кругозор исследователей, но еще не содержало прямой опасности. А вот при взаимодействии мальтузианства (социология)

³ Иерархия (*греч.*) — власть священника. Этим термином в Средние века обозначался тот тип управления, когда каждый объект имеет ровно одного начальника (нет двойного подчинения). Подробнее см.: [Чайковский, 1990, § 1.4, 6.2, 6.7].

и дарвинизма (биология) моделирование принесло весьма ядовитые плоды. Дело в том, что при развитии конкурентных концепций главную роль играли мысленные построения (а не реальные расчеты), в которых часто природа служила моделью общества и наоборот. А чужая область знаний обычно выглядит более простой и понятной, чем собственная. (В работе [Чайковский, 1991] этот вопрос рассмотрен на примере взаимовлияния теорий Дарвина и Максвелла.) Аналогичным оказалось взаимодействие политэкономии Адама Смита с дарвинизмом.

При моделировании обычно происходит чрезмерное упрощение задач, так что их решение часто оказывается иллюзорным. Так, социальные и естественные науки, ссылаясь друг на друга (не всегда явно), в течение 120 лет полагали, что основным двигателем прогресса является конкуренция. Аргументацию с успехом заменяло статистическое мировоззрение, и только с его крушением стало выясняться, что конкуренция дестабилизирует систему, поскольку обеспечивает положительную обратную связь (а не отрицательную, как до этого умозрительно полагали) [Одум, 1986, т. 1, с. 61; Артур, 1990; Чайковский, 1990, § 3.4]. Очевидно, что устойчивость и развитие обеспечиваются иными, системными факторами. Тем самым, четвертая модель говорит больше, чем третья, но, как сказано в 2.4, ее кибернетический вариант тоже очень ограничен. И он тоже часто обходится без аргументации.

Например, смена статистического взгляда на системный вовсе не привела к отказу от веры в спасительную роль конкуренции — просто ее теперь трактуют не как баланс, а как регулятор; хотя регулятором может служить только отрицательная обратная связь. (Конкуренция может снижать численности особей и цены товаров, но не она изменяет сами организмы и товары.) Более того, смешав кибернетический и органический аспекты системности, многие авторы ждут от конкуренции не только регуляторной, но и творческой функции. Например, в нашей стране «перестройка» породила целую литературу, утверждающую, что механизм рыночной конкуренции способен создать новую систему общественных отношений и решить основные проблемы хозяйства и экологии. Главным аргументом здесь служит простейшее сравнение: на Западе рыночная экономика, Запад живет лучше нас, так введем же рынок!

Возражать на этот алогизм скучно (тем более, что он уже потерпел сокрушительное поражение в практике Восточной Европы последних лет), однако приходится это делать, поскольку у него еще много сторонников.

Во-первых, выявление отдельных причин и следствий в больших системах бессмысленно, здесь нужна логика ценоза (1.5). Другими словами, надо проанализировать разнообразие. Например, Со-

ветский Союз, входя в нынешний кризис, занимал 77-ое место в мире по потреблению, т.е. опережал половину стран с рыночной экономикой. Во-вторых, рынок сам по себе не только никаких проблем не решает, но и существовать может только при наличии государства (структуры нерыночной). И в-третьих, относительное благополучие Запада установилось как раз тогда, когда государственные механизмы сумели обуздать рынок и заставить его работать во благо; а период господства рыночных отношений (примерно 1650-1950 годы) был на Западе (и продолжает быть в других регионах) периодом нищеты, бесправия и разрушения природы.

Рынок действительно необходим, чтобы уравнивать спрос и предложение, но и только. При этом надо помнить, что этот баланс достигается всегда, при любом уровне изобилия или нищеты (рынок не создает богатств), и что рынок эффективен при расширенном производстве, т.е. при неуклонно возрастающем давлении на природу. Всякое снижение этого давления требует антирыночных мер. Именно рыночные отношения вынуждают уничтожать тропические леса, тогда как сохранение лесов в развитых странах достигается административными (нерыночными) мерами: лесоповал ограничивается не спросом на древесину, а нормами посадок нового леса.

Здесь мы, как ни парадоксально, возвращаемся к третьей модели: баланс вырубки и посадки леса напоминает нам, что человечество обязано вписаться в систему биосферных балансов, чтобы выжить. Ситуация аналогична той, что была миллиард лет назад, когда биосфера вписалась в систему геосферных балансов [Чайковский, 1990, § 11.2]. И хотя биосферный баланс — модельная идеализация (см. 2.3), эта идея указывает нам конкретный способ действий, в отличие от системной идеи, только призывающей к осторожности.

Зато пятая модель, базирующая познание на параллелях (аналогиях), достаточно проясняет ситуацию: сопоставление биосферы как с организмом, так и с геосферой, — не более чем аналогии, назначение которых — стимулировать мысль, но не более того. Это значит, что познавательные модели должны перестать конкурировать и сменять друг друга, что пора признать за каждой моделью ее модельный (упрощающий) статус и прилагать ее только там, где она работает.

Но как понять, где какая модель работает?

3.2. Аспект познавательный и аспект ценностный

Как уже отмечено выше, сама по себе познавательная модель не задает еще определенного отношения ни к природе, ни к обществу, ни к близким людям. Наше отношение к ним задается нашими ценностными установками, которые слабо связаны с нашими знаниями. Споры об охране природы сегодня и во времена Агриколы поразительно

сходны, несмотря на огромный прогресс знаний за 450 лет. К сожалению, в научных спорах (как и в спорах о политике, искусстве или спорте) гораздо чаще мы подбираем доводы в пользу своего априорного убеждения, чем ищем истину. Недавно попала в печать анекдотическая реплика советского маршала, командующего ракетными войсками: «Зачем мне нужен научный институт, который не может обосновать моих решений?» («Независимая газета», 1991, № 80). Мы смеемся, но многие ли из нас всерьез готовы мыслить иначе? Готовы ли, например, «зеленые» увидеть в своих благородных действиях опасность будущей экологической диктатуры? В сталинские времена многие дети гибли за то, что собирали на поле колосья, оставшиеся после механизированной уборки урожая, — их отправляли в тюрьмы и лагеря (откуда мало кто вернулся) за кражу государственного имущества. Не будут ли поступать в XXI веке так же с ребенком, сорвавшим цветок?

Казалось бы, в таких условиях вообще нет смысла о чем-то спорить, однако смею утверждать, что анализ разнообразия мнений имеет прямое отношение к спасению природы. Дело в том, что сейчас наступил тот редкий период, когда судьба общества в какой-то мере зависит от господствующих мнений. Пока господствовала идеология прогресса, выдвинутая западными просветителями XVII века, было бессмысленно призывать общество к другим альтернативам (как вообще нет смысла бороться с какой бы то ни было господствующей идеологией), но сейчас она пошатнулась, и скоро обществом, вероятно, овладеет вопрос — как дальше быть? Теоретики должны быть к этому готовы. Теоретические варианты выхода из глобального кризиса должны быть хотя бы вчерне, приблизительно разработаны сейчас.

Мне видится, что выход существует только в том случае, если общество в целом (и его руководители особенно) сменяют ценностные установки. Такая смена вполне реальна: в течение XX века в странах Запада успешно произошла смена древней идеологии национально-государственного величия на идеологию потребления. Тысячелетиями считалось, что безудержно потреблять могут только избранные, тогда как остальным (ядру общества) предлагалась этика воздержания, и вдруг, на протяжении двух поколений, всеобщее потребление стало открыто проповедуемой ценностью.

Это, как и всякий однозначный общий рецепт, оказалось обманом. Во-первых, основная масса (ядро) человечества, как и прежде, потребляет весьма ограниченно; тот факт, что в странах «золотого миллиарда»⁴ ядро безудержно потребляет и лишь незначительная пе-

4 «Золотой миллиард» — население Западной Европы, Северной Америки, Японии и нескольких малых стран Азии. Термин заимствован мною из статей юриста-международника А.К. Цуканова (1933-1991), писавшего под псевдонимом «А.Кузьмич» [Кузьмич, 1990].

риферия бедствует, был ошибочно истолкован теоретиками Запада как открытие нового способа существования для всего человечества (или по крайней мере для его ядра).

Во-вторых, благополучие даже «золотого миллиарда» недолговечно. Нарастающая нехватка ресурсов уже вызвала в этих странах движение «зеленых», а во всем мире — противостояние «Север — Юг».

И в-третьих, изобилие предметов потребления не смогло заменить людям утрату тех традиционных ценностей, какие давала жизнь в контакте с природой. Люди очень различны, и не все могут удовлетвориться потреблением: одним нужна власть, другим — приключения, третьим — конфликт, четвертым — уединение с Богом и т.д. Общество потребления отрицает войну (и это очень хорошо!), но совсем не заботится о том, чем занять тех, кто находит в войне желанный способ существования.

Нынешняя ситуация удобна для поиска новых способов общественного существования, поскольку прежняя, казавшаяся вечной, идеология национально-государственного величия перестала быть всеобщей, а предложенная ей на смену идеология потребления не стала (и по всей видимости не станет) всеобщей. Сейчас самое время выработать и предложить обществу спектр возможностей дальнейшего развития. (Именно — развития, а не просто существования. Вслед за Спенсером и Бергсоном, Янч полагал, что ни природа, ни общество без развития существовать подолгу не могут. Отсутствие серьезной перспективы развития — один из главных изъянов потребительского общества.)

В XVI веке Франсуа Рабле предложил свой вариант утопии (явно в противовес «Утопии» Томаса Мора) — роскошный Телем, где каждый делал то, что ему хотелось. Очевидный изъян этой утопии состоял в том, что Телем существовал за счет ренты с окружающих земель. Этим Телем похож на нынешнее общество потребления, но есть между ними и другое сходство, менее заметное, но не менее существенное: не поставлен всерьез вопрос о том, что допустимо, а что нет. То есть не выявлен спектр допустимых способов существования. Между двумя утопиями (Мора, где все предписано, и Рабле, где все дозволено) и лежит, по-моему, реальный путь в будущее.

Этот путь требует прежде всего очертить спектр допустимого, который должна предложить диатропика⁵. Выбор конкретных возможностей (для государства, социального института, личности) из этого спектра может быть совершен только тогда, когда каждый принимающий решение ясно осознает, чего он (или его электорат)

5 Здесь нет места углубляться в этот вопрос. Скажу только, что набор возможностей оказывается ограниченным в силу того, что Мейен называл «типологической упорядоченностью» природы. Необходимое разнообразие возможностей создается комбинаторикой вариантов, тогда как самих вариантов немного; если их выявить, то разнообразие упорядочивается с помощью рядов, таблиц, тенденций.

хочет. То есть, когда каждый решит для себя вопросы ценностного характера. И вот тут-то (быть может — впервые в истории) в качестве ценностных критериев выступают экологические.

3.3. Стратегии природопользования и экологическая этика

Не будем говорить о том, что природу надо беречь, — это банально. Почти столь же банально то, что надо бороться с загрязнениями и вводить «экологически чистые» производства (совсем чистых производств не бывает). Человечество начинает это понимать, и в ближайшие полвека такая стратегия природопользования в какой-то форме будет реализована если не всеми странами, то большей их частью. Хотя здесь и встает много частных проблем, связанных с нежеланием бюрократических и рыночных структур тратить ресурсы на охрану природы, однако эти проблемы носят больше практический, нежели эко-философский характер. Экофилософ обязан сейчас объяснить обществу другое: что время «охраны природы» упущено, что никакие «чистые технологии» теперь не смогут спасти планету, что они в лучшем случае облегчат жизнь последних поколений и на 2-3 поколения отодвинут трагический финал.

Корабль цивилизации перегружен, и что-то надо выбрасывать за борт. Вариантов совсем немного, причем за каждой стратегией стоят своя тактика и своя этика.

1. Продолжать плыть как прежде, успокаивая себя «рациональным природопользованием», оставляя проблемы выживания будущим поколениям. Фактически при этом к выбрасыванию за борт предназначаются именно они, будущие поколения. Наиболее четко эту стратегию выразил публицист Максим Соколов [1989]. Для него главная беда — не гибель человечества, а гибель свободы личности: «есть ценности, которые выше жизни». (Тот факт, что свобода имеется в виду своя, соколовская, и что она объявлена выше жизни других, еще не родившихся и потому безмолвных людей, явно остался для Соколова мелочью.) Движение «зеленых» для Соколова — «Великая зеленая Утопия — чума зеленая» [там же, с. 24], причем «абсолютизирующая выживание Зеленая Утопия ставит целью отказ от дающей выхлопы творческой деятельности и обратное растворение человека в природе» [там же, с. 25]. Никакой стратегии, кроме двух — разрушающей природу и разрушающей цивилизацию, — публицист не видит: «Либо верх возьмет благоразумие (соблюдение уже существующих норм и последующее их ужесточение...), либо победит очередная сверхцель — зеленая утопия» [там же, с. 24]. (Разумеется, нет ни слова о том, что для выживания человечества нынешние нормы «ужесточать» нет смысла, поскольку они ставят целью отнюдь не спасение природы, а лишь создание комфортабельных резерватов для избранных

групп.) Видя лишь две возможности, Соколов легко выбирает первую: «Если мы не хотим жить в аду, научимся жить в истории».

Соответственно этой стратегии и тактика: Соколов предлагает ограничиться ужесточением тех самых природоохранных законов, которые нашел в «истории», т.е. продолжать имитировать заботу о природе и тем успокаивать оппонентов и (возможно) свою совесть. Хотя столь откровенные высказывания крайне редки, они выражают, как мне представляется, позицию огромного большинства людей. Сам Соколов принадлежит к тому слою общественности, который в годы «перестройки» получил имя «демократов», и приходится признать, что этот слой почти начисто лишен экологического интереса. Анализируя прессу недавних лет, группа ученых «Экосоциум» (которой я руковожу) обнаружила, что вопросы экологии используются «демократами»⁶ лишь для дискредитации «бюрократов», тогда как программные документы и практические действия «демократов» отводят спасению природы еще меньше места, чем программы их противников. В одном из программных документов, составленном наиболее известными «демократами» (Ю. Афанасьев, Г. Каспаров, А. Мурашов, Л. Пияшева, В. Селюнин, Г. Старовойтова, С. Сулакшин, В. Шостаковский), экотематика свелась к единственной фразе: «Здравый смысл диктует, что на государство целесообразно возложить ответственность за... экологическую безопасность страны» [Платформа..., 1991], (хотя государство, по их уверениям, ничего исправить не способно). В остальном тексте авторы попросту призывают нас взойти на перегруженный корабль Запада⁷.

Экологическую этику этого слоя общества можно бы обозначить афоризмом маркизы Помпадур: *Après nous — le déluge* (после нас — хоть потоп), т.е. как полное отсутствие этики, если бы Соколов не был прав в одном: опасность экологического тоталитаризма вполне реальна (см. 3.2).

2. Прекратить технический прогресс, вернуться к донаучным способам отношений с природой. Эта позиция, начиная с концепции «пределов роста» Римского клуба, неоднократно обсуждалась, и недавно было, наконец, произнесено главное соображение, обычно у нас в стране стыдливо умалчиваемое: если отказаться от по-

6 Кавычки означают не пренебрежение, а указание на специфическое использование термина: он означает здесь не сторонников народовластия, а общественный слой, ориентированный на Запад.

7 Справедливости ради отмечу, что программа «партии» с тем же названием и написанная с участием тех же лиц (В.Лысенко, С.Сулакшин, В.Шостаковский), содержала экологическую главу, которая требовала совсем иного — «кардинально изменить цели производства, выдвинув на первый план задачу выживания и длительного развития человеческого общества» [Программа..., 1990, с. 29]. Дело в том, что за истекшие полгода депутаты напрочь забыли свои предвыборные программы.

требления невозобновимых источников энергии (не говоря уж об остальной технике), то население Земли должно будет сократиться в десять раз за ближайшие сто лет и после этого оставаться постоянным [Горшков, 1991, с. 10]. Это диктует тактику: однодетные семьи, — и этику: «так как поверхность Земли ограничена, то людям придется потесниться, чтобы дать возможность этим сообществам (биоценозам, обеспечивающим гомеостаз биосферы. — Ю.Ч.) занять большую часть земной поверхности» [там же]. В неявном виде такую позицию, по-видимому, занимает большинство «зеленых», и легко видеть, что тут кроется основа для диктатуры, поскольку заставить всех ограничиться возобновимыми источниками энергии и одним ребенком на семью нельзя без очень жестких мер. Хотя сокращение населения может быть не десяти-, а двух-трехкратным (поскольку деиндустриализация резко сократит потребление ресурсов на душу населения), но и это выглядит жестокой утопией.

Иными словами, «пределы роста» означают вовсе не мирный переход к «нулевому росту» (как полагают мечтатели), а кровавую диктатуру наподобие диктатуры Пол Пота в Камбодже (о такой возможности, фактически, предостерегал и Римский клуб). «Экономической философии нулевого роста не существует» [Naess, 1989, с. 114], есть лишь воображаемые противники любых концепций роста. «Термин «нулевой рост» имеет ясный смысл при исследовании популяций... У экономики нет причины перенимать его» [там же, с. 115].

3. Обеспечить комфорт «золотому миллиарду» (см. 3.2). Если предыдущая стратегия основана на общем сокращении населения и душевого потребления, то стратегия «золотого миллиарда» неявным образом предлагает выбросить за борт цивилизации такое же количество людей, но — целыми регионами. Ее сторонники, если верить документам, которые процитировал А. Кузьмич, — руководство транснациональных корпораций; ее тактика — неравноправная внешняя торговля, при которой страны Юга вынуждены продавать Северу ресурсы (в том числе и свой дешевый труд) и беднеть; ее этика — сохранение культуры (точнее, культуры западного образца) ценой деградации регионов, не попавших в «золотой миллиард». Стратегия широко обсуждается на страницах советской «патриотической»⁸ печати, обеспокоенной тем, что распадающийся Советский Союз, пытаясь получить блага Запада, на деле обретает все беды Юга.

⁸ И опять кавычки не несут пренебрежительного смысла, а лишь указывают на специфику термина: он означает здесь не столько защитников национальной идеи, сколько противников наших нынешних «демократов», ориентированных на Запад. Многие «патриоты» страдают шовинизмом, но это не относится к покойному А.К.Цуканову.

Как сказано выше, благополучие «золотого миллиарда» недолговечно; однако на сегодня стратегия его спасения, увы, вполне реалистична, более реалистична, чем стратегия тотальной борьбы с техническим прогрессом (которую критики шутливо именуют: «Вперед, к пещере!»). Во-первых, большая система не может долго существовать, не развиваясь (мысль Спенсера-Бергсона-Янча), т.е. в какой-то форме прогресс необходим и неизбежен; во-вторых, в больших системах невозможна и та равномерность (одинаковое число детей на семью, минимальное душевое потребление, единая стратегия разных стран), какую предлагают различные варианты «пределов роста». Как показывает диатропика, неизбежно устанавливаются *гиперболические* распределения величин, при которых основная масса благ принадлежит небольшому числу носителей («Слева почти все, справа почти всё») [Чайковский, 1990, § 3.5]. Это значит, что наделить почти всеми благами «золотой миллиард» реально, а равномерно распределить по Земле население, равное миллиарду примерно равно обеспеченных людей, — нет. Досадно, но это факт.

4. Создать огромные заповедники. В крайнем варианте (Юджин Одум и его последователи) предполагается треть Земли отвести под заповедники, треть урбанизировать и индустриализировать, а треть отдать под эксплуатацию земель и недр. Столь же искусственная, как «нулевой рост», эта стратегия привлекает этически (сохранение всех типов природы), но ничего всерьез не решает, т.к. лишь усилит разрушение двух третей Земли, а вместе с этим ускорит и гибель заповедников.

5. Создать искусственную биосферу взамен обреченной на гибель природы. Начавшись с вроде бы безобидной идеи ноосферы (Вернадский и другие), после скромного замечания микробиолога Георгия Заварзина (1976) о необходимости создания искусственных биогеохимических барьеров для разграничения форм жизни, друг другу мешающих, в настоящее время эта стратегия прямо призывает создать «бесприродный технический мир (БТМ)» [Альтов, Рубин, 1991], чтобы иметь возможность неограниченно долго поддерживать существование 8-10 млрд. человек. Тактика здесь совсем не разработана (энтузиасты БТМ сами признали, что для баланса БТМ хотя бы по воде и кислороду надо изобрести безводную и бескислородную индустрию), зато поразительна этика: в угоду выживанию человек отказывает себе в главном, что его окружает, — в живой природе. Такая этика противоположна этике Геи (в понимании Лавлока). М. Соколов прав: цена выживания может оказаться непомерной.

6. Равновесное природопользование. Эта наиболее привлекательная, казалось бы, стратегия призывает подчинить экономиче-

ское развитие тем экологическим ограничениям, какие позволяют человечеству существовать в реальной (а не вымышленной) природе неограниченно долго. При этом «общество контролирует все стороны своего развития, добиваясь того, чтобы совокупная антропогенная нагрузка на среду не превышала самовосстановительного потенциала природных систем» [Олдак, 1983, с. 3]. Такова стратегия, но, к сожалению, тактика здесь до сих пор заимствуется у других стратегий, в основном — у первой, т.е. приветствуется рационализация прежних типов природопользования и имитация охраны природы. Вопрос о том, возможно ли равновесие вообще, даже не ставится. Стратегия остается декларативной, зато существенна этическая сторона: наш комфорт ставится ниже, чем жизнь потомков.

Все прочие разговоры о будущем Земли и человечества являются, по-моему, просто попытками комбинировать элементы указанных шести стратегий. Ни одна из них не содержит того, что, по-моему, должно быть главным, — объединения средств экологии, экономики и культуры в единую стратегию (которая как раз и могла бы дать шанс на спасение цивилизации, а не одних лишь людей). Все шесть стратегий игнорируют возможность естественной эволюции общества в новое, сопряженное с природой, состояние: первая просто предлагает ждать конца, а остальные конструируют абстрактные утопии. Тот факт, что всякая эволюция есть акт самоорганизации (смена одной жизнеспособной системы на другую), остается без внимания. То, чего нет ни в одной стратегии, вряд ли достижимо путем их комбинаций, поэтому позволю себе не заниматься комбинированием, а прямо изложить в § 4 свою точку зрения.

3.4. Экологический диктат и вера

Прежде чем излагать свою модель развития, я должен сказать немного о государстве, способном проводить экологический диктат, т.е. политику, в которой идея спасения природы будет главной. Для нашей темы будет удобно сопоставить формы правления с познавательными моделями.

1) Схоластическое (на основе авторитетного текста) правление более свойственно мифу (культурные герои, Ликург), чем реальности. Ни теократия Средневековья, ни российский социализм на текстах не базировались, хотя и делали вид. Идея культурного героя возрождена в «Утопии» Мора и, как ни странно, успешно реализована в XVI-XVII веках миссионерами в нескольких общинах Латинской Америки (Мексики, Парагвая). Кратким успехом утопизма можно считать и Русскую революцию, но страшный урок, ею преподанный миру, должен, по-моему, заставить отказаться от поисков по-

добного пути спасения природы. Здесь явно понадобится более гибкое правление.

2) Механическое (прямая диктатура) правление, характерное для большей части истории, в том числе российской, наиболее удобно для «преобразования природы». Можно понять тревогу Максима Соколова, боящегося экологической диктатуры, но обнадеживает тот факт, что для механической модели время сейчас неудачное.

3) Статистическое (на основе усреднения) правление обычно именуют демократией, но это неверно. За термином «демократия» стоят три способа править, соответствующие трем моделям. Собственно статистический — когда голосованием выявляется большинство, которое диктует волю меньшинству, нисколько с ним не считаясь. Для этого типа недавно предложен термин *демократура* [Солдатов, 1991; Фадин, 1991]. Так пытаются поступать наши нынешние «демократы» и вред спасению природы подчас приносят еще больший, чем прежние «бюрократы». В частности, прежний Государственный комитет СССР по охране природы был хоть и очень плохим, но природоохранным ведомством. В 1989 г. его возглавил (в результате демократического, без давления сверху, избрания) «демократ» Николай Воронцов, далекий от экологии⁹. Ведомство обратилось в ширму для технократов, что через два года было зафиксировано в его новом названии: «Министерство природопользования и охраны природы СССР» (ср.: «Министерство геологии и охраны недр СССР», бывшее одним из самых технократических ведомств).

Демократура ярко проявила себя еще в Древней Греции (приговор Сократу) и в революционной Англии XVII века (Долгий парламент встал на защиту огораживаний, т.е. изгнания крестьян с земли). Сейчас она хорошо соответствует идеологии свободного рынка.

4) Системное — тот вид демократии, когда депутаты делегируют (целиком или в значительной мере) повседневную власть специалистам, сознательно проводящим регулирование и развитие социальных институтов. Характерно для постиндустриального общества и обычно именуется технократией. Спасения природы как таковой здесь ждать нельзя, хотя возможно рациональное природопользование. Специалисты хладнокровно обосновывают то, что выгодно их работодателям. Характерно признание одного западного экологического эксперта: «Если по моей вине разорится хотя бы одна фирма, я до конца дней своих не найду работу» [Челышев, 1991].

⁹ Подробнее см. [Голубчиков, Альтшулер, 1991]. Работа полна недомолвок (так, Воронцов назван профессионалом, но не указана профессия — кариология грызунов; и возглавил Госкомприроду он не в 1990 г., а в июне 1989 г.), однако основная мысль достаточно четко читается: нарастание дезинформации.

5) Тот вид демократии, когда голосованию предпочитают консенсус, когда большинство считает своей обязанностью учитывать мнение меньшинства и уступать ему некоторые позиции, когда важное решение не принимается без сопоставления всех точек зрения, удобно назвать термином «демодиатропия». Опыт чистой демодиатропии до сих пор был малоудачен (Временное правительство России 1917 г., нынешние коалиционные правительства Третьего мира), однако элементы ее успешно работают в демократии Запада. В условиях, когда все группы «зеленых» в меньшинстве, политика может быть экологической только в рамках демодиатропии. Это значит, что не должно быть конкуренции (ни на рынке, ни в парламенте, ни в науке) экологических программ с прочими. Государство должно обеспечивать экологический диктат независимо от симпатий большинства. Реально ли это?

Сейчас нереально — прежде всего потому, что элита не страдает от экологических бед, а большинство людей, от этих бед страдающее, боится их меньше, чем дискомфорта, который последует за серьезными мерами по спасению природы. Ситуация наверняка резко изменится в начале XXI века, но тогда уже и экологический диктат может оказаться бессильным. Остается вспомнить, что диатропическая модель по самой своей природе объединяет остальные модели, в том числе и нулевую — религиозно-эстетическую.

Хотя люди с психикой подлинно религиозного типа составляют меньшинство, хотя строительство храма отнимает силы и средства, нужные на другое, однако в прежние времена основные группы населения начинали освоение новой местности именно со строительства церковки. Она давала людям уверенность, что они действуют верно, даже если Бог и занимал в их мыслях периферическое место. Так было принято.

Нечто аналогичное нужно и сейчас в отношении экологии, и такая возможность, по-моему, вполне реальна. Ведь людям нужна объединяющая идея, каковой в прошлом была религия, в том числе социалистическая. Идея избыточного потребления (потребления как самоцели), господствующая сейчас на Западе и пропагандируемая у нас, заменить религию не может по многим причинам, из которых отметим две: она не объединяет и не содержит этического начала. Наоборот, идея спасения природы является объединяющей и этической, поэтому вполне можно допустить, что она станет чем-то вроде религии XXI века.

Возможно, что в какой-то небольшой республике экологический диктат будет принят как закон парламентом. Однако в основной массе стран экологический диктат можно ожидать только как волевой акт правительства, поддержанный местными администрациями. Ведь содержат же все государства какие-то социальные служ-

бы и научные учреждения, хотя большинство населения, дай ему волю, распорядилось бы этими средствами иначе.

Ту мысль, что экологического диктата следует ожидать не от демократического парламента, а от религиозно воодушевленной интеллектуальной элиты, проводит, между прочим, экологическая газета «Спасение». В частности, в № 3 за 1991 г. эколог Святослав Забелин выразил надежду, что экологическое движение может иметь успех, включая, как ныне, лишь 0,1% населения; а в № 6 журналист Наталья Кудрина задала вопрос: «Можно ли, кроме «зеленых», привить идею биообщения (экологической этики. — Ю. Ч.) экономической и политической элите?» Прямого ответа дано не было, а косвенный указал на необходимость замены технократического знания другим — интуитивным, этико-эстетическим (вспомним здесь книгу Аттали — см. 2.5).

Основной постулат этой будущей религии (или квазирелигии) почти противоположен нынешнему. Современный человек считает разумным прежде всего то, что выгодно (что экономит затраты труда, приносит доход), и это, как мы видим, долго продолжаться не сможет. Однако такое понимание разумности характерно только для Нового времени и вполне утвердилось лишь с Адамом Смитом. Огромные храмы Древности и Средневековья построены исходя из совсем другой идеи, — разумно то, что спасает душу. Так вот, в будущем, вероятно, разумным будет считаться то, что спасает природу.

Вряд ли разумность такого рода может быть принята каждым человеком, исходя из его мыслей и желаний, но она, возможно, будет принята обществом как этическая установка. Важно, что это не потребует полной смены этики. Наоборот, наша нынешняя этика, по-моему, лучше соответствует идее общего дела, чем идее роста индивидуального потребления. Да и церковь (любых вероисповеданий), даже если она никогда не учила спасению природы, легко обращает в эту сторону свои заповеди и проповеди.

Итак, спасение природы, общества и культуры видится мне, прежде всего, в усвоении идеи спасения природы в качестве религиозной. Не думаю, что это будет религия церковного типа; она, вероятно, сможет утвердиться рядом с обычной церковью и при ее поддержке. Хотя католическая церковь (с ее запретом на эффективные методы планирования семьи) пока еще антиэкологична, но и это, полагаю, изменится. Если мир в XXI веке не погибнет, то экологическая религия, я уверен, восторжествует. Однако она может победить как в форме «зеленой» диктатуры (включая демократуру), так и в форме демодиатропии. В первом случае жизнь может стать ужасной, хуже чудовищных диктатур XX века, и можно понять тревогу Максима Соколова. Понять можно, но согласиться никак нель-

зя: противодействие «зеленому» движению как раз и придаст ему тоталитарное направление. Тенденцию к экологическому диктату надо использовать, а не подавлять.

4. Диатропическая модель выживания

4.1. Экономика и двойственность

Надежную программу может дать только хорошо обоснованная единая теория, но от какой науки ее следует ожидать? Чаще всего такой наукой считают экологию, что непродуктивно: поскольку охрана природы касается едва ли не всех наук, то и экологию пришлось бы отождествить с наукой вообще. Правильнее будет сказать, что охрана природы — не отдельная отрасль знания, а аспект человеческой деятельности вообще, в том числе — аспект всякой отдельной науки, как и всякой практики, далекой от науки.

Общий пересмотр отношения к природе требует выработки таких оснований каждой науки, которые будут объединять все науки для единого природоохранного дела. Пока что мы этого не видим. Так, для биолога охрана природной территории означает снижение давления эксплуатации до той величины, какая требуется, чтобы территория сохраняла свой естественный набор растений и животных; для экономиста же охрана этой территории означает набор мер, необходимых для сохранения ее продуктивности. При интенсификации экономики обе задачи принимают характер оптимизационных: биолог говорит, что надо сохранить как можно больше видов, нетронутых участков и т.д., а экономист ищет пути максимизации продуктивности. Могут ли они найти общий язык?

Могут, но только при условии, что будут решать одну общую задачу, а не каждый свою. Существующий математический аппарат (двойственные задачи оптимизации) если и не может решать такие проблемы в их реальной сложности, то вполне способен обрисовать желательную форму их постановки. А именно: те условия, которые один участник воспринимает как запреты, должны входить в качестве параметров в ту функцию, которую второй участник оптимизирует, и обратно. Подробнее см.: [Чайковский, 1989].

Для нашей темы существенно, что математик может сказать, имеет двойственная пара решение или нет для более широкого круга задач оптимизации, нежели те, которые сегодня возможно решить. Если решения в принципе нет, то нужно изменять саму постановку задачи; для нашей задачи оптимизации использования территории надо, например, уменьшать требование к её продуктивности. При интенсивной экономике, т.е. когда нельзя переложить нагрузку на какой-то другой участок, это означает потребовать недодачи каких-то продуктов на-

родному хозяйству, а кто вправе сделать это? Кто вправе снизить уровень производства или потребления при наличии экономической возможности их сохранить или даже увеличить? Вопрос переходит в сферу политической экономии, но она совсем не готова к конкретным природоохранным рекомендациям.

Большинство гуманитариев вообще удивятся, если их упрекнуть в содействии, пусть и пассивном, экологическому кризису. Юристы, например, готовы придать правовую форму тем нормам, о которых смогут договориться «верхи» естественных и экономических наук, и вряд ли кто из них сочтет, что юридическая наука обязана сделать нечто большее. Приходится напомнить, что в 1625 г., на заре политэкономии, знаменитый голландский юрист Гуго Гроций пытался решать юридическими средствами именно политэкономическую проблему: какие права на собственность создает труд? Ответ его был парадоксален: хотя вложенный труд и поднимает цену на изделие по сравнению с ценой сырья, все же право собственности на изделие принадлежит владельцу сырья [Онкен, 1908, с. 197]. В те годы работорговцы охотились за рабочими руками, так что родившаяся вскоре трудовая теория стоимости оказалась куда популярней, чем тезис Гроция, и он не имел успеха. Не удовлетворит он и нас, но просто отмахнуться от него сейчас тоже нельзя. Вспомним, что, в сущности, по Гроцию действовали в 1973 г. нефтедобывающие державы, взвинтившие цены на нефть и вызвавшие этим тяжелый энергетический кризис Запада — без всяких оснований с позиций обычной политэкономии: цены были названы исходя не из чьего-то труда, а из права собственности на сырье, и с этим пришлось считаться. Сейчас, в 80-е годы, цены снова понизились, установившись на приемлемом (хотя и гораздо выше прежнего) уровне, причем достигнуто это переходом Запада к энергосберегающей экономике. Экономическое решение было найдено в ответ на финансово-правовую акцию.

В условиях дефицита сырья и избытка рабочих рук подобные коллизии неизбежны и могут приводить к тяжелейшим последствиям, в том числе и для сохранности природы. Политэконом, социолог и юрист должны уже сейчас вместе думать над решением будущих споров промышленника с натуралистом. Вот пример. Вырубка тропических лесов (около 1,5% в год) уже через 20 лет должна привести к заметному ухудшению качества атмосферы планеты. Экспорт леса — необходимая статья дохода для тропических стран, и если развитые страны даже сумеют отказаться от тропической древесины (для этого им надо научиться жить не только без тары разового пользования, но и без большей части газет, плакатов, громоздких документов), то до решения проблемы будет далеко, так как возникнет добавочная безработица, притом глобаль-

ная. В джунглях остановится добыча леса, в северных странах — его переработка, окажутся лишними многие энергетики, химики, транспортники, полиграфисты, писатели, журналисты и т.д. Поэтому обычные призывы защитников леса (например, призывы к развитым странам финансировать создание в джунглях огромных заповедников) бессмысленны.

И все же принципиальный выход есть. Более того, он политэкономически достаточно очевиден. Когда сокращение массива джунглей сделает расширенное воспроизводство капитала в «лесной» индустрии невозможным, то капитал неизбежно направится в рекультивацию испорченных земель, и технический потенциал, связанный ныне с переработкой древесины (включая полиграфию и т.п.), передаст значительную часть мощностей индустрии рекультивации. Либо это произойдет в ближайшие 20 лет сознательно, либо позже и бессознательно, но в обстановке резкого роста смертности и безрадостной жизни оставшихся в живых. Возможно даже, что тогда переброска капитала не сможет уже спасти дела, поэтому очевидна задача нынешних наук: найти экономические рычаги, социальные механизмы и юридические формы сознательного переключения человеческой активности с уничтожения лесов на их восстановление.

Схема расширенного воспроизводства, в которой воспроизводится столь необычный капитал, как жизненный потенциал планеты, вряд ли выглядит хоть для одного политэконома его профессиональной схемой. Однако спасение природы требует именно, чтобы в составе совокупного продукта рассматривался прирост этого потенциала. Заметим: здесь нет слов «национального» продукта. Поток финансирования должен быть направлен из стран умеренного пояса в страны тропические. Туда и сейчас направляется плата за лес, она должна возрасти (вот парадокс), когда радикально сократится поток леса. Это должна быть плата за воздух и почву как за общие всем природные ресурсы. Об этом экономисты уже говорят [Олдак, 1983, с. 27].

Могут возразить, что основная вина лежит на самих тропических странах: 2/3 тропического леса идет не на древесину, а сжигается, — но это не другая проблема, а та же самая: только капиталовложения развитых стран в экономику других стран способны сократить господство дровяной энергетики и подсечно-огневого земледелия.

Выход состоит в изменении принципа экономической деятельности. Нобелевский лауреат, экономист Василий Леонтьев задал в 1982 г. риторический вопрос: «Как долго исследователи в таких соприкасающихся областях, как демография, социология и политика, с одной стороны, и экология, биология, медицина, техника... — с другой, будут воздерживаться от выражения озабоченности той блестящей изоляцией, в которой находится сейчас академическая экономика?» Как бы отвечая ему, Павел Олдак пишет: «Политическая экономия со вре-

мен Адама Смита трактовала общественное производство как преобразовательную деятельность, направленную на превращение продуктов природы в хозяйственные блага... Сегодня недостаточность данной характеристики очевидна... Отсюда изменение общей постановки экономических задач: от управления народнохозяйственным комплексом мы переходим к управлению биосоциальными системами» [Олдак, 1983, с. 125-126].

Если образно выражаться приведенными выше терминами, то должна быть срочно сформулирована двойственная пара задач оптимизации, где одну сторону (задачу) будут представлять натуралисты (биологи, географы, геологи и т.д.), а другую — все «эксплуатационники» (экономисты, демографы, технологи и т.д.). Цель этой формулировки — выяснить те значения параметров экономического развития, какие окажутся необходимыми для принципиального существования решения — устойчивой биосферы. Можно не сомневаться, некоторые параметры будут таковы, что заставят человечество сократить потребление многих продуктов экономики, но это вовсе не означает наступление голода. Наоборот, глобальное направление капитала в рекультивацию земель приведет, с одной стороны, к росту занятости (за счет меньшей механизированности труда), а с другой — к росту сельскохозяйственных площадей (на бывших лесных вырубках, рудных карьерах, промышленных отвалах, городских свалках и т.п.) и в какой-то мере повысит продуктивность почв. Голод может быть вызван бурным ростом населения, но здесь демографы видят спасительную тенденцию к стабилизации по мере роста благосостояния населения.

Другой вопрос — произойдет ли эта стабилизация на экологически приемлемом уровне? Думаю, что нет: вернее всего, что она произойдет на уровне 10 млрд. человек или более, тогда как экологически приемлемо 2-3 млрд., и никакой будущий прогресс ничего, по всей вероятности, не изменит. Вот тут государству полезно будет активно включиться (если понадобится) в планирование семьи, чтобы однодетная семья осталась нормой еще на 2-3 поколения после прекращения роста населения.

Завершение этих процессов наступит тогда, когда двойственная пара задач обретет решение и стратегия выживания получит конкретное воплощение. Ее этикой станет этика двойственной оптимизации, при которой каждая наука оптимизирует не сама по себе, а в ограничениях, даваемых другой наукой.

Разумеется, двойственная пара — простейший пример, но и она позволяет увидеть главное, т. е. тот способ, каким следует сопрячь усилия различных видов деятельности. Более общий (но зато и менее разработанный) аппарат представляет принцип мероно-таксономического несоответствия (МТН) Мейена (введенный в 1.4).

4.2. Несоответствие и целостность

Если в четных познавательных моделях понятие целостности дается легко (поскольку целостность храма, механизма и организма достаточно очевидна), то в нечетных моделях дело обстоит сложнее. Целостность как текста, так и системы балансов должна задаваться извне — замыслом автора или тем объектом, который описывается посредством балансов. Поэтому, например, генетика не может сказать, откуда опероны берут должные уровни регуляции генетической активности (это особенно досадно в генетике развития), а такие классики статистического естествознания, как Жорж Кювье, Чарлз Дарвин и Владимир Вернадский, при всем их различии, сходны в одном: целостность объектов у них только декларирована.

Очевидно, что целостность биосферы носит иной характер, нежели целостность механизма или организма: из биосферы, в отличие от механизма, можно изъять любую часть (вид, экосистему); а в отличие от организма, она эволюционирует, не размножаясь. Назвать биосферу организмом — лишь запутать дело, т.к. целостность организма имеет преимущественно морфофункциональную природу, а целостность биосферы — преимущественно диатропическую. Поясним, что это значит.

Описание множества с помощью таксонов и меронов носит расчленяющий характер, а объединять части в целое призвано понятие рефрена: «...каждый признак изменчив и эта изменчивость в разных таксонах всегда может быть организована в рефрены... Только через них мерония (будь то морфология, физиология или экология) может быть номотетической и далее математической» [Мейен, 1990, с. 6]. Однако один рефрен сам по себе никакой целостности не описывает, он описывает лишь какую-то частную закономерность. Целостность множества выявляется всей совокупностью его рефренов, эта совокупность и делает множество многоуровневой системой: «Полиморфное отображение рефренов, будь то морфологических, физиологических или экологических, друг на друга можно принять инструментом расчленения действительности на уровни системности. Я думаю, что это — единственный рабочий способ выявления и исследования уровней системности» [там же].

Разумеется, до сих пор выявление систем шло иначе: каждую систему выявляли как некоторое морфологическое и/или функциональное единство (целостность), а уровни выявлялись иерархически — путем мысленного объединения меньших систем в большие. Так, клетки можно объединить в ткань, ткани — в орган, органы — в организм, организмы — в популяцию, популяции — в биоценоз и т. д. Беда в том, что при морфофункциональном подходе разнообразие оставалось за рамками анализа, а потому игнорировалось в практи-

ческой деятельности. И только экологический кризис дал понять, что нечто важное не учтено. Это нечто Мейен предложил описывать через анализ рефренов, но тут встает одна фундаментальная сложность — МТН. «Это несоответствие... — следствие двух законов системности, выведенных Ю.А. Урманцевым... Согласно первому закону, каждый объект может быть элементом разных систем. Согласно второму закону, между любыми произвольно взятыми системами должны наблюдаться эквивалентность, симметричность, соответствие хотя бы в каких-то отношениях» [Мейен, 1984, с. 18]. Поэтому «в общем случае можно ожидать несогласованное движение по разным рефренам» [Мейен, 1990, с. 6] одного множества. Тут-то и нужна диатропика.

Дело в том, что разнообразие (как и системность) легко декларировать, но трудно эксплицировать. До сих пор принято строить всякое знание иерархически, т.е. подчинять одни «таксоны» (в том числе экологические) другим, игнорируя МТН. Считается, что биосферу можно разделить на экосистемы, а их — на биоценозы, хотя это заведомо не так. Как и в систематике, иерархическое расчленение возможно только с целью классификации, но не с целью манипулирования.

Как же манипулировать с целым, если оно необъятно велико? Здесь на помощь может прийти логика ценоза (см. 1.5). А именно, надо отказаться от причинно-следственной логики и руководствоваться тем обстоятельством, что разнообразие параметров всякой подсистемы в норме симметрично, а в патологических ситуациях теряет симметрию и распадается на регуляторы и регулируемые [Чайковский, 1990, § 5.2]. Мы можем поэтому видеть, до каких пор наше воздействие на природный объект не нарушает нормы. Например, нормально то воздействие на систему, при котором она переходит в новое устойчивое состояние; то есть, изымая часть популяции или воздействуя на ее местообитание химикалиями, мы должны тревожиться не при изменении ее численности (как принято), а при ее нестабильности. Беда не тогда, когда популяция сократилась (в пределах восстановимости), а когда ее численность начинает зависеть от таких влияний, от каких она прежде не зависела.

В рамках нормы легко выявляются рефрены. В экологии одним из наиболее заметных рефренов является сукцессия (последовательная смена видов на данной территории за время меньшее, чем требуется для происхождения новых видов). В природе сукцессия накладывается на более медленную эволюцию (происхождение и вымирание видов), которая тоже является рефреном, но не экологическим, а таксономическим (в смысле систематики). Эти рефрены друг другу не соответствуют, но поскольку вымирание реализуется через быстрое сокращение численности, то трудно подчас понять, не

является ли исчезновение какого-то вида следствием вмешательства человека.

Нынешняя экологическая этика требует спасти вымирающие виды, поэтому масса средств тратится даже тогда, когда вид эволюционно обречен (якутский стерх; беловежский зубр). Выявление рефренов должно помочь отличать объективно вымирающие виды как от сукцессирующих, так и от антропогенно страдающих. Необходимо понять, что сохранение природы состоит в сохранении ее разнообразия, а не отдельных его элементов. Нельзя препятствовать естественной эволюции, но можно, зная рефрены, помогать ей. (В примере с зубром такая помощь видится мне в интродукции зубробизона, поскольку его стада проявляют валидность, тогда как стада реконституированного зубра повсюду инвалидны.)

Надеюсь, что дальнейшее исследование рефрентной структуры разнообразий позволит дать и более существенные рекомендации по спасению природы, пока же могу только заметить, что один диатропический факт стал в последние годы почти общепризнанным: люди перестают делить виды организмов на полезные и вредные. Мерон «вредность» не соответствует ни одному таксону, описывая лишь отдельные свойства организмов, но не сами организмы. Исключение делается пока только для болезнетворных бактерий, поскольку их вредность слишком велика, чтобы изучать полезность большинства из них (но и то не всех).

Но если польза и вред характеризуют лишь отдельные свойства, а не целые организмы, то рушится вся схема Дарвина, согласно которой виды эволюционируют так, что полезность для одной-единственной функции (оставления потомства) определяет их судьбу. В диатропических терминах, ошибка дарвинизма состоит в том, что мерон «полезность» отнесен к «таксону» «выживающие», невзирая на феномен МТН. В действительности одно и то же свойство у одного и того же индивида может как способствовать размножению, так и препятствовать ему, а само размножение может как способствовать, так и препятствовать выживанию (анализ см.: [Чайковский, 1990, гл. 3, 4]). Утверждение, что при этом эволюция будет иметь какое-то определенное «усредненное» направление, — типичное заблуждение, порожденное статистической моделью познания.

Естественно, встает вопрос, что же движет эволюцию? Коснемся его в той мере, в какой это нужно для нашей модели выживания (надо помнить, что выживание или вымирание — акт эволюционный).

4.3. Выживание и термодинамика

До недавнего времени в эволюционизме господствовала парадигма *адаптационизма*. «Адаптационизм появился в биологии тогда, когда протоплазма представлялась бесструктурным гелем и когда не бы-

ло ничего известно о механизмах самоорганизации... Тогдашняя умственная мода находилась в согласии с физикой, особенно термодинамикой. Любое самопроизвольное формообразование... отвергалось из-за противоречия закону возрастания энтропии» [Meуen, 1987, с. 369]. Сейчас, когда термодинамика подступила к феномену самоорганизации (см. ниже), прежний адаптационизм «проб и ошибок» стал архаизмом. Его приемы «противоречат современному духу науки», они «постоянно сталкиваются с парадоксом многообразного соотношения между формой и функцией» [там же, с. 367]. Другими словами, новая система взглядов, вероятно, будет связана с диатропикой. Вне диатропики эволюционизм до сих пор являл собою лишь грудку разрозненных объяснений разрозненных фактов, для которых «есть возможность найти какие-то фразы, которые будут имитировать функциональное объяснение» [там же]. Однако новый эволюционизм не сможет быть просто диатропическим, поскольку диатропику характеризует лишь один аспект познания (1.1).

В этом отношении я связываю большие надежды с эволюционной термодинамикой, как она намечена в книгах Янча и моей.

Для Дарвина концептуальной физической моделью служила статистика движений молекул, приведшая к понятию случайной ненаправленной изменчивости и к пониманию естественного отбора как единственного фактора, противостоящего всеобщей тенденции природы к равновесному хаосу. (анализ см.: [Чайковский, 1991].) Именно эту тенденцию прокламировала *термостатика* (равновесная термодинамика) Больцмана. Вывод нынешней термодинамики (которая разработана школой Ильи Пригожина) более оптимистичен и конструктивен: в достаточном удалении от термостатического равновесия могут самопроизвольно возникать *диссипативные структуры* (ДС) — макроскопические системы, существующие за счет рассеяния (диссипации) текущих через них потоков вещества и энергии. В основе конкретных физико-химических систем, демонстрирующих ДС, лежат устойчивые циклы.

Хотя ДС аккуратно описаны только для простых физико-химических систем, они дают новому эволюционизму вполне конструктивную идеологию, точно так же как термостатика, имевшая аккуратное (статистическое) обоснование только для газов, дала прежнему эволюционизму общую идеологию, служившую сто лет.

Парадоксально, но термостатика считалась обоснованной удовлетворительно, хотя в основе обоснования лежала идея эргодичности, очень близкая к идее перемешиваемости, годная лишь для газов и жидкостей. В этом отношении новая термодинамика, основанная на идее структурирования, обоснована куда лучше. И так же, как термостатика была сильна общими запретами (невозможность вечных двигателей, предельный КПД тепловой машины), так и от тер-

динамики следует ждать принципиальных ограничений на класс возможных в эволюции процессов. Именно здесь термодинамика и эволюционизм должны внести свой вклад в дело охраны природы.

Хорошо известно, что основным потоком, обеспечивающим жизнь Земли, является поток солнечной энергии. В целом он используется растениями лишь на 1-2%, и даже если добавить, что тот же поток реализует ряд круговоротов (например, воды), все же подавляющая его часть для процесса жизни пропадает. Так, мощность падающей на Землю солнечной энергии в 14 тыс. раз превышает ту, что извлекается при сжигании всех видов топлива. Менее известно, что для жизни столь же необходимы потоки веществ, необратимо текущие через биосферу (кроме фосфора, укажем серу и углекислый газ, регулярно поступающие в атмосферу из вулканов и других процессов дегазации суши). До наступления технократической эры это были необходимые пути пополнения биосферы элементами, постоянно уходящими в захоронения (каменный уголь, осадочные породы и т. д.). В настоящее время человек сам извлекает ископаемые фосфор, серу, углерод и другие элементы, подчас в избытке, опасном для биосферы, но биосфера интенсивно отдает их обратно геосфере как за счет физико-химических процессов, так и через организмы-концентраторы [Шипунов, 1980, гл. 7]. Тем самым деятельность людей включается в глобальные циклы, но надо, чтобы это делалось сознательно, без отравления природы.

Неполная замкнутость биогеохимических циклов выступает как одна из движущих сил эволюции, особенно нынешней. Нынешняя жизнь человечества немыслима не только без ископаемых, но более того — без роста потока их. Поток их необратим, вторично используется менее половины самих полезных минералов, не говоря уж о горах (более 10 км³ в год) пустой породы и отходов производства. Характерна участь свинца — металла, дефицитность которого давно осознана: повторно используется лишь половина его, а остальное выбрасывается в атмосферу при сжигании бензина и угля, но довольно эффективно поглощается почвой и осадочными породами в силу малой растворимости солей свинца [Андерсон, 1985, с. 34].

Возможна ли цивилизация, не потребляющая невозобновимые ископаемые? Вопрос будет в ближайшие десятилетия становиться все более актуальным, поскольку ресурсы начнут один за другим исчерпываться. Агрикола [1962, с. 26-28] решительно отрицал такую возможность, хотя знал уже об индейцах, обходившихся без металлов. Эта позиция стала всеобщей, несмотря на то, что были обнаружены и другие цивилизации, в прошлом обходившиеся без, казалось бы, необходимых ископаемых (например, без металлов, в Полинезии). Более того, сама природа указывает, что можно создать их круговорот: «Функции концентрирования химических элементов из рассеянного

состояния осуществляются многими растительными и животными организмами, что приводит к образованию месторождений таких полезных ископаемых, как нефть, уголь... фосфориты. На этом свойстве живых организмов основан метод биогеохимического поиска рассеянных элементов» [Ивлев, 1986, с. 23]. Геохимическая миграция ионов железа может приводить к образованию железных руд [там же, с. 97]. Нельзя ли замкнуть все круговороты, оставив прямолинейным лишь один поток — диссипацию солнечной энергии?

Школа Пригожина отвечает на этот вопрос отрицательно: в их модели поток вещества необходим для существования ДС. Однако это вряд ли можно принимать как некий общий запрет, как новое начало термодинамики. Не исключено, что здесь, как и в релятивизме, удастся показать некоторую эквивалентность вещества и энергии, некую возможность взаимных переходов между ними в том смысле, что при некоторой, очень высокой эффективности утилизации и диссипации энергии возможна ДС, осуществляющая замкнутую систему материальных круговоротов. Ведь видим же мы, что отдельные прямые потоки можно замкнуть почти в циклы. Узнать теоретически возможный здесь предел заманчиво.

Вопрос об искусственном замыкании циклов подобен вопросу об эффективности тепловой машины. Как известно, Сади Карно (1824) показал, что максимальный КПД тепловой машины не может превышать определенной величины, задаваемой только температурами нагревателя и холодильника, а не конструкцией машины. Полное превращение тепла в работу (вечный двигатель второго рода) невозможно. Не окажется ли, что надежда на замыкание циклов — это всего лишь надежда на создание третьего рода вечного двигателя? Если так, то геологическая деградация планеты столь же необходима для жизни, как и ядерные реакции внутри Солнца. В таком случае аналогия с циклом Карно еще более поучительна: от новой термодинамики тогда естественно ожидать указания определенной границы, максимального КПД, в принципе достижимого для каких бы то ни было ДС, т.е. максимальной возможной степени замкнутости системы, еще допускающей самосборку в ней устойчивой ДС. Эта граница должна зависеть только от характера потоков через систему, а не от ее внутреннего устройства — лишь в подобных допущениях указание будет сравнимо по значению с теоремой Карно. Тогда глобальные задачи охраны природы будут четко нацелены на возможно большее приближение к указанной границе, т.е. к минимальной диссипации веществ за счет максимально эффективной диссипации солнечной энергии.

К сожалению, до сих пор термодинамика к решению подобных задач не готова. Достигнутые в ней четкие успехи огромны, но являются шагами от одной конкретной задачи к другой, а общие выводы носят довольно-таки натурфилософский, расплывчатый харак-

тер. Сама по себе ситуация вполне закономерна, так как новое всегда приходится искать на ощупь, а аппаратные сложности здесь куда выше, чем у Карно (работа которого блестяща, но все же обошлась имевшейся тогда математикой, а сейчас термодинамика пользуется математикой, параллельно с ней создаваемой).

Взгляд на жизнь как на гигантскую ДС (Янч) более оптимистичен, чем взгляд на нее как на гигантскую флуктуацию (Больцман), но в обоих случаях приходится признать, что жизнь не вечна. Поскольку, по нынешним воззрениям, не вечна и сама Вселенная, то вопрос о спасении природы есть вопрос о согласовании времени ее жизни со временем жизни планеты. Речь должна идти о подстройке ритмов спиралей к геологическим ритмам: поскольку горообразовательная активность сохранится, как полагают, еще 2-3 млрд. лет, то горообразовательные источники вещества практически неисчерпаемы. Однако сами горообразовательные процессы заметны лишь за миллионы лет, так что почти все естественные месторождения следует считать невозполнимыми. Зато можно говорить о создании искусственных месторождений (путем ускорения биогеохимических процессов и повышения их концентрирующей функции). Это и означает замыкание потоков в циклы, с той же, что и прежде, оговоркой — фактически речь идет не о циклах, а о спиральных.

В целом уже сейчас можно сказать, что новая термодинамика дает новому эволюционизму познавательную модель системного характера [Chaikovsky, 1988].

4.4. Заключение

Термодинамический подход к эволюции и спасению природы является по существу системным. Диатропический подход должен, как уже говорилось, включать в себя достижения всех предыдущих. Это значит, что при решении экономических задач надо исходить не только из стоимостных и правовых обстоятельств, но также из энергетических и вещественных, из этических и эстетических. Поскольку длительное существование без эволюции невозможно, а дальнейшее увеличение численности людей и потребления ресурсов станет невозможным уже в ближайшее время¹⁰, то у науки остается в рамках Земли только одна возможность — указать такие пути развития способов общения людей друг с другом, с природой и машинами, которые будут портить планету намного меньше, чем нынешние.

Предложенную выше модель спасения можно резюмировать следующими тезисами.

¹⁰ Очевидно, что и отток части людей на другие планеты не решит ни одной из земных проблем. Быть может, в космос придется удалять радиоактивные отходы (о чем разговоры уже начались), но тут важно не засорить ближний космос.

1. Простого общего для всех рецепта действий не существует.
 2. Поэтому необходим новый взгляд на мир — диатропический.
 3. Этот взгляд должен быть обобщением предыдущих научных и духовных достижений, он не должен звать назад.

4. Биосфера может существовать лишь целиком, поэтому и охранять ее успешно можно лишь как целое, усилиями всех людей, а не какого-то природоохранного движения или ведомства.

5. Становится все более очевидным, что единственная перспективная стратегия человечества в целом — экологический диктат, т. е. переход к такому природопользованию, когда ни одна характеристика биосферы не будет изменяться бесконтрольно, когда каждая существенная ее характеристика будет либо стабилизирована, либо сопряжена с естественными ритмами, когда технический прогресс будет подчинен задачам регенерации и сохранения биосферы.

6. Диктат скорее будет принят под влиянием интеллектуальной элиты как (квази-)религиозное учение, чем под влиянием демократического законодательства.

7. Стратегия выживания должна основываться на реальных тенденциях развития природы и общества, а не быть утопией.

8. Она должна давать возможность каждому найти свое место в общем деле, никого, насколько возможно, не принуждая.

Это дело потребует огромных усилий от всех отраслей знания, из которых скажем лишь несколько слов о диатропике. Во-первых, сокращение населения вызовет невиданный перекоп возрастного разнообразия: старики станут большинством, нарушится естественное распределение семей по числу детей и т.д. Во-вторых, потребность в массовых профессиях окажется плохо согласуемой с наличным разнообразием людских интересов: природоспасающие профессии должны стать массовыми, в частности, армия должна будет наполняться людьми, предпочитающими не боевые, а очистные операции. В-третьих, нарушится вековечное распределение людей по достатку: обычное «слева почти все, справа почти всё» вряд ли окажется возможным, поскольку при стабильных ресурсах трудно образовать клан богатых, а один из главных спутников бедности — многодетность станет редкостью.

Не следует думать, что эти и подобные им трудности легко преодолеть. Если не нащупать нужные тенденции, а действовать просто по своей воле, то нежелательные черты разнообразия будут вновь и вновь воспроизводиться в силу транзитности полиморфизма (ср. 1.4).

Словом, пора осознать, что мы входим в новую общественно-историческую формацию. Об этом прямо сказал социолог и политэконом Андрей Шушарин [1991]. Пусть читать его памфлет тяжело (стиль рваный, факты часто подменены декларациями), но по прочтении становится ясно, что, кроме таких длительных и экономи-

чески определенных формаций, как капитализм (и, добавлю, развитой феодализм), существуют еще и другие типы формаций — краткосрочные и определенные идеологически: Возрождение и социализм. Как призыв к идеалам античности в XV веке был исторически обречен и привел к долгому экономическому и нравственному регрессу, так и сейчас, когда рушится социализм, нелепо звать назад, к предыдущей формации, отрицавшей самодовлеющую ценность природы.

История — не фильм, назад ее прокрутить нельзя. Остается как можно быстрее обрисовать контуры новой формации.

Литература

- Агрикола Г. О горном деле и металлургии. М., 1962.
- Артур У. Механизмы положительной обратной связи в экономике. — «В мире науки», 1990, № 4.
- Ахутин А.В. Понятие природы в античности и в новое время. М., 1988.
- Голубчиков Ю.Н., Альтшулер И.И. От полугласности — ко лжи. — «Энергия. Экономика, техника, экология», 1991, № 11.
- Горшков В. Единственная стратегия выживания. — «Знание — сила», 1991, № 6.
- Ивлев А.М. Биогеохимия. М., 1986.
- Кайгородов Дм. Из родной природы. СПб., 1912, ч. 1.
- Капелюшников Р. Рональд Коуз или сотворение рынков. — «Независимая газета», 1991, № 143.
- Кузьмич А. (Цуканов А.К.). Россия и рынок. — «Воскресение», 1990, № 4.
- Мейен С.В. Принципы исторических реконструкций в биологии. — «Системность и эволюция». М., 1984.
- Мейен С.В. Введение в теорию стратиграфии. М., 1989.
- Мейен С.В. (Нетривиальная биология) Заметки о... — «Журнал общей биологии», 1990, № 1.
- Мейен С.В., Соколов Б.С., Шрейдер Ю.А. Классическая и неклассическая биология. Феномен Любищева. — «Вестник АН СССР», 1977, № 10.
- Одум Ю. Экология. М., 1986.
- Олдак П.Г. Равновесное природопользование. Взгляд экономиста. Новосибирск, 1983.
- Онкен А. История политической экономии до Адама Смита. СПб., 1908.
- Платформа самоопределения. Республиканской партии Российской Федерации. — «Господин народ», 1991, № 6.
- Программа Республиканской партии Российской Федерации. — «Бюллетень партийно-политической информации», 1990, № 1.
- Соколов М. Эффект воронки. Возможен ли «зеленый» тоталитаризм? — «Век XX и мир», 1989, № 10.
- Солдатов С. Какая идея объединит? О восстановлении целостности российского общества. — «Литературная Россия», 1991, № 26.
- Урманцев Ю.А. Симметрия природы и природа симметрии. М., 1974.
- Фадин А. Третий Рим в третьем мире. — «Независимая газета», 1991, № 108.
- Чайковски й Ю.В. Напоминать и осмысливать. — «Химия и жизнь», 1989а, № 9.

- Ч а й к о в с к и й Ю.В. Охрана природы и интеграция знаний. — «Естественно-научное мышление и современность». Киев, 1989б.
- Ч а й к о в с к и й Ю.В. Элементы эволюционной диатропки. М., 1990.
- Ч а й к о в с к и й Ю.В. Идея равновозможности в физике и биологии. Физическое знание: его генезис и развитие. М., 1991.
- Ч а й к о в с к и й Ю.В. Становление статистического мировоззрения. Метафизика и идеология в истории естествознания. М., 1992 (в печ.).
- Ч е л ы ш е в В. Говорят ли правду на рынке? — «Спасение», 1991, № 6.
- Ш и п у н о в Ф.Я. Организованность биосферы. М., 1980.
- Ш у ш а р и н А.С. Антиманифест гуманизма. Кризис советского общества: причины, характер, пути разрешения. — «Развитие», 1991, № 17-18.
- A r t h u r W.B. Positive feedbacks in the economy. — «Sci.Amer.», 1990, № 2.
- A t t a l i J. Les trois mondes. Paris, 1986.
- A t t f i e l d R. The ethics of environmental concern. N.Y., 1983.
- С h a i k o v s k y Yu.V. To the evolutionary thermodynamics. — «Lectures in theoretical biology». Tallinn, 1988.
- H o l t o n G. Thematic origins of scientific thought. Kepler to Einstein. Cambridge (Mass.), 1975.
- J a n t s c h E. The self-organizing universe: scientific and human implications of emerging paradigm of evolution. Oxford-N.Y., 1980.
- L o v e l o c k J.E. The ages of Gaia. Oxford etc., 1989.
- M e y e n S.V. Plant morphology in its nomothetical aspects. — «Botanical Rev», 1973, № 3.
- M e y e n S.V. Nomothetical plant morphology and nomothetical theory of evolution. — «Acta biotheoretica», 1978, vol. 27, suppl., № 7.
- M e y e n S.V. Fundamentals of palaeobotany. London — N.Y., 1987.
- N a e s s A. Ecology, community and lifestyle. Cambridge etc., 1990.
- Our common future. N.Y., 1987.
- W i n t r e b e r t P. Le vivant créateur de son évolution. Paris, 1962.

Вольфганг Вельш

«Постмодерн».

Генеалогия и значение одного спорного понятия*

Несколько лет тому назад в обиход вошло новое понятие — «постмодерн». Ни один фельетон, ни одна конференция, ни один эрудированный современник уже не обходятся без него. И все же, произнося это слово — «постмодерн», вряд ли кто-нибудь представляет себе, о чем он в сущности говорит. Этот термин, призванный стать определяющим для нашего настоящего и обозримого будущего и показать, что мы живем уже не в «модерне», а в эпоху после «модерна», — крайне неоднозначен и в целом спорен.

Спорность его касается, *во-первых*, его *легитимности*. Одни говорят, что нет вообще новых явлений, оправдывающих введение нового термина. И «постмодерн» потому есть просто новое вино, разлитое по старым мехам, а пересуды, с ним связанные, суть либо шумиха, поднятая модными пророками в рекламных целях, либо легко прочитываемая попытка бегства тех, кто, провозглашая наступление новой эпохи, хотел бы улизнуть от невыполненных обязательств по отношению к настоящему. Другие же толкуют, что даже если и существуют новые явления, то современники никогда не имеют права на фиксацию эпохальных рубежей, ибо это — задача грядущих поколений и будущих историков. Заниматься этим сейчас, мол, просто дерзость.

Выражение «постмодерн» спорно, *во-вторых*, и в отношении *области его применения*. Нарастает инфляция в его употреблении. Будучи поначалу литературоведческим понятием, оно последовательно внедрялось и в другие сферы, прежде всего — в архитектуру, как, впрочем, и в живопись, а затем было подхвачено в социологии, достигло значительной конъюнктуры в философии, а сегодня, кажется, уже нет области, куда бы не проник этот вирус. В 1984 г. в США опубликована книга о «постмодерной» теологии, в 1985 г. — о «постмодерных» путешествиях, а в 1986 г. — о «постмодерных» пациентах. Мысленно этот ряд можно продолжить 1987-м и последующими годами: от взаимности в «постмодерне» (о чем, кстати, уже беседовали в одном из радиointервью), от «постмодерной» кулинарной книги вплоть до «постмодерной» нежности. И это не считая всевозможных негативных сочетаний типа «шики-мики»-постмодерн, «салонный» постмодерн, вплоть до «хлевно-го» постмодерна, — которые документально зафиксированы.

* Welsch W. «Postmoderne». Genealogie und Bedeutung eines umstrittenen Begriffs. — In: «Postmoderne» oder Der Kampf um die Zukunft. Hrsg. von R.Kemper. Frankfurt a.M., 1988, S. 9-36.

Спорным выражением «постмодерн» является, *в-третьих*, и касательно *времени его появления*. В США, где и разгорелись дебаты, его первоначально относили к явлениям 50-х годов. Когда в Европе последовали за американцами — примерно с 1975 г. и с учетом явлений семидесятых годов, — в журнале «Нью-Йоркер» уже можно было прочитать, что постмодернизм в ауте, закончился, и сейчас на дворе пост-постмодернизм. С другой стороны, «постмодерн» все больше завоевывал сферу прошлого. Для Рудольфа Панвица, у которого мы впервые встречаем это выражение, все это было еще музыкой будущего. Однако, согласно Арнольду Тойнби, косвенно способствовавшему распространению термина, «постмодерн» начался уже в 1875 г. А Умберто Эко в «Постскрипту» к своему весьма постмодерному роману «Имя розы» высказал опасение, что если так пойдет дальше, то категорию постсовременного отыщут даже у Гомера. И это не преувеличение. Ибо когда Жан-Франсуа Лютар, один из отцов философского постмодерна, несколько лет тому назад провел смотр европейских классиков, чтобы уяснить, кто из них ближе всех подходит к его постмодерной позиции, он достоверно установил, что это — Аристотель, у которого постмодерн — и ничего тут не поделатъ — встречается до появления всякого модерна.

В-четвертых, выражение «постмодерн» является спорным по самому *содержанию*. Для одних постмодерн — эпоха новых технологий, короче, идеология СОИ. Для других, напротив, под знаком постмодерна как раз и происходит прощание с засилием технократии, и для них постмодерн — идеология «зеленых», экологистов, альтернативников. И еще одно противостояние: если одна группа под лозунгом «постмодерна» уповает на новую консолидацию расколотого общества (скажем, при помощи нового мифа), то другая, наоборот, надеется на наступление эпохи активной плюрализации и фрагментации. Однако эти противоположности могут вновь прийти к согласию в другом отношении; так, в нашем примере — отрекаясь от разума, причем здесь и мифолюбы и фрагментисты не уступают друг другу, правда, по разным причинам: если мифолюбы упрекают разум в том, что он не способен осуществить требуемое единение и торпедирует его, то фрагментисты недовольны диаметрально противоположным — разум, дескать, *eo ipso*, сам по себе продуцирует единство и террористичен по своей сути.

Перед лицом этих парадоксов становится ясно, почему люди оставляют все надежды понять это явление и стремятся последовать данному не так давно совету: удовольствоваться привычными старинными сложнословиями типа *Post-amt*, *Post-bote*, *Post-scheck** и больше не ломать голову над пост-модерном.

* Почтамт, почтальон, чек почтово-сберегательной кассы (нем.). Русскими соответствиями в этой игре слов для «пост-модерна» были бы, например, «пост-ройка», «пост-ГАИ» и т.п. (Прим. перев.)

Вспоминается и другой не слишком удачный каламбур на эту тему, прозвучавший на одной конференции по архитектуре. После констатации факта, что многие постмодерные здания восходят к характерному образчику раннего модерна — большому кассовому залу Венского управления почтовых сберкасс (архитектор Отто Вагнер, 1906 г.), один из участников сострил, что наконец-то найдено путное объяснение корней слова «постмодерн»: «пост-модерн» — это очевидно модерн этой почты* и идущая отсюда традиция.

Надо сказать, что, хотя у этой поверхностной шутки есть и более глубокий смысл (ведь и в самом деле между современным постмодерном и тогдашним ранним модерном есть известная близость), все же перед тем, как углубляться в такие тонкости, следует предварительно — избегая поспешного наклеивания ярлыков и удерживая себя от расхожих бонмо — набросать генеалогию и проследить судьбу выражения «постмодерн».

Поначалу натыкаешься на поразительные флуктуации этого термина, но довольно скоро начинают прорисовываться четкие контуры настоящего *понятия*. В дальнейшем мы и будем стараться выработать это понятие постмодерна.

Итак, мы не станем включаться в фельетонную болтовню, из которой можно узнать немного: что в постмодерне речь идет о настроениях, что там царит вседозволенность и свирепствует слезливость. Тот, кто может писать только об этом, являет собой дурнейший пример того, что сам и ругает. Положить конец этим фальшивкам могут лишь серьезные усилия по прояснению понятия постмодерна.

Генеалогия понятия «постмодерн»

Сначала отметим три случая преждевременного появления термина. Первые два оказались без последствий, и лишь с третьей попытки завелся — правда не с полоборота — мотор карьеры этого понятия. Тем не менее это произошло только в 1959 г. Однако впервые такое словечко вынырнуло гораздо раньше. Согласно правилу истории понятий (его сформулировал Луц Гельдзецер) первое появление какого-либо понятия нужно датировать примерно на пятьдесят лет раньше общепризнанной даты. Как видим, правило подтвердилось и здесь.

Годом рождения этого выражения следует считать 1917 г. Тогда увидела свет книга Рудольфа Паннвица «Кризис европейской культуры», где и дебютировало прилагательное «постмодерный». Паннвиц говорит о «постмодерном человеке», этакой всякой всячине. После заявления Паннвица о том, что «в нашу кризисную эпоху все культурные устремления смехотворны», следует заключительная

* Почта по-немецки Post. (Прим. перев.)

тирада, в которой он излагает свое «постмодерное» решение проблемы: «спортивного закала националистического настроения военной выправки религиозного беспокойства постмодерный человек это моллюск в панцире золотая середина между декадентом и варваром выплывший из рождающего водоворота великого декаданса радикальной революции европейского нигилизма»¹.

Этот поток — без прописных букв, без знаков препинания — растекается дальше на целые страницы. Читать — утомительно, и, несмотря на новые словечки, все это хорошо знакомо. Это седьмая вода на киселе, чтобы не сказать ницшеанский кич, ведь излияния Паннвица — из добрых побуждений, даже очень добрых, слишком добрых побуждений, но уж чересчур они навязчивы. Более чем очевидно, во всяком случае, что поставленный Ницше диагноз патологиям модерна и преодоление их в «сверхчеловке» образуют фон для проекта Паннвица. (Любопытно, что Ницше, который и в позитивном и в негативном отношении выставляется родоначальником постмодерна, и вправду с самого начала стоит за этим термином.) «Постмодерный человек» Паннвица — и его прообраз, «сверхчеловек», — призваны преодолеть декаданс и нигилизм, которые и Паннвицем воспринимаются как язвы модерна. И если судить по этой первой заявке постмодерна, ему предстоит вырасти — после низины модерна — до высот горной вершины.

Совершенно в ином ключе это слово прозвучало в 1934 г., независимо от Паннвица, у испанского литературоведа Федерико де Ониса². У него «постмодерн» — не сигнал того, что культура достигла своей очередной вершины, но знак того, что ушел в прошлое краткий период в сфере литературы, а точнее, в испанской и латиноамериканской словесности. Согласно Онису, «постмодернизм» — промежуточная фаза (1905-1914), которой предшествовал «модернизм» (1896-1905), реализовавшийся далее в обновленной и усиленной форме в «ультрамодернизм» (1914-1932)³. Здесь, таким образом, постмодерн понимается как краткий эпизод между первым и более изощренным вторым модернизмом.

В третий раз слово «пост-модерн» обнаруживается в англо-саксонской сфере, и опять в совершенно новом смысле. Впервые оно фиксируется в 1947 г., в кратком однотомном изложении Д. Сомервиллом первых шести частей энциклопедического труда Арнольда Тойнби «Исследование истории»⁴. «Пост-модерн» означает там теперешнюю фазу западноевропейской культуры. Точкой отсчета этого постмодерна является, как уже говорилось, 1875 г., а признаком — переход от политики, опирающейся на мышление в категориях национальных государств, к политике, учитывающей глобальный характер международных отношений.

Это все, что касается спорадического всплывания слова. При этом встречается оно исключительно случайно: не прослеживается ни причинной взаимосвязи между употреблением этого термина, ни содержательной. Да и области, где оно появляется, могут быть самыми разными: то сфера общей культуры, то только литература, то политика. Хронология также колеблется: от чисто будущностной перспективы до отнесения начала постмодерна к рубежу веков или даже к 1875 г. И наконец, оценки масштабов также расходятся весьма существенно: под постмодерном подразумевают то новую вершину развития культуры, то короткую интермедию, то возрастное явление. И все же, несмотря на такой разноречивый в словоупотреблении, скоро уже начинают проступать вполне определенные очертания понятия.

Выработка понятия «постмодерн» в литературной полемике в США

Характерно формирование этого понятия в североамериканских литературных дебатах⁵. Слово было позаимствовано у Тойнби, однако начинено совершенно иным содержанием. Начало положил Ирвинг Хау в 1959 г., развязав дискуссию о «постмодерне», тянущуюся вплоть до нашего времени⁶. Хау констатировал (а вскоре его поддержал в этом Гарри Левин), что современной литературе, в отличие от великой литературы модерна — литературы Йитса, Элиота, Паунда и Джойса, — свойственны вялость, истощение новаторских потенций и ударной мощи⁷. В этом смысле она и называется «постмодерной». Следовательно, в начале современного витка дискуссии понятие «постмодерн» не сигнализирует о достижении новой вершины культуры (что подразумевалось Паннвицем при первом употреблении выражения) после выхода из низины модерна, а совсем наоборот, несет в себе диагноз эпохи, скатившейся в мрачные пропасти со сверкающих пиков модерна.

Надо заметить, что негативный диагноз не был окончательным. Уже Хау и Левин не формулировали свои выводы как обвинения, но указывали на естественность того факта, что после прохождения модерном его высшей точки наступила фаза консолидации, что благодаря успехам модерна время, расставшееся со многими табу, предлагает в ситуации постмодерна меньше шансов для индивидуальности и что новое массовое общество находит в нивелированных образах свое адекватное отображение. И вскоре, а именно уже в середине шестидесятых годов эта постмодерная литература получила новую, позитивную оценку. Такие литературные критики, как Лесли Фидлер и Сьюзен Сонтэг, перестали мерить все аршином классического модерна, избавились в результате от культурпессимистских ноток и обрели свободу позволяющую им воспринимать и защищать истинное качество

этой новой литературы. Теперь главную заслугу таких авторов, как Борис Вьян, Джон Барт, Леонард Коэн и Норман Мейлер, стали усматривать в новом сопряжении элитарной и массовой культуры. Если литература классического модерна отличалась утонченностью художественной ткани, но была вместе с тем элитарной, со своей игрой в бисер доступной лишь верхнему слою интеллектуалов, то новая литература покинула эту башню из слоновой кости.

Так в 1969 г. изобразил ситуацию в литературе Лесли Фидлер в знаменитой статье «Пересекайте границы, засыпайте рвы»⁸. Показательно, что статья была впервые напечатана не в каком-либо литературном журнале, а в «Плейбое». Нарушение границ — программа этой литературы — было вместе с тем и методом пропагандирующей ее литературной критики.

Фидлер начинает свою статью весьма категорично: «Практически все сегодняшние читатели и писатели осознали (в полной мере с 1955 г.) тот факт, что мы присутствуем при агонии литературного модерна и родовых схватках пост-модерна. Литература, претендовавшая на эпитет «modern», «современная», «новая» (и самоуверенно утверждавшая, что только она — репрезентант прогрессивности по части чувствительности и формы, что за ее пределами «новации» немислимы), победное шествие которой началось незадолго до первой мировой войны и завершилось вскоре после окончания второй, — эта литература мертва, иными словами, она принадлежит истории, а не реальности. Для жанра романа это означает, что век Пруста, Джойса и Манна миновал, то же относится к лирике Т.С. Элиота и Поля Валери, она — *passé*, в прошлом»⁹.

В другом месте говорится: «Представление об искусстве для «образованных» и субискусстве для «необразованных» свидетельствует о последних остатках досадного деления в рамках индустриализованного массового общества, — деления, приличествующего только обществу классовому»¹⁰.

В контексте новой, постмодерной литературы вместо этого декларируется нарушение всех возможных границ: «Постмодернизм являет собой пример для молодой массовой публики и лишает некоторых стареющих и упирающихся критиков принадлежавшего им прежде статуса элиты, предлагая свободу, которая даже в мыслях пугает их больше, чем ободряет. Постмодернизм заполняет разрыв между критиками и публикой, даже если видеть в критиках учителей в вопросах вкуса, а в публике — их учеников. Гораздо важнее, что он ликвидирует зазор между художниками и публикой, во всяком случае, между профессионализмом и дилетантизмом в сфере искусства. Все остальное протекает уже вполне логически»¹¹.

Такие нарушения границ в социальной и институциональной сферах удаются постмодерной литературе: она сливает в себе самые различные мотивы и повествовательные установки и уже не является более только интеллектуальной и элитарной, она — одновременно — и романтична, и сентиментальна, и популярна.

«Ликвидировать трещину означает также перешагнуть границу между чудесным и вероятным, реальным и мифическим, буржуазным мирком (будуары, конторские книги) и миром королей (который издавна считался атрибутом сказок, но в конечном счете был ославлен как продукт безумной фантазии)»¹².

«Сон, видение, экстазис — иступление — снова обрели ранг подлинных целей литературы; ведь наши самоновейшие поэты постигли в эти времена конца то, что было достигнуто их далекими предшественниками во времена начала: недостаточно поучать и развлекать. Они убеждены: чудеса и фантазия, освобождающие дух от тела, а тело от духа, должны найти свое место в мире машин, пусть и в измененном, трансформированном виде; разрушение или вытеснение их ни в коем случае не допустимо»¹³.

Постмодерный писатель, по Фидлеру, есть тем самым «двойной агент»¹⁴, «равно уютно ощущающий себя в реальности технологизированного мира и в сфере чуда»¹⁵, а также готовый на вылазки в поля мифа или в пространства эротики. Не нивелированность присуща царскому пути этой постмодерной литературы, а многоязычие. Ее признак — полиструктурность, по крайней мере, двойственная структура, причем как на семантическом, так и на социологическом уровнях. В этой литературе осуществляется связь как реальности и фикции, так и элитарного и популярного вкусов.

Здесь — в 1969 г., т.е. спустя десять лет после развертывания полемики о литературе постмодерна, — выкристаллизовалась сохранившая и впредь свою значимость¹⁶ (в том числе и в других доменах) основная формула: с постмодерном мы имеем дело там, где практикуется осознанный плюрализм языков, моделей, методов, причем не только в разных произведениях, но в одном и том же, т.е. интерференциально, чересполосно. «Постмодерн» — на первых порах случайное и крайне неоднозначное выражение — приобрел в литературной полемике очертания подлинного понятия и возвысился притом (что повторялось далее в типичной для других областей культуры форме протекания этого процесса) от слова с негативной маркировкой, регистрировавшего явления упадка, до лексической единицы, имеющей позитивную окраску, именующей обязательства перед настоящим и будущим и являющейся носительницей — в качестве конкретного содержания — радикального плюрализма.

Postmoderne или Posthistoire

Полезно, пожалуй, указать здесь на различие между понятиями «постмодерн» (Postmoderne) и «постистуар» (Posthistoire). «Постистуар», теорема «послеистории», утверждает, что в дальнейшем нет оснований ожидать каких-либо инноваций. Исторические возможности исчерпаны, а индустриальные общества приобрели такую форму воспроизведения, которая и не нуждается в новых концепциях, в новых ценностях, вообще в новых импульсах, и не смогла бы уделить им должного внимания, если бы таковые появились. Социально-экономический аппарат жизнеобеспечения постоянно растущей человеческой массы — вот что движется и развивается. Все прочее — начиная с великих основополагающих концепций и кончая конкретным протестом — это иллюзия, все это носит эфемерный и вторичный характер. Движущими силами являются силы институционально-технического уровня, силы же духовно-культурного уровня суть театр и не более того. С этой теоремой «послеистории», разрабатываемой, начиная с 50-х годов, главным образом социологом Арнольдом Геленом¹⁷, у постмодерна нет ничего общего. Тот факт, что оба проекта рассматривают себя *после* чего-то, еще не дает права делать вывод об их сущностном тождестве (а это, к сожалению, слишком часто случается, свидетельствуя о крайне невежественных стратегиях по дискредитации постмодерна). В таком случае они видели бы в себе нечто, наступившее после одного и того же. Но это явно не так. Ведь очевидно, что куда скромнее полагать себя после *модерна*, чем после совокупной истории. Кроме того, верить в грядущую стадию развития (что присуще постмодерну) — есть диаметрально противоположность того, что подразумевается «постистуарным» тезисом о конце всяких стадий развития. Да и сам пафос здесь совсем другой. «Послеисторический» диагноз отдает пассивностью, горечью или цинизмом, он слишком серый. Напротив, «постмодерный» прогноз свидетельствует об активности, оптимизме вплоть до эйфории, он пестр. На первых порах, однако, можно было перепутать «постмодерн» и «постистуар», поскольку речь о «постмодерне» имплицитно включала диагностирование культурной усталости. Но очень скоро «постмодерн» трансформировался в решительное провозглашение новых возможностей, став в результате и совокупным диагнозом и лозунгом будущего. С тех пор он возвещает такое будущее, которое не подразумевает — как в случае «послеистории» — упразднения всех различий и не означает вступления в фазу непреодолимого индифферентизма, а являет собой как раз наступление эпохи усиленного многообразия, интерференций и новых соприжений.

Постмодерн в архитектуре

Массовое сознание познакомилось с постмодерном прежде всего в *архитектуре*. Она сектор *par excellence* артикуляции идей постмодерна. И тем не менее термин «постмодерн» проник сюда и утвердился сравнительно поздно, если быть точным — с 1975 г. Этому, однако, предшествовало случайное употребление слова, встречалось оно и в полемических работах. Джозеф Хаднат вынес его в 1949 г. в заголовок статьи о «пост-модерном доме»¹⁸, тем не менее в тексте статьи оно ни разу не встречается и не объясняется, так что остается только предположить, что Хаднат собирался просто на пару ночей лишить сна своего коллегу в Гарварде, пионера модерна — Вальтера Гропиуса. Это что касается случайностей, а вот в полемике данное выражение употребил Николаус Певзнер — предводитель архитектурных критиков в англо-саксонском ареале и ангажированный апологет модерна — в 1966/67 гг., чтобы осудить «анти-пионеров», предавших, на его взгляд, модерн¹⁹.

В качестве полноправного термина «постмодерн» утвердился в архитектуре лишь благодаря Чарльзу Дженксу, американскому архитектору и архитектурному критику, перебравшемуся в Лондон. В 1975 г. — по времени вместе с Робертом Стерном — он трансплантировал термин из литературной среды в архитектурную, одновременно перенеся спор о постмодерне из США в Европу, где с той поры архитектура стала излюбленной ареной, на которой разворачивались дискуссии о модерне и постмодерне. Название той статьи Дженкса — «Взлет архитектуры постмодерна»²⁰. Спрашивается, почему он опустил вторую половину сакраментальной формулы, ведь то, что начинается со «взлета», обычно кончается «падением». Весьма соблазнительно, — что впрочем весьма нетрудно, — сделать это добавление сегодня.

Архитектоническое понятие постмодерна у Дженкса вполне согласуется с литературным. Дженкс без обиняков заимствует его у Фидлера. Пером, явно похищенным у Фидлера, он выводит разъяснения во введении к своей книге «Язык архитектуры постмодернизма»: «Новая архитектура» страдала от элитарности. Постмодернизм стремился преодолеть эту элитарность не путем опрощения, а расширяя язык архитектуры во многих различных направлениях — в сторону освоения местных особенностей, традиции, коммерческого слэнга улицы. Отсюда двойное кодирование, архитектура, которая обращается и к элите, и к человеку с улицы»²¹.

Вот уж в самом деле: «Пересекайте границы, засыпайте рвы», только здесь — с помощью колонн и стальных перекрытий, а что касается «двойного кодирования», то в нем мы имеем дело с возродившимся в архитектуре литературным «двойным агентом» Фидлера (пусть самому Дженксу это и не очень приятно слышать).

Итак, и социальная и семантическая мотивация также лежат в основе архитектурного постмодерна. Вспомним литературу модерна — утонченные изыски для избранной публики, точно так же и современная архитектура в основном была интеллектуально напряженной и элитарной, не доходя до сердец, не затрагивая чаяний большинства населения. Более того, она замкнулась в благородном геометрическом языке стекла и стали, кульминировала в герметических постройках-кристаллах и отвергала всякие пакты с конкретной выразительностью и говорящей формой. Ее абстрактный универсальный язык был под стать просветительски-модерной концепции человека как гражданина мира и как субъекта, носителя универсалистских моральных принципов. «Интеллигибельному характеру» могла соответствовать надындивидуальная архитектура чистых, ясных и прозрачных форм. Это, однако, приводило к тому, что — при показательном извращении догмы функционализма — проект, к примеру, административного здания одной фирмы, производящей ром, был с легкостью переделан в проект музея современного искусства: это случилось в 1965 г. в Берлине, где Национальная галерея (как здание — жемчужина, как музей — просто катастрофа) выросла из залежавшегося в письменном столе Миса ван дер Роэ проекта, разработанного для фирмы «Бакарди» в Сантьяго-де-Куба.

Постмодерная архитектура, в противоположность этому, характеризуется, по Дженксу, тем, что она сознательно апеллирует и к пользователю, и к зрителю и в этом смысле может рассматриваться как язык. «Язык архитектуры постмодернизма» — так и названа главная книга Дженкса, вышедшая в свет в 1977 г. В обществах, подобных нашему, для которых характерно удручающее многообразие горизонтов ожиданий и вкусовых культур, этой коммуникационной цели архитектура может достичь лишь в том случае, если она способна окликать различные слои пользователей. Успех гарантирован при комбинации всевозможных архитектурных языков. Постмодерная архитектура, чтобы выделиться на фоне монолитов модерна, должна использовать по меньшей мере два архитектурных наречия, т.е. сводить, к примеру, вместе традиционный и современный-современный, элитарный и популярный, интернациональный и региональный коды. Это и подразумевается в формуле «двойного кодирования», основополагающем критерии постмодерной архитектуры. Послушаем еще раз Дженкса: «Постмодернистское здание, если воспользоваться кратким определением, «говорит», обращаясь одновременно по крайней мере к двум уровням: к архитекторам и к заинтересованному меньшинству, которое волнуют специфические архитектурные значения, и к публике вообще или к местным жителям, которых заботят другие вопросы, связанные с комфортом, традициями в строительстве и образом жизни. Таким образом, архитектура

постмодернизма выглядит гибридной и, если воспользоваться образным сравнением, скорее всего подобна фасаду классического греческого храма. Последний — это геометрическая архитектура элегантно каннелированных колонн внизу и пышного «рекламного щита» со сражающимися гигантами наверху — фронтона, раскрашенного темно-красным и темно-синим. Архитекторы могут читать скрытые метафоры и тонкие значения барабанов колонн, в то время как публика откликается на явные метафоры и обращения скульпторов. Безусловно, каждый каким-то образом откликается на оба кода значений, так же как и в постмодернистском здании, но, конечно, с различной степенью интенсивности и понимания, и именно этот разрыв во вкусовых культурах и создает как теоретическую базу, так и «двойное кодирование» постмодернизма. Дуалистичный образ классического храма — полезная визуальная формула, которую следует держать в уме в качестве объединяющего фактора при рассмотрении различных отклонений от модернизма, представленных в этой книге. Здания, наиболее характерные для постмодернизма, обнаруживают признаки сознательной дуалистичности»²².

При этом, разумеется, «двойное кодирование» есть только формула-минимум. Говорит же Дженкс, что постмодерное здание обращается одновременно минимум к двум слоям населения. Во времена фундаментального социологического и эстетического плюрализма речь, собственно, идет о многоязычии, а оно-то и начинается — по ту сторону «унивалентности» модерна — с двуязычия.

Типичным примером эксплицитного многоязычия в немецком регионе является новое здание штутгартской Государственной галереи (1984 г., архитектор Стирлинг). Архитектура его кричаще многоязычна; всюду задействованы различные коды — традиционные и современные, конструктивистские и изобразительные, элитарные и популярные. Музейность на своем месте так же инсценирована, как и «хай-тек», «высокая технология». Знаток ждет привет от Миса ван дер Роэ, не обижен и носитель массового вкуса: для него — ядовито-зеленый шишковатый пол и поручни в виде толстых труб, окрашенных в поп-цвета (льдиристо-голубой и розовый). Цитаты из репрезентативной архитектуры Шинкеля, деловитой — поселка Вайсенхоф, живая волна застекленной решетки и цветовой переполох попкультуры пронизывают друг друга, сливаясь в комплексный архитектурный ландшафт. Многоязычие это дало повод назвать Джеймса Стирлинга Джеймсом Джойсом от архитектуры²³. Если последний оперировал языком высокой литературы и жаргоном, газетной скороговоркой и стилем греческого героического эпоса, то Стирлинг работает с архитектурными языками элиты и толпы, с универсальным кодом и диалектом, с патетическими формулами узнавания

и возгласами возмущения. Это всецело вписывается в постулированную Дженксом многоязычность архитектуры постмодерна.

Несколько иную формулу для постмодерной архитектуры предлагает Генрих Клоц, директор германского Музея архитектуры (Франкфурт-на-Майне) и один из ведущих немецких теоретиков в области архитектуры постмодерна. Во-первых, Клоц находит неудачным выражение «постмодерн». Оно чересчур общо, слишком отягощено негативными явлениями, излишне ассоциируется с «популярной потребительской сценой» или «ностальгическим историзмом»²⁴. И вместе с тем: «Несмотря на то, что понятие постмодерна способствовало формированию многих ложных представлений, все же мы не в состоянии сегодня подыскать для него лучшей замены»²⁵. От этого слова уже не отделаться, можно только заботиться о том, чтобы его употребление не было бы чрезмерно односторонним и неточным, чтобы сохранились его критические потенциалы, чтобы в нем не была узаконена вседозволенность.

Клоц расставляет акценты иначе, чем Дженкс. Он делает упор не столько на коммуникативной, сколько на семантической стороне. Решающим в постмодерной архитектуре является для него тот момент, что она снова дает простор для вымысла, фикции и воображения. Ключевой критерий модерна — функция — дополняется в постмодерне критерием фикции. И формула постмодерна у Клоца гласит: «Не только функция, но и фикция»²⁶. Вот его разъяснения: «В области архитектуры фиктивное есть только один аспект целого. Архитектурный объект нельзя считать произведением только искусства. ... В большей степени, чем какой бы то ни было иной вид искусства, архитектура непосредственно связана с жизнью и сильнее зависит от утилитарных интересов. Однако при господстве функционализма доля фикции, вымысла была полностью изгнана из архитектуры, так что осталась одна голая строительная техника. Готический собор, о котором его первый строитель аббат Сугер сказал, что это — образ Града Небесного на земле, отблеск божественного света в нашей действительности, никогда не был бы создан в эпоху функционализма. Отражающий и изображающий характер архитектуры, подход к архитектурному сооружению как к выдуманному месту, как к художественной фикции были объявлены детскими сказками, которые уже стыдно рассказывать в кругу взрослых. Сегодня мы готовы освободить архитектуру из мира абстракций чистой целесообразности, вернуть ей возможность творить выдуманные места»²⁷.

«Результатом же впредь будут уже не только воплощенная функция и чудеса конструкции, но и изображение символических содержаний и образных тем: эстетические *фикции*, не остающиеся абстрактными «чистыми формами», но являющиеся *предметно*»²⁸.

Конечно, формула постмодерна, данная Клоцем, — «не только функция, но и фикция», — не оспаривает формулы Дженкса, она лишь предлагает несколько иное сращение, чем требуемое Дженксом удвоение. И если Клоц упрекает Дженкса в том, что он слишком поддался влиянию литературного дискурса, то он при этом внушает нам, что существует некое различие, которого на самом деле нет, ибо формула постмодерна у Клоца очевидным образом предвосхищена, образована — в той же мере, что и формула Дженкса, — литературным дискурсом, причем крестный отец здесь один и тот же — Лесли Фидлер. Ведь уже Фидлер выдвинул на первый план визионарный момент, и уже у него понятие «фикция» стало ключевым словом поворота. Это, кстати, еще раз показывает, насколько совпадают понятия постмодерна в литературе и архитектуре. Да и соответствия здесь более близкие, чем это хотят признать теоретики. Понятие «постмодерн» подразумевает единую структуру, не привязанную к тем или иным видовым рамкам.

Понятно, что реализовать многоязычную, полиглотную артикуляцию архитектуры на практике неизмеримо сложнее, чем любую одноязычную. Плюрализм легко совращает, подбивает на эклектику и вседозволенность. Попурри и Диснейлэнд — вот напрашивающиеся примеры ложной реализации искомого многообразия. Простое наращивание многообразности не усиливает ее, а грозит угасить прогрессирующим безразличием. Однако подход постмодернизма по своей сути не равнозначен призыву к эклектическому цитированию и использованию легко заменяемых декораций. Напротив, требуется, чтобы отдельные архитектурные единицы-слова не звучали подобно словесным обрывкам, но наглядно представляли логику и специфические возможности того или иного используемого языка. Только тогда выполняется постмодерный критерий много-язычия, в противном же случае мы получим неорганизованный хаос.

На практике, однако, слишком часто встречается именно внешняя имитация, которая совершенно заслуженно порождает антипатию к постмодерному творчеству. В особенности такое положение характерно для тех стран — в том числе ФРГ, — где сильно запоздало широкое критическое обсуждение модерна и где архитектура, горя желанием наверстать упущенное, с опозданием подключается к международной стилиевой тенденции, поспешно копируя внешне эффектные кулисы вместо того, чтобы работать над длинными решениями. Многие ведущие архитекторы постмодерна не хотят, чтобы их произведения валили в одну кучу с распространенными теперь фасадами псевдо-модернистских построек, и нередко отказываются от применения к себе эпитета «постмодерный». Что же касается противников направления как такового

(среди них — Хабермас), то они ничтоже сумняшеся отождествляют постмодерн с подобными имитациями и историзмом, огулом относя постмодерн к неоконсерватизму. В отношении упадочных форм и всяческой дешевки такой приговор справедлив. Однако он не затрагивает сути удачных форм и мотивов всего направления. Главное в постмодерне — расширение возможностей, учитывающее реально существующий плюрализм, а что касается обращения к истории, то это лишь прием, цель которого — вернуть потенциалы, утраченные в ходе беспощадной вырубки, проведенной модерном²⁹. Кстати, ссылка на модерн уже давно превратилась в наши дни в ссылку на традицию, так что, избавляясь от идеологии модернизма, запрещающей подобную ссылку на традицию, можно стать еще более современным модернистом. Такой подход и относят чуть ли не к самому важному опыту постмодернизма.

Постмодерн в живописи и скульптуре

В сфере живописи и скульптуры, начиная с 70-х годов, также можно зафиксировать некоторый сдвиг акцентов в сторону большего выявления поэтической, эмоциональной и амбивалентной природы произведений, однако выражение «постмодерн» здесь употребляется значительно реже. Это связано с тем, что спектр современных произведений в живописи был несравненно шире, чем в архитектуре. Если в архитектуре (говоря упрощенно) доминировал функционалистский «ящик», то в живописи — после Кандинского — задавала тон не только великая тенденция абстракционизма, но и великая реалистическая тенденция. В связи с этим понятно мнение такого ангажированного представителя модерна, как базельский историк искусства Готфрид Бем, в отношении живописи: можно спокойно обойтись без понятия «постмодерн», ибо то новое, что создается в его рамках, не выходит за пределы возможностей модерна.

С другой стороны, и в этой области существует ярко выраженный постмодернизм, только здесь он известен под именем «транс-авангарда». Это название, предложенное в 1980 г. итальянским историком искусства и организатором выставок Акилле Бонита Олива, практически равнозначно термину «постмодерн», поскольку «авангард» — девиз эстетического модернизма, а значит, транс-авангард в точности маркирует позицию за пределами этого модернизма, после этого модернизма, пост-модерную позицию³⁰.

Характерным для концепции транс-авангарда является прежде всего отказ от краеугольного камня авангардистской теоремы модерна, прощание с социальным заказом искусства. Художник уже не хочет быть эстетическим подручным или пропагандистом той или иной общественной утопии.

«Искусство не может быть практикой примирения, поскольку оно постоянно продуцирует дифференции»³¹. «Упадок идеологии, утрата универсальной теоретической точки зрения вынуждают человека лавировать, чего все общество не может себе позволить в рамках здорового экспериментирования, но что осуществимо <...> разве что в ходе опасного опыта <...> Искусство по определению есть асоциальная практика, возникающая и развивающаяся в уединении, потаенно и не отдающая себе отчета в том, при каких условиях она возникает, поскольку искусство не нуждается во внешних импульсах, помимо внутренних побуждений, руководящих им»³².

И все же искусству в связи с его радикальным индивидуализмом отводится социальная функция в квадрате: перед лицом всеобщего кризиса общества только искусство, полагает Олива, создает оазисы, где еще жива человечность, и модели для выхода из этого кризиса: «В ходе развития человека искусство постоянно оказывалось системой аварийной сигнализации, антропологическим средством отпугивания, чтобы противостоять общественным и общен историческим трансформациям».

Так «искусство позволяет находить выход из блокады, которую, как кажется, порождают сиюминутные обстоятельства, дает возможность преодолеть ее. В этом смысле искусство есть перманентное инициирование кризиса, запланированное и осуществляемое потрясение общественного организма и выталкивание его из достигнутых состояний равновесия... Искусство представляет собой символический пункт генетической селекции, пространство выживания — если уж на то пошло, — в условиях, отрицающих жизнь»³³.

Как в литературе и архитектуре, в практике искусства также господствует принципиальный плюрализм. Порукой этому — форсированный индивидуализм искусства. Отказ от единственной утопической модели и переход ко *множеству* самых различных проб свойственны новейшей ситуации в искусстве. Именно в актуальных формах очевидными становятся типично постмодерные слияние и взаимопроникновение разнородных начал. Это можно наблюдать на примере творчества Миммо Паладино и Марио Мерца, Гари Стефана и Альберта Йена. Их образная система определяется склонностью к созданию гибридов, эпатирующими комбинациями, интересом к неожиданному. Все это присуще и современному развитию в других сферах искусства — от музыки до танца, от танца до фильма³⁴.

Социология: постиндустриальное и постмодерное общество

В области *социологического* анализа предпочитают говорить не о постмодерном, а о постиндустриальном обществе. Правда, была

сделана попытка внедрить первое выражение (начало положено в 1968 г. в книге Амитай Этциони «Активное общество»³⁵), но утвердилось все-таки сочетание «постиндустриальное общество». Эту тему подняли американский социолог Дэвид Райсмен и французский — Ален Турен, а затем обсуждение ее велось в основном в работах американского социолога Дэниела Белла³⁶. Постиндустриальное общество — это информационное общество, для которого характерен примат теоретического знания, это означает, что приоритетными являются научные, а не промышленные мощности³⁷.

Каково же отношение постиндустриального общества к тому, что мы уже знаем о постмодерне? В первом приближении — негативное. Дело в том, что ценности постмодерной культуры и ценности *постиндустриального общества* расходятся в принципе. Если сфера промышленности и экономики ориентируется на критерии функциональной рациональности и эффективности, то культура — напротив — утверждает самореализацию и наслаждение³⁸. И этим постмодерная культура занимается не только не в меньших, но и в гораздо больших масштабах. Разрыв между обеими сферами в постиндустриальную эпоху все увеличивается³⁹. Таким образом, согласно Беллу, общественные сферы определяются различными ключевыми представлениями и привести их к общему знаменателю невозможно. Политика, к примеру, представляет собой третью сферу и руководствуется в связи с этим третьим критерием — равенства⁴⁰.

И все же некое принципиальное соответствие между постмодерном и общей постиндустриальной ситуацией существует. Диверсивность, разнообразность, присущая постмодернизму, свойственна одновременно и всему обществу в целом. Правда, постмодернизм, как считает Белл, относится лишь к *одной*, а именно культурной сфере, однако радикальный плюрализм и неизбежная гетерогенность, разнообразность различных парадигм — то, что исповедует культурный постмодернизм, — есть принцип постмодерного общества *в целом*, поскольку оно характеризуется множественностью конфликтующих и несоединимых критериев. И Белл указал на тот факт, что подобная гетерогенность в постмодерном обществе существует не только между сферами экономики, культуры и политики, но охватывает и *отдельных субъектов*: у каждого из нас, говорит он, разнообразные склонности и идентичности, каждый из нас преследует различные интересы и ориентируется на различные ценности⁴¹; конфликты между ними неизбежны, а примирение невозможно. А потому постмодерное общество необратимо плюралистично⁴². Преступающий этот плюрализм был бы: в социологии — невеждой, в политике — диктатором.

Интересно, что эта постмодерная этика совпадает с другими типами социологического анализа, которые подчеркивают свою непринадлежность к постмодерну. Так обстоит дело с концепцией Хабермаса,

также исходящей из признания коренного несовпадения критериев и притязаний, из радикальной разобщенности в общественной сфере. «Раздифференциация аспектов рациональности», «система против жизненного мира» — вот девизы Хабермаса⁴³. Структура действительности, характеризующая расхождением, диверсивностью и с таким шумом заявляющая о себе под именем «постмодерна», есть — как бы ее ни называли — просто и очевидно структура действительности настоящего.

В связи с этим вряд ли имеет смысл спорить в общем плане о прогрессивном или реакционном характере постмодерной теоремы и постмодерных тенденций. «Постмодерн» во всяком случае не является стабилизирующей теоремой, как «постистуар», «послеистория», и не следует в порыве мнимой критики выдавать его за такую теорему. Открытым является вопрос, достаточно ли сил у постмодерного видения множественности, плюральности, чтобы не остаться лишь в сфере культуры, а изменить и социально-экономическую систему. Социологи набрасывают контуры постиндустриального общества, преимущественно исходя из воздействий новых информационных и коммуникационных технологий. Это может породить ожидания того, что постиндустриальное общество станет более эффективным вариантом индустриального общества⁴⁴. Любопытно, что Этциони, вводя в свое время в обиход понятие «постмодерного общества», хотя и отметил, что оно определяется приматом новых технологий, но взвешивал при этом две весьма несхожие возможности развития. Во-первых, так сказать, постиндустриальную возможность продолжения и совершенствования модерна, а во-вторых, собственно постмодерный шанс коренной ломки при переходе к активному обществу: «После второй мировой войны закончилась эпоха модерна с присущей ей радикальной трансформацией технологий в области коммуникации, науки и энергетики. Главным признаком этого был непрерывный рост эффективности технологии производства, что ставило под сомнение примат тех ценностей, которым должны были бы служить эти средства. Постмодерная эпоха, начало которой можно отнести к 1945 г., станет свидетелем либо дальнейшего нарастания угрозы статусу этих ценностей под натиском технологического прогресса, либо восстановления нормативного приоритета этих ценностей. Какая из этих альтернатив реализуется, зависит от того, станет ли общество слугой или хозяином порожденных им орудий. Активное общество, которое само себе — господин, представляет собой выбор, открывающийся с наступлением постмодерной эпохи»⁴⁵.

Постмодерн в философии. Жан-Франсуа Льютар

Подобную амбивалентность подметил и самый яркий представитель постмодернизма в философии Жан-Франсуа Льютар, когда

впервые подступился к этой теме. И все же, амбивалентен для него технический прогресс, не постмодерн. Концепция Льотара никоим образом не связана с развитием новых технологий; будучи независимой от последних, она выступает как критерий их оценки. Это нужно учитывать, когда сталкиваешься с мнением, будто льотарова концепция постмодерна совпадает с тезисом о наступлении постиндустриального века и, вообще говоря, есть просто позднемодерная аналогия технического прогресса и не более того. Это утверждалось в «инфайте», в сшибке теоретиков Чарльзом Дженксом, который явно защищал здесь свою монополию от новой восходящей звезды, для чего и оттеснял Льотара на позднемодерную периферию, не желая подпускать того к своему постмодерну⁴⁶. Разногласия между Дженксом и Льотаром интересны в другой связи, и к этому мы еще вернемся; здесь же отметим: уверяя всех, что Льотар — апологет технического прогресса, Дженкс абсолютно неправ.

Это ясно всякому, кто прочитал книгу Льотара «Ситуация постмодерна»⁴⁷. В ней автор впервые обнародовал свою философскую концепцию постмодерна. Никто до него не брался за разработку философского понятия постмодерна, никто и не осуществил ее с такой четкостью и с таким неослабевающим упорством. В этой первой работе «постмодерная установка» формулировалась именно с позиции, критически дистанцированной по отношению к современному технологическому прогрессу. О чем здесь речь?

Выявленные выше оба момента, являющиеся общими характеристиками постмодерна, систематически раскрываются в этой книге. Вспомним их: диагноз распада единства (как исходная ситуация постмодерна) и поощрение множественности (как задача постмодерна на будущее). Существовавшее до сих пор знание было по форме едино, а это единство обеспечивалось обращением к великим мета-наррациям, мета-повествованиям. Такое обращение к легитимирующей все и вся базовой идее исследователи фиксировали уже очень давно. Новое время или, что то же, модерн породило три таких мета-наррации: это эмансипация человечества (в эпоху Просвещения), телеология духа (в идеализме) и герменевтика смысла (в историзме). Тогда современная ситуация характеризуется обветшанием этих уз единства, причем не только в отношении названных содержаний, но и вообще, в принципе. «Предельно упрощая, можно сказать: «Постмодерн» означает, что мета-наррациям уже не верят»⁴⁸. Тотальность как таковая устарела, настал черед раскрепощения частей. Надо сказать, что в одном только диагнозе распада мало оригинального. Уже довольно часто утверждалось нечто подобное. А постмодерн хотя и трогается с места там, где — первое условие — кончается время целого, но распускает все па-

руса лишь в том случае — условие второе, — если позитивная обратная сторона этого раскрепощения распознается и схватывается как счастливый случай.

Таких условий, полагает Льюар, еще не было, к примеру, в Вене на рубеже веков. Раскрепощение привело там лишь к пессимизму и к грусти по утраченной целостности.

«Это тот пессимизм, который взращивался поколением, жившим в Вене на границе столетий: деятелями искусства — Музилем, Краусом, Лоосом, Шенбергом, Брехом, но и философами тоже — Махом, Витгенштейном. Не зная сомнений, они до предела расширили как сознание, так теоретическую и художественную ответственность делегитимации. Сегодня можно сказать, что невеселый труд этот завершен. Он не должен больше возобновляться. Сила Витгенштейна в том, что он не уклонился в сторону позитивизма от того, что разрабатывал Венский кружок, и в том, что он, исследуя языковые игры, наметил... перспективу иного рода легитимации. Она-то и имеет отношение к постмодерну. Тоска по утраченной наррации изжита уже большинством людей. Но отсюда вовсе не следует, что они впали в варварство. От этого их оберегает знание того, что легитимация может быть обретена только в их языковой практике и коммуникативном взаимодействии»⁴⁹.

Конец каждой из великих нарративов делает возможной множественность ограниченных и гетерогенных языковых игр, т.е. форм активности и форм жизни. Согласно на эту множественность, усвоение ее как шанса и приобретения и составляют «постмодерность» постмодерного сознания⁵⁰. В связи с этим Льюар решительно выступает за многообразие и несоизмеримость языковых игр (причем понятие языковой игры включает в себя формы активности и формы жизни). Главное для него состоит в образовании диверсивности, различности, к которой уже невозможно прийти на путях генерализующих стратегий единства, но которая возникает как исконная множественность и в таком качестве должна быть признана. Понимание и консенсус существуют лишь в рамках, внутри языковых игр, а не за их пределами. Нет метаязыка, охватывающего их всех, нет носителя языка, овладевшего всеми ими. Языковые игры — полиморфно-диверсивны, в этом их сила, ее-то и стоит наращивать.

Этот — неустранимый и позитивно оцениваемый — плюрализм и составляет сердцевину постмодерности. Однако есть у него и последствия: к ним относится трудность объединения гетерогенного, разнородного. Постмодерный интерес ориентирован на границы и конфликтные зоны, на столкновения, откуда и выходит неизвестное и противостоящее привычной разумности, «паралогичное».

«Эти и некоторые другие исследования наводят на мысль, что господству постоянной, выводимой функции как парадигмы познания и прогнозирования приходит конец. Сосредоточивая свой интерес на нерешаемом, на пределах контролируемой точности, на конфликтах при неполной информации, на «разломах», на катастрофах, на прагматических катастрофах, постмодерная наука набрасывает теорию своего собственного развития как прерывного, катастрофного, неупорядочиваемого, парадоксального развития. Она меняет смысл слова «знание», и она сообщает, как может осуществляться это изменение. Она порождает не известное, но неизвестное. И она настоятельно рекомендует в качестве новой модели легитимации модель дифференции, понимаемой как... паралогичность»⁵¹.

Следствия для научной практики и жизненного мира вытекают отсюда серьезные: «Если исходить из описания научной прагматики, то акцент впредь следует перенести на диссенсус, на разногласие... Консенсус являет собой только одно из состояний дискуссий, а не их цель. Последняя же заключается в паралогичности»⁵².

Эта принципиально плюралистичная и скорее соревновательная («агональная»), чем единообразная концепция постмодерна дает масштаб, которым мерится технический прогресс. До тех пор, пока новые технологии действуют как ферменты плюрализации (скажем, обеспечивая общественности свободный доступ к банкам данных), они заслуживают одобрения. Но если они, как опасаются, вносят единообразие и функционируют в качестве орудий контроля, то постмодерная позиция требует оказывать им сопротивление⁵³.

Заметим, что сам Льютар вполне отдает себе отчет в опасностях, связанных с неограниченным и чересчур примитивным плюрализмом, как то: вседозволенность, индифферентность, откровенная эклектичность (попурри, мешанина). Поэтому в книге «Спор» (1983) он резко высказался против вялости, беспринципности свирепствующей эпидемии пост-измов, выдвинув концепцию «постмодерна, достойного уважения»⁵⁴. Сам Льютар назвал «Спор» «своей философской книгой»⁵⁵, и в самом деле, она совершенно иного калибра по сравнению с «Ситуацией постмодерна». Лишь здесь тема постмодерна разрабатывается на адекватном философском уровне, с завидной четкостью и последовательностью. Именно эта книга, а не случайная, заказная работа 1979 г., должна стать впредь мерилом философской разработки проблемы постмодерна.

В конце «Ситуации постмодерна» Льютар, имея в виду дискурсивную этику Хабермаса, разъясняет: «Суть хороша, но не аргументы. Консенсус как ценность устарел и вызывает подозрения, чего не скажешь о справедливости. Следовательно, нужно прийти к идее и практике справедливости, не связанной с идеей консенсуса»⁵⁶.

Книгу «Спор» можно вообще рассматривать как изложение этой постмодерной концепции справедливости. Каким образом при всей гетерогенности форм мышления и жизни можно избежать (привычного) подавления одной парадигмы другой? Каким путем при постоянной и неизбежной несправедливости можно отдать должное побежденным, услышать их голос? Истоки и моральный пафос этого постмодерного мышления в принципе анти тоталитарны. Оно направлено против абсолютизации чего бы то ни было. Заслуга Льютара в том, что он с помощью философии языка вскрыл механизм такой абсолютизации, сделал его объектом критики. Постмодерный плюрализм переводит на иной, более высокий уровень не только проблемы справедливости, но и ее требования, а также повышает чувствительность ко всякой несправедливости⁵⁷.

Итоги

Если вывести из этого обзора постмодерных тенденций в литературе, архитектуре, живописи и скульптуре, социологии и философии общую характеристику постмодерна, то ее можно сформулировать так: постмодерн начинается там, где кончается целое. А потому всюду, где наблюдаются попытки ретотализации, постмодерн — в оппозиции: в архитектуре — против монополии интернационального стиля, в теории науки — против жесткого сциентизма, в политике — против как внешних, так и внутренних проявлений сверхгосподства. А кроме того, он позитивно использует конец Целого и Единого, стремясь укрепить и развить обнаруживающуюся множественность в ее легитимности и своеобразии. И в этом его ядро. Постмодерн радикально плюралистичен, и не из-за поверхностности подхода или безразличия, но благодаря сознанию бесспорной ценности различных концепций и проектов. Видение постмодерна — *видение плюралистичное*. Вот почему литература — от Вьяна до Эко — хочет удовлетворить всевозможные ожидания одновременно; вот почему архитекторы — Унгерс, Стирлинг или Холлейн — работают с различными языками то в ярко индивидуальной, то в агональной, соревновательной, то в стертой, безликой манере; вот почему художники — Мерц, Кунеллис или Паладино — инсценируют пространства для свободы воображения, где взаимопересекаются гетерогенные миры; вот почему социологи — Белл и Хабермас — подчеркивают, что сегодняшнему обществу присущи разрывы и дифференциации и что простое сглаживание, простая нивелировка были бы проявлением тоталитаризма; вот почему философы — Марквард или Льютар — выступают за разделение властей и за политеизм, как и за неограниченное признание и поощ-

рение многообразия современных проектов жизни, научных концепций, социальных взаимоотношений⁵⁸.

Это значит, что если отвлечься от неглубокой полемики и поверхностных выводов и обратить внимание на несущие структуры, то поле постмодерна оказывается на удивление гомогенным, однородным. Форсированный плюрализм, воспринимаемый не как обременительная уступка, а рассматриваемый и активно реализуемый как положительная задача, составляет сущность постмодерных явлений и устремлений.

Очевидно, что такой постмодерн стоит в центре между двумя уклонами. Первый уклон наблюдается там, где опять мечтают о непрерывной цельности этого многообразия. В наши дни у него обширная конъюнктура: от манифестов движения «Нью Эйдж», от мнимо холистских концепций знания до программы нового заколдовывания мира. Он лежит в основе подспудных желаний иных постмодернистов. Так, Чарлз Дженкс не раз говорил о новых синтезах, мечтал о новом барокко или, на техническом жаргоне, выступал за «совместную символическую систему» постмодерна⁵⁹. В этом его реальное отличие от Лютара. Последний с помощью философии языка как раз и показал невозможность такого суперкода. А это — в противовес всем стремлениям к единству — и есть действительная основа и долг постмодерна. Постмодерн не должен предоставлять возможности ретроградам, тоскующим о прошлом, избежать опыта модерна.

Другой уклон характеризуется уходом в индифферентность. Он имеет место в тех случаях, когда используют только легко заменяемые декорации в произвольных комбинациях. Многим кажется, что главное в постмодерне — отход от стандарта жесткой рациональности, что нужно только как следует вымешать коктейль и сдобрить его солидной дозой экзотики. Стоит, мол, не мудрствуя лукаво, скрестить либидо и экономику, цифровой метод и кинизм, подбавить толику Водолея и Апокалипсиса, как постмодерный хит готов. Но эта мешанина из всякой всячины порождает только безразличие, а этот псевдо-постмодерн не имеет с постмодерном ничего общего и куда ближе, хотя этого не хотят замечать, к унифицирующим тенденциям модерна. Подлинный постмодерн абсолютно не похож на этот суррогат. И эта несхожесть достигается в постмодерне разрушением целого, но не с выдачей лицензии на хаотизацию, а в предоставлении широкого выбора дифференций.

Постмодерн и модерн

Мы снова возвратились к вопросу о соотношении постмодерна и модерна. Кажется, что термин «постмодерн» навязывает нам представление о постмодерне как об анти-модерне, транс-модерне, но так

ли это? А если так, то на фоне *какого* модерна он проступает, после *какого* модерна он существует? Ведь понятие «модерн» по крайней мере столь же многозначно, что и понятие «постмодерн». Пожалуй, самым ценным результатом всей дискуссии является то, что мы снова размышляем о смысле и многообразии модерна, приходим в этом к согласию и уясняем себе реальную ситуацию.

То, что постмодерн ошибочно принимают за анти-модерн и транс-модерн, практически неизбежно. Сам термин способствует этому. Волей-неволей начинаешь задумываться о магии ложного имени, которая, как известно, состоит в том, что для дискредитации того или иного явления ему дают ложное название. И уж конечно мы имеем дело с заблуждением и превратным пониманием, когда содержания постмодерна определяются как транс- или анти-модерные. Если бы постмодерн действительно стремился стать транс-модерном, то для этого следовало бы просто продолжить инновационную схему модернизма и сделаться современным. Это ярко показано в книге Джанни Ваттимо «Конец модерна»⁶⁰. Если бы в постмодерне речь шла просто об отрицании модерна и его преодолении, то ничего не изменилось бы; только традиция, которую выбрасывали бы за борт, звалась бы «модерн». Но постмодерн-то как раз и не охвачен этим типично модернистским «транс»- и «анти»-пафосом. Вместо этого он переходит к принципиальному плюрализму. А последний, в свою очередь, содержит в себе как прошедшее, так и настоящее, он — в отличие от всякого анти-модернизма — включает в себя именно модерн, помещая его на почетное, но не исключительное место.

Можно еще раз выслушать это из уст обоих авторов, этих, в конечном счете, антиподов в дискуссии о постмодерне. Чарлз Дженкс называет удивительным и существенным признаком постмодерна следующий: постмодерн сочетает в себе архитектуру модерна и элементы формализма как возможные решения. И далее, если модерн столь же эксклюзивен, исключителен (как архитектура Миса ван дер Роэ), то постмодерн, считает Дженкс, тотально инклюзивен, всеобъемлющ настолько, что даже оставляет место для диаметральной противоположности — пуризма⁶¹.

А Жан-Франсуа Лютар формулирует соотношение постмодерна и модерна (избегая всяческих стереотипных представлений о транс- и анти-модерне) так: «Постмодерн помещается не после модерна и не против него; он уже содержался в модерне, только скрыто»⁶².

И здесь Хабермас, который просто противопоставил постмодерн «проекту модерна», только сбивает с толку. Философ Альбрехт Велльмер и специалист по истории искусства Генрих Клоц быстро внесли необходимые коррективы. Велльмер писал: «Неприятие

постмодерной архитектурой односторонне в технократическом духе трактуемого модернизма очевидно не должно пониматься как отказ от модерна, от традиции Просвещения. Это отвержение можно толковать и как имманентную критику того модерна, который не дотягивает до своего собственного понятия»⁶³.

Клоц же видел в постмодерне «предвосхищающую коррекцию проекта модерна»: «Когда Юрген Хабермас настаивает на том, чтобы «без колебаний провозглашать традицию модерна и критически продолжать ее, не обращаясь в бегство, по примеру доминирующих ныне тенденций», то у нас возникает вопрос, не осуществляется ли критика модерна именно в тот момент, когда она становится постмодерной; ибо разве критика модерна не есть постмодерн, а последний не является ли продолжением модерна с помощью новых, однако не полностью иных средств?»⁶⁴.

Самое время теперь отказаться от примитивного противопоставления модерна и постмодерна. Эта оппозиция исходила из ложного по содержанию понимания постмодерна как анти-модерна и из ложного, в отношении формы, понимания его как транс-модерна. Ни то, ни другое несовместимо с подлинной идеей и содержательным ядром постмодерна, с принципиальным плюрализмом.

Против чего ополчается постмодерн, так это только против тех тенденций, тех позиций, которые в принципе оспаривают подобный плюрализм. Постмодерн бежит всех форм монизма, унификации и тоталитаризации, не приемлет единой общеобязательной утопии и многих скрытых видов деспотизма, а вместо этого переходит к провозглашению множественности и диверсивности, многообразия и конкуренции парадигм и сосуществования гетерогенных элементов.

Однако к какому конкретно модерну относятся подобные призывы к единству, раздающиеся в настоящий момент? Явно не к модерну XX столетия, а к модерну в смысле Нового времени. Ведь модерн XX века со своей стороны — как в ключевых секторах науки и искусства, так и своих важнейших теориях культуры и социальных диагнозах — как раз критиковал характерные для Нового времени универсальный детерминизм, упования на прогресс, выработку общеобязательных стандартов и унификацию общества, отвергал их и, как результат, прокладывал путь мотивам, пронизывающим ныне в постмодерне все, вплоть до повседневной жизни. Непосредственное представление об этом дают революции и программы, связанные с именами Эйнштейна, Гейзенберга и Гёделя, Дюшана и Пикассо, Вебера и Валери. Как этот форсированный модерн XX века, так и постмодерн резко контрастируют с модерном в смысле Нового времени. А потому постмодерн хотя и появляется «после Нового времени», но по сути дела никак не «после модерна». Более того, он совпадает с модерном XX столетия, отличаясь от него лишь

интенсивностью: то, что впервые было выработано этим модерном в высших эзотерических формах, постмодерн осуществляет на широком фронте обыденной реальности. Это дает право назвать постмодерн экзотерической повседневной формой эзотерического в свое время модерна. И после-модерным его можно было бы назвать лишь в том смысле, что только после великих инноваций этого модерна и после преодоления болезненных возвратов к старому и всяческих сужений стало теперь возможным приступить к широкомасштабному развертыванию подобного плюралистического модерна⁶⁵.

Примечания

- 1 Pannwitz R. Die Krisis der europäischen Kultur. Werke. Bd.2, Nürnberg, 1917, S.64.
- 2 Об этом пишет Михаэль Кёлер: Köhler M. «Postmodernismus»: Ein begriffsgeschichtlicher Überblick. — In: «Amerikastudien», 12, 1977, Heft 1, S.8-18.
- 3 Oniz F. Antologia de la Poesia Española e Hispanoamericana. Madrid, 1934, XVIII.
- 4 Toynbee A. A Study of History. Abridgement of Volumes I-VI by D.C.Sommervell. Oxford, 1947, p.39.
- 5 Hoffmann G., Hornung A., Kunow R. «Modern», «Postmodern» und «Contemporary»: Zur Klassifizierung der amerikanischen Erzählliteratur des 20.Jahrhunderts. — In: «Der zeitgenössische amerikanische Roman: Zwischen Realismus und postmodernem Experiment». Hrsg. von G.Hoffmann, München, 1987.
- 6 Питер Ф.Дракер уже в 1957 г. сделал попытку обозначить «Вехи завтрашнего дня» (название его книги — «Landmarks of tomorrow»).
- 7 Howe I. «Mass Society and Postmodern Fiction». — In: «Partisan Review XXVI, 1959, p. 420-436; Levin H. What Was Modernism? — In: «Massachusetts Review I», p. 609-630.
- 8 Fiedler L. Cross the Border — Close the Gap. — In: «Playboy», Dez. 1969. S.151, 230, 252-254, 256-258. Немецкий перевод — in: März-Mammut. März-Texte. Hrsg. von J.Schröder. Herbstein. ²1984, S.673-697.
- 9 Ibid., S.673.
- 10 Ibid., S.689.
- 11 Ibid., S.689 f.
- 12 Ibid., S.691.
- 13 Ibid., S.694.
- 14 Ibid., S.691.
- 15 Ibid., S.696.
- 16 Так, например, бестселлер недалекого прошлого, роман Умберто Эко «Имя розы» (квалифицированный самим автором как постмодерное произведение) действительно являет собой образчик сочинения с двойным кодированием, что со времен Фидлера считается неременной принадлежностью литературного постмодернизма. Эко сочетает (как в тематике, так и в исполнении) интеллектуальность и развлекательность, средневековье и современность, мистический экстаз и криминалистический анализ. Он не только предоставляет знатоку роскошные наложения текстов, но не забывает и обывателя-профана, на долю которого остается еще достаточно «ящиков с двойным дном» и смысловой эквилибристики.
- 17 См.: Gehlen A. Über kulturelle Kristallisation. — In: idem. Studien zur Anthropologie und Soziologie. Neuwied-Berlin, 1963, S.311-328; а также: Ende der Geschichte? — In:

- idem. Einblicke, Frankfurt a.M., 1975, S.115-133. Эту перспективу Гелен прослеживает в отношении искусства в: *Zeit-Bilder. Zur Soziologie und Ästhetik der modernen Malerei*. Bonn, ²1965. — Смежные области этой теоремы (однако без учета отличия от постмодерна) обрисованы Норбертом Болцем: Bolz N. *Die Zeit des Weltspiels*. — In: «*Ästhetik und Kommunikation*. Heft 63: Kultur im Umschlag». 1986, S.113-120.
- 18 Hudnut J. *The post-modern house*. — In: *Architecture and the Spirit of Man*. Cambridge, 1949.
- 19 Pevsner N. *Architecture in Our Time. The Anti-Pioneers*. — In: «*The Listener*», 29.Dec.1966 and 5.Jan.1967.
- 20 Jencks Ch. *The Rise of Postmodern Architecture*. — In: «*Architecture — Inner Town Government*», Eindhoven, 1975; «*Architecture Association Quarterly*», № 4, 1975.
- 21 Jencks Ch. *The Language of Postmodern Architecture*. New York, 1977, ³1981. Русское издание: Дженкс Ч. *Язык архитектуры постмодернизма*. М., 1985, с.12.
- 22 Там же, с.10.
- 23 Это слова Торстена Родика: Rodieck Th. James Stirling — *Die Neue Staatsgalerie Struttgart*. Stuttgart, 1984, S.46.
- 24 Klotz H. *Moderne und Postmoderne. Architektur der Gegenwart 1960-1980*. Braunschweig-Wiesbaden, 1984, S.16.
- 25 Ibid., S.15.
- 26 Ibid., S.423.
- 27 Ibid., S.134 f.
- 28 Ibid., S.17.
- 29 См: Welsch W. *Postmoderne: Tradition und Innovation, modifizierter Begriff, philosophische Perspektiven*. — In: «*Jahrbuch für Architektur 1985/86*». Braunschweig-Wiesbaden, 1985, S.93-108.
- 30 См. интересную критику авангарда у Ханса Магнуса Энценсбергера: Enzensberger H.M. *Die Aporien der Avantgarde*. — In: idem. *Einzelheiten II. Poesie und Politik*. Frankfurt a.M., 1980, S.50-80.
- 31 Oliva A.B. *Im Labyrinth der Kunst*. Berlin, 1982, S.87.
- 32 Ibid., S.89.
- 33 Ibid., S.88, 90, 92.
- 34 См. обзорную работу: *The Postmodern Moment. A Handbook of Contemporary Innovation in the Arts*. Ed. by Stanley Trachtenberg. Westport-London, 1985.
- 35 Etzioni A. *The Active Society. A Theory of Societal and Political Processes*. New York, 1968; немецкое издание: *Die aktive Gesellschaft. Eine Theorie gesellschaftlicher und politischer Prozesse*. Opladen, 1975.
- 36 См.: Riesman D. *Leisure and Work in Post-Industrial Society*. — In: *Mass Leisure*. Ed. by Eric Larrabee and Rolf Meyerson. Glencoe, Ill., 1958, p.365-385; Touraine A. *La société post-industrielle*. Paris, 1969; немецкое издание: *Die postindustrielle Gesellschaft*. Frankfurt a.M., 1972; Bell D. *The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting*. New York, 1973; немецкое издание: *Die nachindustrielle Gesellschaft*. Frankfurt a.M. — New York, 1985.
- 37 См.: Bell D. *The Winding Passage. Essays and Sociological Journeys 1960-1980*. Cambridge, Mass., 1980, p.273; а также *Die nachindustrielle Gesellschaft*, особенно S.32, 36, 42 ff.
- 38 См.: Bell D. *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York, 1976.
- 39 См.: *Die nachindustrielle Gesellschaft*, S.366.
- 40 См.: *The Winding Passage*, p.329 f.
- 41 Ibid., p.243.
- 42 Ibid.

- 43 См.: Habermas J. Die Moderne — ein unvollendetes Projekt. — In: idem. Kleine Politische Schriften. I-IV. Frankfurt a.M., 1981, S.444-464; а также idem. Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bd. Frankfurt a.M., 1981.
- 44 См.: Die nachindustrielle Gesellschaft, S.54.
- 45 Die aktive Gesellschaft, S.7.
- 46 См.: Jencks Ch. Post-Modern und Spät-Modern. Einige grundlegende Definitionen. — In: «Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters». Hrsg. von Peter Koslowski, Robert Spaemann, Reinhard Löw. Weinheim, 1986, S.205-235, здесь S.229, 230.
- 47 Lyotard J.-F. La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir. Paris, 1979; немецкое издание: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. Bremen, 1982; исправленное издание: Graz-Wien, 1986. Речь идет о работе, написанной для университетского совета правительства Квебека. Лютар, надо сказать, всегда подчеркивал этот ее специфический характер. Однако поклонники Лютара, переводчики и критики, не обращая на это внимания, превратили его книгу в своего рода Священное Писание, где каждое случайное замечание воспринималось как закон на века, где каждое слово должно было переводиться на другие языки с исключительным тщанием, где критика неудачных пассажей была недопустима и пресекалась в зародыше. Цитаты здесь приводятся по частично исправленному немецкому изданию 1986 г. с указанием страниц по французскому и немецкому изданиям.
- 48 Das postmoderne Wissen, S.7/14.
- 49 Ibid., S.68/121 f.
- 50 См.: Welsch W. Postmoderne und Postmetaphysik. Eine Konfrontation von Lyotard und Heidegger. — In: «Philosophisches Jahrbuch», 92/1 (1985), S.116-122.
- 51 Das postmoderne Wissen, S.97/172 f.
- 52 Ibid., S.99/176 f. или S.106/190.
- 53 Ibid., S.107 f./192 f.
- 54 Lyotard J.-F. Le Différend. Paris, 1983, Sp.11; немецкое издание: Der Widerstreit. München, 1987, S.12.
- 55 См. обложку французского оригинала, а также Lyotard J.-F. u.a. Immaterialität und Postmoderne. Berlin, 1985, S.19 f.
- 56 Das postmoderne Wissen, S.106/190.
- 57 Подробно я высказываю свое отношение к концепции Лютара в: Heterogenität, Widerstreit und Vernunft. Zu Jean-Francois Lyotards philosophischer Konzeption von Postmoderne. — In: Philosophische Rundschau. 34.Jg., Heft 3, 1987, S.161-186.
- 58 Общий обзор философских позиций в постмодерне дается мной в: Vielheit ohne Einheit? Zum gegenwärtigen Spektrum der philosophischen Diskussion um die «Postmoderne». Französische, italienische, amerikanische, deutsche Aspekte. — In: «Philosophisches Jahrbuch», 94/1 (1987), S.111-141.
- 59 См.: Jencks Ch. Die Sprache der postmodernen Architektur. Stuttgart, ²1980, S.146, а также: Post-Modern und Spät-Modern, S.235.
- 60 Vattimo G. La fine della modernità. Milano, 1985.
- 61 Die Sprache der postmodernen Architektur, S.7 f.
- 62 Lyotard J.-F. Le Postmoderne expliqué aux enfants. Paris, 1986. Текст на обложке.
- 63 Wellmer A. Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno. Frankfurt a.M., 1985, S.127.
- 64 Klotz H. Moderne und Postmoderne, S.14.
- 65 Намеченные здесь перспективы подробно изложены в моей книге: Welsch W. Unsere postmoderne Moderne. Weinheim, 1987.

Перевод А.Б.Григорьева

Пояснение переводчика

В русской языковой стихии давно появилось слово «постмодернизм». Оно уже попало в словарь «Современная западная философия» (М., 1991). Этот термин украшает и серьезные книги, статьи, интервью по вопросам культуры, философии и искусства, им шеголяют и в рассуждениях на политические темы (так, в № 35 «Литературной газеты» за 1991 г. читаем, что Горбачев — «гений политического постмодернизма»). Беда не в том, что не всегда ясно, какой смысл авторы вкладывают в понятие «постмодерн», ведь ситуация «постмодерна» не наша, она характерна для постиндустриальных обществ; кроме того, и на «родине» постмодерна, на Западе нет единого мнения о точном значении термина, дискуссия продолжается. Беда в том, что в одной словесной упаковке пытаются «переместить» через языковую границу целых два термина из немецкого (да и не только немецкого) языкового обихода: Postmoderne и Postmodernismus. Первый, как правило, означает некую эпоху, второй, опять же как правило, относится к тенденциям, к течениям в культуре и искусстве. (Честно говоря, такое четкое разграничение обоих понятий соблюдается в немецкой литературе не всегда.)

Есть и еще одно обстоятельство, которое нужно отметить. Постмодерн ведь не висит в воздухе, уже приставка «post» указывает на какую-то связь с «Moderne». И действительно, пара Postmoderne-Postmodernismus (с их лексическими дериватами) соответствует паре Moderne-Modernismus (также со всем семейством производных), да и вся дискуссия о постмодерне протекает в прямом или косвенном сопоставлении его с модерном.

В публикуемом выше переводе статьи В. Вельша читатель столкнется с непривычными для него вариантами переводов указанных слов. Нарекания, видимо, может вызвать перевод слова «Moderne» как «модерн», поскольку в русской традиции это слово ассоциируется с русской разновидностью общеевропейского стилевого направления в искусстве и архитектуре на стыке XIX и XX веков, получившего название «Art Nouveau» во Франции, «Jugendstil» в Германии, «Sezession» в Австрии и т.п. Не очень благозвучными могут показаться и производные типа «модерный» (для отличия от «модернистский»), «постмодерный», «модерность» — «постмодерность». Кстати, «модерн», «модерность» и «модерный» встречаются в переводе Е. Драновой доклада Х. Кюнга «Религия на переломе эпох. Тринадцать тезисов» («Иностранная литература», 1990, № 11, с. 224). Извинением могут послужить, пожалуй, благие намерения переводчика — стремление не смешивать в русском тексте то, что различается на языке оригинала.

Таким образом, мы имеем следующие ряды терминов: Moderne (модерн, Новое время, современность) — modern (модерный, относящийся к модерну, а также современный) — Modernität (модерность как свойство, принадлежность к модерну) — Modernismus (модернизм как течение, тенденция, умонастроение) — modernistisch (модернистский, относящийся к модернизму), Postmoderne (постмодерн; кстати, этот вариант указан в словаре «Современная западная философия», с. 237) — postmodern (постмодерный), Postmodernität (постмодерность) — Postmodernismus (постмодернизм) — postmodernistisch (постмодернистский).

М.А.Розов

Прошлое как ценность

*Прошлое — это колодец глубины
несказанной. Не вернее ли будет
назвать его просто бездонным?*
Т.Манн

Человек — существо целенаправленное, и взор его обращен в основном вперед, в будущее, хотя все, что он имеет, сосредоточено в прошлом. Он точно путник, который редко оглядывается на пройденный путь и любит только то, что вновь открывается взору, даже если это мираж. А миражей было немало, и каждый раз человечество дорого платило за свои иллюзии, но были среди них и такие, что собрали жертвенную жатву больше, чем все боги мира вместе взятые. В жертву приносились и живые люди, и могилы отцов, и настоящее и прошлое, но мираж оставался миражом, и становилось ясно, что цель не оправдывает средств и что мы подрубили сук, на котором сидим. А может ли вообще цель оправдывать средства? И не следует ли почаще оглядываться назад? Едва ли нужно доказывать, что эти вопросы сейчас актуальны как никогда на нашем горьком пути. Мы постараемся показать, что они вполне допускают рациональную разработку. Начнем с цели и средств.

Соотношение цели и средств как аксиологическая проблема

Рациональное оправдание нашей жизни требует ответа на вопрос, для чего в конечном итоге мы живем, т.е. требует разработки системы упорядоченных ценностей, лежащих в основе целеполагания. При этом в идеале необходимо указать некоторое конечное и абсолютное Благо, ради которого мы осуществляем всю нашу деятельность и которому так или иначе готовы подчинить все свои отдельные акции. Это, разумеется, некоторый рациональный идеал, некоторая достаточно очевидная абсолютизация рациональности нашего поведения, и тем не менее такая модель вполне заслуживает анализа.

Итак, нас интересует некоторое конечное Благо, способное оправдать все наши действия, не нуждаясь при этом в каком-либо собственном оправдании. Уже Аристотель отмечал, что не все цели мы выбираем ради иной цели, ибо так мы уйдем в бесконечность, делая тем самым наше стремление бессмысленным и тщетным.

Иными словами, должна быть некая цель, «желанная сама по себе», что и есть «наивысшее благо»¹.

К сожалению, уже простое наблюдение или тривиальный аксиологический эксперимент показывают, что человек может назвать и называет много якобы конечных благ, уже не требующих своего дальнейшего оправдания. Он при этом чаще всего почти не задумывается о том, как их упорядочить. Спросите у своего знакомого, зачем он что-либо делает, и упорно после каждого его ответа повторяйте свой вопрос, пока он не откажется от дальнейших объяснений, полагая их бессмысленными. Этот момент может наступить довольно скоро. Вот несколько таких разговоров, реально имевших место. «1. Зачем вы едете в санаторий? — Поправить здоровье. — А зачем вам здоровье? — Ну, это глупый вопрос!.. 2. Зачем вы поступили в Университет? — Как зачем? Получить образование. — А зачем образование? — Ну, лучше же быть образованным, чем необразованным. 3. Зачем вы этим занимаетесь? Вы же не любите эту работу? — Жить-то на что-то надо. — А зачем жить? — Понимаю! Но вы-то живете!» Вывод очевиден: и здоровье, и образование, и жизнь выступают в этих разговорах как конечные точки обоснования поведения, т.е. как нечто такое, что следует считать благом как таковым.

Эксперимент, однако, можно продолжить, ставя такие, к примеру, вопросы: «А согласны ли вы пожертвовать здоровьем ради образования? А допустимо ли совершить бесчестный поступок ради сохранения собственной жизни?» Очевидно, что вопросы такого рода постоянно возникают, а в наше время приобретают даже особую злободневность и значимость. Можно ли проводить научные эксперименты на людях, т.е. можно ли рисковать жизнью человека ради стремления к истине? А оправдывает ли такое стремление жестокость по отношению к животным? Нет смысла приумножать примеры, но нельзя не вспомнить знаменитый вопрос Ивана Карамазова: а можно ли пожертвовать жизнью одного ребенка ради счастья всего человечества?

Важно подчеркнуть следующее: 1. Все приведенные вопросы — это вопросы о соотношении цели и средств. 2. Постановка этих вопросов неминуемо приводит к задаче упорядочивания ценностных установок. Иными словами, проблема соотношения цели и средств практически совпадает в значительной своей части с проблемой систематизации ценностей. В конечном итоге, все упирается в знаменитый тезис, согласно которому цель оправдывает средства. Можно ли признать этот тезис? С точки зрения технологической, несомненно, да, ибо в технологии средства полностью оправдываются их эффек-

1 Аристотель. Соч. в 4-х томах. М., 1983, т. 4, с. 54-55.

тивностью, т.е. успехом в достижении цели. Однако распространение такого критерия на сферу ценностных ориентаций означало бы полное отрицание нравственности: допустимо все, что эффективно.

Естественно напрашивается мысль, что в аксиологии мы прежде всего должны упорядочить сами цели, ибо не все из них допустимы, а среди допустимых не все равноправны. Грабитель, изувечивший человека, — это очевидный преступник, но никто не назовет так хирурга, даже если он фактически сделал почти то же самое, но ради спасения вашей жизни. Иными словами, далеко не все цели оправдывают средства, но есть и такие, применительно к которым этот тезис может показаться вполне приемлемым. Автор известного в свое время курса этики Фр.Паульсен формулирует эту мысль следующим образом: «Оправдывает средства не любая дозволенная, но лишь одна определенная *цель*, из которой исходит всякая оценка: а именно, высшее благо, *благополучие или совершенная форма жизни человечества*»². В рамках этой цели, с точки зрения автора, обсуждаемый тезис «не только стоит вне сомнения, но и необходим»³.

Нам, однако, такой ход мысли представляется крайне сомнительным и даже опасным. Опыт двадцатого столетия убедительно показал, что нет таких преступлений, которые нельзя было бы оправдать ссылками на достижение общечеловеческого благоденствия. Но дело не только в эмпирической панораме нашей истории, хотя она и сама по себе достаточно красноречива. Сам факт косвенного этического оправдания поступка ссылкой на будущее означает, что в настоящем этот поступок этически не оправдан. Но не получается ли тогда так, что, стремясь к высшему благу в будущем, мы неминуемо вязнем в безнравственности уже на первых шагах пути?

Как же быть? Можно предположить, что на средства наложены какие-то ограничения, но это неминуемо ведет к противоречию. Допустим, к примеру, что все наши устремления направлены на достижение результата P_1 , который и выступает как абсолютное благо. Стремясь избежать хаоса вседозволенности, мы постулируем, что на пути к достижению P_1 нельзя жертвовать P_2 . Это, однако, противоречит нашему исходному предположению, ибо означает, что абсолютным благом и конечной целью всех устремлений является не P_1 , а как раз P_2 . Можно теперь начать наши рассуждения с самого начала, накладывая ограничения P_3 на средства, ведущие к P_2 , но мы снова придем к противоречию. Это и понятно, ибо само понятие абсолютного блага противоречит возможности каких-либо ограничений.

2 Паульсен Фр. Основы этики. М., 1906, вып. 2, с. 234.

3 Там же.

Итак, с одной стороны, никакое абсолютное благо в будущем не оправдывает вседозволенности в настоящий момент, с другой — всякие ограничения этой вседозволенности с позиций каких-либо иных ценностных установок противоречат абсолютности конечной цели.

Напрашивается следующий выход из положения: некоторое абсолютное благо P_1 , к достижению которого мы стремимся, само накладывает ограничения на используемые средства. Двигаясь к P_1 , мы не должны им жертвовать, мы должны сохранять его на каждом шагу. Но не означает ли это, что P_1 уже достигнуто? Действительно, мы уже не можем теперь представить дело так, что P_1 расположено где-то в самом конце траектории нашего движения. Скорее, речь идет о том, что мы постоянно находимся в некоторой области P_1 и должны следить за тем, чтобы не выйти за границы этой области. Но тогда и представление о траектории движения к P_1 теряет смысл.

Тезис, способный избавить нас от затруднений, звучит парадоксально, но вполне допускает конкретные интерпретации: абсолютное благо всегда непосредственно достижимо, и только то, что удовлетворяет этому условию, может быть абсолютным благом. Иными словами, подлинные цели не требуют пути, не требуют траектории, а следовательно, и использования каких-либо средств. Они требуют только того, чтобы мы оставались в некоторой области и не нарушали ее границы. Это не определение, но это одно из необходимых условий. Допустим, вы хотите быть честным человеком. Требуется ли это от вас пути к достижению цели? Нет, ибо, если вы действительно хотите быть честным, вам ничто не мешает быть им с той же минуты. То же относится и к достижению других нравственных ценностей: доброты, порядочности, гуманизма...

Мы получаем, таким образом, два типа ценностных ориентаций. Одни цели непосредственно достижимы, другие требуют определенной деятельности для своей реализации. Истина, например, не может принадлежать, с этой точки зрения, к абсолютным ценностям, но зато мы можем говорить о деятельности ученого, стремящегося к достижению истины. А можно ли говорить о деятельности, направленной на то, чтобы быть честным или быть добрым? Вероятно, нет, если речь не идет о воспитании других людей. Жизнь человека — это тоже не абсолютная ценность, ибо мы можем говорить о деятельности врача, пытающегося спасти эту жизнь. А там, где есть деятельность, там возникает и вопрос о допустимости тех или иных средств со всеми уже рассмотренными последствиями.

Как же быть в этих условиях? Объявить абсолютными нравственные ценности и считать, что цель человека — нравственное совершенствование? Но как тогда оправдать богатейший мир человеческой деятельности, которому, с этой точки зрения, отводится только роль объекта нравственных оценок? Да, задача в том, чтобы

удержать все множество траекторий деятельности в рамках некоторого нравственного «пространства», но что именно мы удерживаем, абсолютно безразлично, ибо не имеет отношения к достижению цели. Мы не должны приносить зла людям, а что мы при этом делаем — занимаемся бизнесом или наукой, не имеет значения. А может быть, и не стоит этим заниматься? Или следует поставить почти безнадежную задачу вывести из принципов нравственности необходимость науки, искусства, производства?..

Итак, мы пока не выбрались из затруднений. Поставив проблему соотношения цели и средств, мы пришли к представлению о непосредственно достижимых целях, для которых этой проблемы просто не существует. Но тут же оказалось, что с точки зрения ценностных установок такого рода мы не способны оправдать весь мир человеческой деятельности. С одной стороны, нас интересует глобальное аксиологическое обоснование человеческого бытия, т.е. абсолютные и непосредственно достижимые ценности, с другой — именно деятельность, которая в силу своей целенаправленности как раз и породила задачу такого обоснования, оказалась неожиданно за его пределами.

Есть, впрочем, еще одна трудность, которая не позволяет принять такие ценности, как честность, за абсолют. Да, конечно, честность непосредственно достижима, и тем не менее установка на честность порождает коллизии, очень похожие на проблему соотношения цели и средств. Можно ли, например, сообщить больному правду о его болезни, если это способно ухудшить его состояние? Речь идет здесь не о средствах, а о возможных последствиях достижения цели, но все трудности полностью аналогичны. Аналогичен, правда, и путь преодоления этих трудностей. Последствия некоторого результата P_1 , принятого за абсолютное благо, не могут контролироваться с точки зрения каких-либо иных ценностных установок, кроме самого P_1 . Но это означает, что P_1 не только непосредственно достижимо, но и не имеет никаких последствий, кроме воспроизведения самого P_1 . Иначе говоря, мы должны усилить наше требование к абсолютным ценностным установкам: они не могут быть не только концом пути, но и его началом, они непосредственно достижимы, но никуда не ведут.

Попробуем теперь предложить конкретную интерпретацию, которая, с одной стороны, удовлетворяет указанным требованиям, а с другой — способна аксиологически оправдать многообразие человеческой деятельности.

«Социальный генофонд» как ценность

Человек живет в мире социальных образцов, задающих основные траектории его поведения. Наиболее очевидный и в то же время красноречивый факт — это наша речевая деятельность, навыки ко-

торой передаются от поколения к поколению не через посредство грамматики и словарей, а на уровне демонстрации непосредственных образцов речевого поведения. Это значит, что каждый речевой акт независимо от воли говорящего выполняет по крайней мере две функции: функцию коммуникации и функцию образца, обеспечивающего воспроизведение аналогичных актов.

Но речевая деятельность ничем в этом плане не отличается от любой другой. Все, что делает человек, любой акт его поведения, если он находится в поле зрения окружающих, влияет или способен влиять на них двояким образом: во-первых, своими конечными результатами в виде каких-то изменений среды, а во-вторых — в целом как опыт, как образец для воспроизведения. Это в равной степени относится и к производству, и к науке, и к сфере повседневной жизни, и к политике, и к искусству. Последовательное воспроизведение образцов образует социальную эстафету, которая наподобие волны несет социальную информацию от человека к человеку, от поколения к поколению.

Сказанное можно обобщить в виде следующей простой модели. Посадим в круг n человек и предложим им играть в следующую довольно примитивную игру: каждый повторяет своему соседу справа то, что он услышал от соседа слева. После этого сообщим любому из игроков последовательность из $n/2$ пятизначных чисел с тем, чтобы он каждое услышанное число тут же повторял своему соседу справа. Результат следующий: организованная нами система помнит и воспроизводит $n/2$ чисел, которые, особенно если n достаточно велико, не помнит ни один игрок в отдельности.

А теперь попробуем усложнить модель. Очевидно, что передавать можно не только числа, но и тексты сказок или былин, и гимнастические упражнения, и производственные операции... Но почему бы не заменить отдельных участников группами людей, скажем, перетягивающих канат или играющих в мяч?.. В этом случае наша система будет транслировать уже правила коллективной игры, которые нигде не зафиксированы вербально. Но ведь и языковые «игры» передаются от поколения к поколению подобным же образом. Наконец, почему бы нам не размокнуть круг и не подсаживать справа все новых и новых участников?

Предложенная модель — это сильное упрощение, и тем не менее она схватывает некоторые существенные черты в функционировании Культуры. Факты свидетельствуют, что воспроизведение социальных образцов никак нельзя рассматривать как простое повторение услышанного или увиденного, что это достаточно сложный и даже творческий процесс, но не вызывает сомнения то, что эти образцы все же воспроизводятся, хотя сплошь и рядом в видоизмененной форме. Исследования психолингвистов показывают, что ребенок

в процессе овладения речью вовсе не копирует слепо речевые акции взрослых людей, однако очевидно, что он в конечном итоге овладевает именно тем языком, который звучал вокруг него, начиная с колыбели. Иными словами, наша модель, сильно упрощая механизмы функционирования социальных эстафет, все же правильно фиксирует сам факт их наличия и их несомненную глобальную значимость.

Социальные образцы, т. е. вся прошлая деятельность человечества, взятая в функции опыта, — это «генофонд» социума, это наши социальные «гены», в которых зафиксированы как успехи, так и трагедии, как ошибки, так и прозрения за тысячи лет нашей истории. Частично этот опыт дошел до нас из прошлых эпох по волне эстафет, частично — благодаря языку и письменности, но и язык, и письменность имеют ту же природу, ибо эстафеты — это способ их бытия. Мы с первых шагов нашего социального существования начинаем впитывать этот многовековой опыт и только благодаря ему становимся людьми. А став ими, мы вновь транслируем этот опыт в видоизмененной и преобразованной форме для будущих поколений.

Но вернемся к нашей основной теме. Естественно напрашивается мысль, что наш социальный «генофонд» — это и есть та несомненная и абсолютная ценность, к сохранению и воспроизведению которой мы должны постоянно стремиться. Альберт Швейцер построил свою этику на принципе благоговения перед жизнью⁴, мы предлагаем принцип благоговения перед Культурой, понимая под последней Прошлое в функции образца, т.е. социальный «генофонд» человечества. Тем самым мы предлагаем рассматривать Прошлое как абсолютную ценность и как основную категорию этики.

Могут сказать, что это Прошлое крайне неоднородно, что там были ошибки и преступления, уничтожение миллионов людей и разрушение памятников культуры. Да, разумеется, но наш опыт — это не только опыт позитивный, но и негативный, это образцы не только успешной деятельности, но и образцы-запреты. Ценность представляют и те, и другие. Иными словами, все, становясь Прошлым, приобретает ценность в той или иной форме. Именно поэтому мы не забываем про Герострата и не должны забывать ни фашизма, ни сталинизма. Парадоксально, но все то, с чем мы боролись в настоящем, что хотели уничтожить и убрать из нашей жизни, — все это, погружаясь в Прошлое, приобретает аксиологическую значимость и должно быть сохранено как опыт.

Анатоль Франс писал: «Я охотно удержал бы некоторых друзей от писания драм или эпосов, но никогда не стал бы удерживать того, кто задумал бы диктовать свои воспоминания, даже если бы то была моя кухарка бретонка, которая умеет читать только свой мо-

4 Швейцер А. Культура и этика. М., 1973.

литвенник и твердо верит, что мой дом по ночам посещает душа башмачника...» Обратите внимание: не драмы, не эпопеи, а именно воспоминания, ибо они фиксируют прошлое, из которого мы все выросли и продолжаем расти. «Такая книга растрогала бы нас, — продолжает А. Франс. — Вопреки гордыне нашего разума мы вынуждены были бы признать, что он связан с убогим этим мышлением узами родства, и почтительно поклониться нашему предку. Ибо у каждого из нас была бабушка, верившая в душу башмачника. Наша наука, наша философия выросла из таких бабушкиных сказок»⁵.

В приведенных рассуждениях есть одна деталь, которую очень важно подчеркнуть: А. Франс призывает «почтительно поклониться нашему предку». Говоря, что Прошлое — это опыт, мы вовсе не предлагаем относиться к нему утилитарно и рассматривать просто как средство в достижении сегодняшних целей. Это противоречило бы его пониманию как абсолютной ценности. Прошлое выступает как образец для воспроизведения, как объект для описания, но цель наша при этом должна состоять именно в воспроизведении и сохранении, а не в чем-либо другом. Конечно, нельзя воспроизводить прошлую деятельность, не решая и соответствующих ей задач, но главная цель — воспроизведение всей целостности культуры в новых условиях. Если хотите, речь идет о «воскрешении» отцов наших, на чем так настаивал Н.Ф. Федоров, но цель эту следует здесь понимать в чисто социальном и очищенном от натурализма плане.

Задача воспроизведения прошлого — это вовсе не задача его реанимации и не задача создания музейных копий. Люди прошлого решали свои насущные задачи, и мы должны решать свои; они творили новое, и мы должны стараться воспроизводить образцы творчества в его наилучших вариантах. При этом надо иметь в виду, что, слепо подражая великому писателю или ученому, мы вовсе не воспроизводим те образцы, которые он нам демонстрирует, ибо он, как правило, никому слепо не подражал. В такой же степени мы ничему не научимся у великого шахматиста, если будем просто повторять его дебютные варианты. Это может каждый, у кого хорошая память. Иными словами, речь идет не о мумификации прошлого, а о воспроизведении живой, развивающейся культуры.

И еще одно дополнение. Если в прошлом есть как позитивные образцы, так и образцы-запреты, то каков критерий их различения? Не означает ли это, что мы должны ввести еще какие-то ценности для оценки самого Прошлого? Думаю, что нет, ибо негативное и позитивное в Культуре проявляет себя в своем отношении к этой же Культуре. Позитивно то, что способствует ее сохранению, воспроизведению и развитию, негативно то, что всему этому препятствует. В

5 Франс А. Собр. соч. в 8 томах. М., 1960, т. 8, с. 26.

этом плане швейцеровский принцип благоговения перед жизнью вытекает из отношения к Культуре как ценности. Во-первых, воспроизведение образцов жестокости всегда противоречило магистральной линии развития культуры; во-вторых, разрушение экологической среды — это уничтожение и человека как носителя Культуры.

Перейдем теперь к главному пункту обсуждаемой проблемы: а удовлетворяет ли наше абсолютное Благо требованию непосредственной достижимости? Несомненно, удовлетворяет, ибо что бы мы ни делали, к решению каких задач ни стремились, мы на каждом шагу, подчеркиваю, на каждом шагу воспроизводим те или иные социальные образцы. Задача состоит только в том, чтобы не разрушать культуру, не воспроизводя тем самым и образцов ее разрушения. Речь, следовательно, идет не о достижении каких-то опосредованных целей, а о том, чтобы удерживать все траектории поведения в некоторой области, в области реализации позитивных образцов.

Может показаться, что нечто подобное мы уже имели, когда говорили о роли нравственных принципов. Но ситуация в действительности существенно изменилась. Нравственные принципы, как уже отмечалось, не оправдывают само существование всего многообразия деятельности, не требуют, к примеру, развития науки или техники. Теперь же перед нами стоит задача воспроизведения Культуры во всей ее целостности, исключая только то, что противоречит этому воспроизведению. Мы воспроизводим позитивные образцы человеческой деятельности, а тем самым развиваем науку и технику, искусство и философию. Важно подчеркнуть, что в рамках предложенной концепции мы вовсе не стремимся к достижению истины, но воспроизводим стремление к ней, ибо такое стремление соответствует лучшим традициям науки. И это относится ко всем другим ценностным ориентациям, которые, не являясь абсолютными, воспроизводятся и живут в силу воспроизведения Культуры как целого.

И наконец, достижение нашей цели — а она достигается на каждом шагу — не имеет и не может иметь никаких последствий, кроме самой этой цели, ибо воспроизведение Культуры есть воспроизведение Культуры, сама ее жизнь и ничего больше. А все то, что находится за пределами этой Культуры, для нас просто не существует.

Ценности Прошлого и явление рефлексивной симметрии

Для ясности все сказанное можно переизложить на другом языке с использованием более общих представлений. Введем с этой целью понятие рефлексивной симметрии.

Любой акт деятельности является полифункциональным и может быть осознан нами различным образом. Представьте себе этно-

графа, который, наблюдая за действиями аборигена в каком-нибудь еще не затронутом цивилизацией уголке Земли, пытается понять, что именно тот делает. Непосредственно можно зафиксировать, что абориген бьет камень о камень. Может быть, он хочет получить острый осколок камня; может — искру для разжигания костра; не исключено, что он подает звуковой сигнал. Будем предполагать, что все указанные результаты действительно налицо: есть осколки, есть искры, кто-то слышит удары. Что же делает абориген? Можно попытаться проследить его дальнейшие действия и, если, к примеру, он стал раздувать затлевшийся мох, сделать вывод, что цель — разжигание костра. Но так ли это? Не исключено ведь, что он не разжигал костер, а только демонстрировал другим, как это следует делать. Осознавая действия аборигена различным образом, мы получаем попарно симметричные варианты.

Симметричными мы будем называть такие два акта деятельности, которые отличаются друг от друга только осознанием результата и взаимно друг в друга преобразуются путем изменения нашей рефлексивной позиции. Допустим, осуществляя некоторые действия, мы рассматриваем результат «А» как основной, а результат «В» как побочный. Смена рефлексивной позиции будет заключаться в том, что «А» и «В» меняются местами, т.е. «В» становится продуктом, ради которого осуществляются действия, а «А» переходит в разряд побочных результатов. Очевидно, что сами действия при этом не претерпевают никаких изменений, т.е. остаются инвариантными.

Рассматривая какой-либо акт в составе социальной эстафеты, можно выделить различные его функции, а в соответствии с этим и различные варианты рефлексивной симметрии. Во-первых, каждый акт обслуживает саму эстафету, выступая, с одной стороны, как воспроизведение некоторого образца, а с другой — как образец для последующих актов. Во-вторых, каждый акт имеет внешние по отношению к эстафете производственные функции, такие, например, как разжигание костра или изготовление орудий. В соответствии с этим у нас имеются следующие возможности рефлексивно-симметричных противопоставлений. 1. Мы можем сосредоточить внимание только на внешних функциях, считая одни из них основными, а другие — побочными. Так, например, обнаружение действия рентгеновских лучей явилось первоначально побочным продуктом эксперимента, но затем произошла рефлексивная переориентация и побочный продукт был осознан как основной. 2. Мы можем противопоставлять внешние функции внутренним. Альберт Швейцер, например, отправился в Габон в качестве врача с очевидными намерениями лечить больных, но прославился он прежде всего не как врач, а как гуманист, продемонстрировавший всей своей жизнью образец служения людям. 3. Мы можем, наконец, сосредото-

читься на внутренних функциях, выдвигая на первый план либо одну, либо другую из них.

В свете сказанного, восприятие культуры в качестве ценности означает рефлексивную переориентацию второго типа, т.е. переориентацию с внешних функций нашей деятельности на внутренние. Все то, что мы делаем, мы начинаем рассматривать теперь в первую очередь не с точки зрения решения внешних задач, а как воспроизведение образцов, как оживление Прошлого. Это не означает, разумеется, что внешние задачи вообще не решаются. Сохранение симметрии предполагает, что различия не затрагивают фактических результатов, а связаны только с характером их осознания. Воспроизводить образцы целенаправленной деятельности — значит действовать целенаправленно; воспроизводить образцы решения внешних задач — значит решать эти задачи. И тем не менее мы должны как бы подняться над всем этим в своей рефлексии и осознать свою деятельность в ее внутренней функции, в функции воспроизведения и сохранения Культуры, воспроизведения и сохранения Прошлого.

Такая рефлексивная переориентация не требует от нас никаких дополнительных действий, ибо все действия остаются при этом инвариантными. Они, однако, теряют теперь значение пути к цели, ибо цель эта просто не отчуждаема от них самих: сами действия в их движении к решению тех или иных внешних задач — это и есть воспроизведение Прошлого, его оживление в настоящем. Именно поэтому наша главная цель и оказывается непосредственно достижимой: она достигается сразу, как только мы начали действовать, ибо иначе как по образцам мы действовать просто не можем. У нас появляются, однако, новые критерии выбора образцов, ибо мы призваны теперь сохранять Прошлое, но не разрушать его. В рамках новой рефлексивной позиции невозможно поэтому сжигание книг или архивов, фальсификация истории и уничтожение памятников, надругательство над традициями или насильственное их разрушение...

Итак, перед нами две возможные картины. Первая: миллионы и миллионы людей, действуя в рамках множества социальных эстафет и воспроизводя тем самым «генофонд» социума, двигаются по своим бесчисленным траекториям наподобие молекул газа и преследуют столь же бесчисленное множество целей, которые почти невозможно упорядочить и согласовать. Вторая: те же миллионы людей, продолжая двигаться фактически по тем же траекториям и решать те же задачи, преследуют при этом общую цель сохранения Культуры, т.е. воспроизведения и трансляции «генофонда» социума. Путем рефлексивно-симметричного переключения мы достигли по крайней мере единства цели, не прибегая при этом к военным построениям и не одевая всех в униформу.

Проблема творчества

Но не превращаем ли мы тем самым человека с его творческими потенциями и стремлением к новому в своеобразную копировальную машину, воспроизводящую без конца в рамках социальных эстафет одни и те же приевшиеся формулы? Уже приведенная выше игровая модель Культуры сразу же наталкивает на эту мысль и может отвратить нетерпеливого читателя от приятия всех дальнейших рассуждений. Короче, не приводит ли излагаемая концепция к неизбежному отрицанию творчества, новаций, развития? Вопрос вполне правомерный. И не только потому, что на протяжении предшествующих страниц мы ратовали за сохранение и воспроизведение, но и в более широком плане, ибо существует уже многовековая традиция связывать творчество с преступлением и продажей души дьяволу.

Но так ли это? Действительно ли творчество и воспроизведение, новации и сохранение так уж противоречат друг другу? Нетрудно найти и прямо противоположные точки зрения. Борис Пастернак, например, писал: «Новое возникает не в отмену старому, как обычно принято думать, но совершенно напротив, в восхищенном воспроизведении образца»⁶. Это мнение поэта, а вот аналогичное мнение физика В.Гейзенберга, которого, как и Б. Пастернака, едва ли можно упрекнуть в отсутствии творческих устремлений: «В науке хорошую и плодотворную революцию можно совершить только тогда, когда мы пытаемся внести как можно меньше изменений...»⁷

Под эти прозрения великих деятелей культуры не так уж трудно подвести теоретическую базу. Да, мы призываем к сохранению и воспроизведению образцов, но в какой степени это осуществимо и осуществимо ли вообще? Можно показать, что человека в принципе нельзя превратить в копировальную машину. И не потому, что он этому сопротивляется или чего-то не умеет, а в силу не зависящих от человека обстоятельств. Дело в том, что образец сам по себе не задает никакого «алгоритма» его воспроизведения, никакого множества возможных реализаций. Наличие образца означает, что мы должны сделать нечто похожее, но ведь в мире все похоже на все.

Возьмем в качестве иллюстрации остенсивные определения. Вам указывают на предмет и говорят: «Это книга». Но предмет, на который указали, имеет бесчисленное множество признаков и сторон. Как определить, что именно было обозначено словом «книга»? Цвет, форма, материал, положение на столе, хорошее или плохое качество печати, особенности строения..? Сам образец как таковой

6 Пастернак Б.Л. Охранная грамота. — В кн.: Пастернак Б. Воздушные пути. М., 1982, с. 256-257.

7 Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. М., 1989, с. 267.

не мешает нам принять любую из этих возможностей и называть в дальнейшем словом «книга» либо все предметы определенной формы, либо все предметы, лежащие на столе... А как, кстати, определить, указали вам на книгу или на стол?

В реальной жизни мы не сталкиваемся с такими затруднениями, но исключительно за счет того, что остенсивные определения воспринимаются нами всегда в контексте конкретной ситуации и в контексте языка. Контекст в данном случае резко сокращает количество различных интерпретаций в силу того, что большинство возможностей уже реализованы: стол, цвет книги, ее положение или материал... уже имеют названия. Иными словами, остенсивные определения оказываются эффективными тогда, когда в силу сложившейся ситуации осталась одна-единственная «ниша», которую надо заполнить.

Мы подходим к очень важному и принципиальному тезису о великой и созидательной роли контекста. Только в конкретном контексте образец приобретает определенное содержание и становится образцом, только в контексте множества эстафет существует и каждая отдельно взятая эстафета, только в контексте приобретает смысл любое высказанное нами утверждение. Это значит, что мы должны мыслить некоторыми целостными образованиями, уже не разложимыми на элементы, ибо попытка разложения приводит к неопределенностям. Ситуация напоминает квантовую механику и сформулированный там принцип несепарабельности. «Квантовая механика в принципе отрицает возможность описания мира путем деления его на части с полным описанием каждой отдельной части»⁸.

Приведем еще один заведомо тривиальный пример всеислия контекста. Возьмем фразу: «Сейчас восемь часов утра». Очевидно, что в одной ситуации эта фраза может означать: «Пора вставать, ты опаздываешь!». В другой: «Еще рано, можешь поспать». Нетрудно придумать множество ситуаций, придающих этой фразе тот или иной оттенок смысла. Может показаться, однако, что во всем этом сохраняется некоторый инвариант, что фраза имеет смысл и сама по себе: стрелки часов заняли определенное положение. Но, во-первых, в разных контекстах, в которых может быть произнесена эта фраза, положение стрелок будет мыслиться с очень разной степенью точности, от долей секунды до получаса. А во-вторых, представьте себе эту фразу в учебнике грамматики или на уроке русского языка, где она просто выступает как образец. Она и здесь несет информацию, но совсем другого типа. Напрашивается вывод, что вне контекста данная фраза просто не имеет смысла. Но все это относится и к образцам, которые воспроизводятся в рамках социальных эстафет.

8 Садбери А. Квантовая механика и физика элементарных частиц. М., 1989, с. 291.

Вернемся теперь к проблеме творчества. Воспроизведение образцов — это вовсе не слепое копирование, вовсе не буквальное повторение того, что делалось раньше. Такое повторение просто невозможно в силу постоянного изменения ситуации, в силу изменения контекста. Даже тривиальный и, казалось, бы, очень стандартный производственный акт не может быть воспроизведен без учета этого обстоятельства, ибо он с необходимостью предполагает хотя бы смену материала и орудий труда. В такой же степени изучение языка — это не заучивание готовых фраз, а приобретение способности понимать и строить новые фразы по имеющимся образцам, но в трудно предсказуемом многообразии ситуаций и контекстов.

Поэтому сохранение и воспроизведение — это всегда и видоизменение с целью приспособления к новым условиям, видоизменение с целью выживания, а не с целью самоуничтожения. Старые концепции, старые теории живут в составе современной науки, но живут в новом контексте, а следовательно, приобретают новый смысл, новое содержание. Кумулятивистская модель развития науки не проходит, ибо она как раз предполагает независимость от контекста, предполагает, что элементы прошлого просто входят в состав настоящего, наподобие деталей механического устройства. Итак, сохранить — это значит видоизменить. Это общий закон как органического, так и социокультурного мира.

Ф. Ницше писал: «Мыслить» в примитивном состоянии (доорганическом) значит отстаивать известные формы, как у кристалла. Самое существенное в нашем мышлении — это включение нового материала в старые схемы (прокрустово ложе), уравнивание нового»⁹. Это верно, и это как раз и подхватила современная философия науки в своих представлениях о парадигмах, исследовательских программах и т.п. Мыслить и при этом творчески мыслить — это значит реализовывать прошлый опыт в новых условиях, это значит воспроизводить Прошрое в настоящем.

Но что такое Прошрое в свете изложенных представлений? Реализуя образцы, мы тем самым меняем контекст их существования. Современная наука и культура есть продукт реализации прошлых образцов, но эти образцы в контексте современной науки и культуры приобретают новый смысл и значение. Мы смотрим в Прошрое из Настоящего, и это означает изменение контекста его существования. Именно в силу этого мы способны находить в Прошлом все новое содержание, а реализуя его, снова обогащаем и видоизменяем контекст восприятия прошлых образцов. Иными словами, социальный «генофонд» потенциально бесконечен, ибо, черпая из него, мы тем самым постоянно его обогащаем.

9 Ницше Ф. Воля к власти. Полн. собр. соч. М., 1910, т.9, с. 231.

И не случайно теперь после почти векового отрицания и разрушения мы снова начинаем вглядываться в наше Прошлое, в прошлое России и русской культуры, ища там опору и надежду. И в новом контексте, в контексте конца двадцатого века, уже очевидно пророчески звучат мотивы «Вех» с их призывом к русской интеллигенции отказаться от относительного и сиюминутного в пользу абсолютных ценностей. Призыв не был услышан. И вот много десятилетий подряд мы неусыпно считали тонны чугуна и железа, килограммы мяса и литры молока на душу населения, а в итоге до сих пор продолжаем щелкать костяшками обыкновенных счетов, прозевав наступление века электронных машин. Ну как не вспомнить Достоевского, который писал: «Там, где образование начиналось с техники... никогда не появлялось Аристотелей. Напротив, замечалось необычайное суживание и скудость мысли. Там же, где начиналось с Аристотеля... тотчас же дело сопровождалось великими техническими открытиями...»¹⁰ Не пора ли по-новому осознать наше прошлое? Там все представляет ценность, но есть позитивный опыт, а есть — запреты. Разве не очевидно, что мы имеем в своем арсенале немало образцов истинного творчества и служения культуре, — образцов, значение которых нередко выходит далеко за пределы национальных границ. В этом можно черпать веру в будущее России. Народ с таким прошлым, с таким культурным «генофондом» не успокоится и не поникнет в бессилии, ибо у него свой масштаб для измерения претензий.

10 Неизданный Достоевский. «Литературное наследство». Т. 83. М., 1971, с. 312.

С. В. Лёзов

Христианство и политическая позиция: Карл Барт

1. Формулировка проблемы

В современных исследованиях о соотношении религии и политической культуры христианство часто рассматривается как нечто известное и — в методическом смысле — «данное», т.е. в качестве исходного пункта или критерия для анализа или оценки политической реальности и политической истории. При этом *христианские* авторы, говоря о политике, обычно не определяют то «данное», из которого они исходят в своих исследованиях и интерпретациях. *Христианство* незаметно отождествляется с религиозным сознанием и религией вообще, или с «религиозной (христианской?) этикой», или с самопониманием европейского человека до Возрождения и Просвещения. У нас особенно любят отождествлять христианство с каким-нибудь из вариантов светлого прошлого.

Часто утверждают, что основополагающие ценности западной социально-политической культуры (например, права и свободы человека, представление о неотчуждаемом достоинстве личности) коренятся в христианской традиции или в религиозном сознании, причем эти две величины часто (хотя и неявно) уравниваются друг с другом, а также с традиционным укладом общества. Сторонники этой точки зрения считают, что начавшаяся в эпоху Возрождения секуляризация, торжество мировоззренческого рационализма, возникновение идеала автономного человека и подобающей ему автономной нравственности (утверждение самодостаточности личности как ее независимости по отношению к чему бы то ни было высшему), а затем и осуществление этого идеала в истории — привели к тому, что понятия «личность», «права», «свобода» лишились важнейшего элемента своего значения — измерения глубины. Корни правовой и свободолобивой западной цивилизации оказались перерезанными: ведь они извлекали питательные соки не «снизу», но «сверху». «Разве может утвердиться миропонимание, основанное на примате свободы, — без суверенной свободы господствующего надо всем Бога?» — спрашивает современный католический теолог Вальтер Каспер¹. Свобода, понятая как свобода от высшего, ведет, согласно этим рассуждениям, к увяданию творческих сил западного общества, утратившего свою духовную и нравственную основу. Политическая демократия не продержится без того видения человека, из которого она возникла. При этом *христианское про-*

исхождение демократии считается доказанным: обычно здесь ссылаются на то, что «христианство провозгласило равенство всех перед Богом».

Протестантские авторы часто усматривают непосредственные истоки политической демократии в двух важнейших событиях церковной истории. Первое из них — Реформация, покончившая с католическим абсолютизмом и обосновавшая самостоятельное достоинство светской власти, т.е. положившая начало секуляризации. Второе — борьба кальвинистских церквей за независимость от государства, т.е. за свободу религии: в ходе этой борьбы возникали существенные элементы либерально-демократического общества.

За последние десятилетия и нам, и Западу неоднократно объясняли, что отрыв от собственных религиозных корней делает западную политическую цивилизацию со всеми ее высокими идеалами *духовно* беззащитной и бессильной перед вызовом и соблазном тоталитаризма именно потому, что в двухмерном интеллектуальном пространстве, лишенном измерения духовной глубины, демократия с необходимостью оказывается *на одной плоскости* с тоталитаризмом, где она ничего не может противопоставить тоталитаристскому (материалистическому) детерминизму, отрицающему абсолютность прав и свобод личности, — ведь прежняя апелляция к трансцендентной опоре личности, общества, народа и государства запрещена правилами борьбы в двухмерном пространстве².

Очевидно, что этот взгляд на соотношение политической культуры Запада и религии сталкивается с серьезными трудностями при интерпретации истории политико-правовых институтов и истории политической мысли. Например, сторонники религиозного обоснования демократии и либерализма должны во что бы то ни стало представить доказательства того, что корни философии прав человека уходят в христианское учение, а не, скажем, в ценностный плюрализм (индифферентизм), возникший в Европе как реакция на кровопролитные и фанатичные религиозные войны XVI-XVII вв., на события вроде Варфоломеевской ночи, т.е. как средство залечивания ран и выживания в политически и религиозно расколотом мире. Сторонникам этой точки зрения необходимо также разработать весьма искусно построенное толкование *секуляризации*, которое соответствовало бы такому представлению о генезисе политической демократии и т.д.

Важнее другое. В рамках христианского теоретизирования о соотношении между религией и политической культурой выдвигается и противоположная точка зрения. Ее сторонники считают, что мировоззренческий либерализм со всеми его социально-политическими проявлениями чужд или даже враждебен христианству, идеалы современной западной демократии несовместимы с религиозным сознанием, так как духовный смысл либерализма (и «либерального гуманизма»)

неотделим от чисто светской идеи автономии личности, от самообоже- ствления постренессансного человека и пр. Как известно, вторая точ- ка зрения старше первой, в основе своей это искренний ответ консер- вативного клерикализма на «радикальное» французское Просвеще- ние, на Вольтера с его лозунгом «écrasez l'infâme», на Французскую революцию и политическую историю XIX в.

Однако для нашей темы важна не противоположность этих двух взглядов на соотношение между христианством и политической культурой Запада, а их общие предпосылки. Главную из них я уже назвал: это представление о «христианском» как о «данном», как об уже готовом критерии оценок. Но нас интересует ход мысли в об- ратном направлении: политический этос, вырастающий из *смыслово- го центра* христианства (который сам не должен считаться содержа- тельно «предзаданным»), будет рассматриваться как *искомая* вели- чина на фоне уже готовых, существующих как «данность» полити- ческих идеологий и социальных систем.

Можно было бы ожидать, что здесь будет рассмотрена *полити- ческая теология* Иоганна-Баптиста Меца, Юргена Мольтмана и До- ротеи Зёлле, — в той мере, в какой эти авторы стремятся «выявить внутренне присущее христианской Вести отношение к обществу» (Ганс Кюнг)³. Однако, на мой взгляд, их творчество уместно обсуж- дать в связи с программой «прогрессивной теологии» 60-90-х годов. *Прогрессивной* я называю здесь в формальном отношении «неклас- сическую» теологию, творцы которой занимаются политическими те- мами, при этом они критикуют буржуазное общество и «буржуаз- ную религию» слева и в своей критике часто используют элементы марксизма. Многие из них любят богословствовать от имени дискри- минированных меньшинств и вообще от имени угнетенных. Таким об- разом, политическую теологию надо обсуждать вместе с *теологией освобождения, теологией революции* и некоторыми типологически сходными с ними направлениями мысли, которые иногда называют «теологиями родительного падежа».

А сейчас я попытаюсь раскрыть проблему соотношения христи- анства и политической культуры в предложенной здесь формули- ровке на материале творчества Карла Барта (1886-1968). Мой вы- бор определяется не только тем, что К. Барт — наиболее значитель- ный христианский мыслитель XX века. Ведь меня интересует, как современная христианская мысль ищет собственное основание, — а еще всех нас интересует политика. И тут именно творчество Барта дает уникальную возможность рассмотреть эти темы в их взаимосвя- зи. Ведь для христианской мысли Барт значит не меньше, чем Авгу- стин, Фома Аквинский или Лютер. Весьма далекий от симпатий к протестантизму Пий XII сказал, что Барт — величайший догматиче-

ский теолог со времен Фомы. А что касается политики, то Барт всегда полагал, что теология призвана помочь христианину в выборе политической позиции. Более того: Барт с самого начала размышлял над политическими аспектами теологии, так как считал, что она не должна легитимировать какую-либо предзаданную политическую доктрину. Напротив, в содержании и структуре теологии должны содержаться указания на ее собственное *политическое измерение*. Именно на этой предпосылке было основано участие Барта в бурных политических событиях его времени.

2. Основные мотивы теологии Барта

Карл Барт родился в Базеле 10 мая 1886 г. в семье кальвинистского пастора и теолога Фрица Барта. Фриц Барт преподавал Новый Завет и церковную историю в Базельском университете, он был сторонником «позитивной» (т.е. умеренно консервативной) теологии. Видимо, у его сына Карла не было колебаний при выборе профессии. Он начал изучать теологию у себя в Швейцарии, в Бернском университете. Затем Карл провел один семестр в Берлине, где на теологическом факультете преподавали знаменитые теологи Адольф Гарнак и Герман Гункель, важнейшие творцы *либеральной теологии*. Подчиняясь воле отца, К. Барт продолжил учебу в Тюбингене. В разных университетах существовали разные интеллектуальные школы; согласно тогдашним представлениям, для полноценного *образования*⁴ студент-гуманитарий должен был познакомиться с ними непосредственно. Последние студенческие семестры К. Барт провел в Марбурге, где он избрал своим учителем теолога-систематика Вильгельма Германа (1846-1922). В.Герман, соединявший в своем творчестве наследие пиетизма с нравственным пафосом либеральной теологии, сильно повлиял на образ мышления молодого Барта.

В 1911 г. Барт стал пастором реформатской (т.е. кальвинистской) общины в Сафенвилле, городке швейцарского кантона Ааргау. Здесь он провел десять лет, здесь написал два варианта «Послания к римлянам» — первого опыта собственной теологии, вдохновленного экзистенциальной встречей с вестью апостола Павла: книга построена как комментарий на новозаветное Послание апостола Павла к римлянам. «Послание к римлянам» принесло Барту известность, и в 1921 г. он получил приглашение преподавать реформатскую теологию в Геттингене. Потом он преподавал догматику в Мюнстере и Бонне. В 1935 г., отказавшись подписать текст присяги на верность фюреру, что требовалось от всех государственных служащих, К. Барт вернулся из Германии в Швейцарию. Он продолжил писательскую и преподавательскую работу в своем родном городе Базеле.

Начало оригинального творчества Карла Барта часто называли теологической революцией: первым самостоятельным шагом Барта был громко провозглашенный разрыв с либеральной теологией, как она сложилась в XIX в.

Как известно, либеральной теологией были сформулированы вопросы, которыми христиане интересуются до сих пор: вера и историческое знание, Иисус истории и Христос веры, христианство и культура, религия и нравственность, абсолютное притязание христианства и другие религии. Понятно, что все эти вопросы обусловлены культурной ситуацией Нового времени: оно сделало невозможным беззаботное воспроизведение протестантской ортодоксии XVI в. А еще либеральная теология, вынужденная в эпоху после Канта отказаться от старой метафизической основы для догматики, задала вопрос, ответы на который предлагаются до сегодняшнего дня: как говорить о Боге? — точнее, можно ли вообще говорить о Боге, и если да, то в какой системе понятий, на каком языке? Как мы увидим, все эти вопросы сохранили свой смысл и для Барта. Только его ответы отличались от «либеральных».

«Теологическую революцию», совершенную реформатским пастором из Сафенвилля и его единомышленниками, можно понять и как один из ответов христианской мысли на вопросы, порожденные социальными потрясениями Первой мировой войны и европейских революций, — как ответ на катастрофу, уничтожившую тот мир, что был естественным «местом в жизни» для либерального христианства. Важнейшим документом этого нового теологического движения можно считать второй вариант книги Барта «Послание к римлянам» (1922 г.).

Барт и теологи, чьи позиции в первой половине 20-х гг. были ему близки, — прежде всего это Эдуард Турнайзен, Эмиль Бруннер и Фридрих Гогартен, а также Рудольф Бультман — называли свою работу теологией Слова Божьего, а иногда — *теологией кризиса*. «Либеральные» противники нового теологического движения прозвали его *неортодоксией*. В историю это теологическое движение вошло под названием *диалектическая теология* (сам Барт не считал такое обозначение удачным). По ходу изложения мы еще проясним смысл этих терминов.

Всеобщий кризис культурного сознания после Первой мировой войны сказался и в том, что эти молодые теологи усомнились в способности «религиозного человека» (т.е. «естественной» человеческой религиозности) быть исходным пунктом христианской теологии. Диалектическая теология начала с отрицания преемственности между человеческой религиозностью и Богом, т.е. с отрицания самой основы теологии либерального типа.

Ближе к концу жизни, в 50-е годы, Барт писал об исторических обстоятельствах, заставивших его отвергнуть основные постулаты теологии XIX в.: «Для протестантской теологии фактический конец XIX столетия как «доброе старое времени» приходится на роковую 1914 год... Один день в начале августа того года отмечен в моей памяти как черный день. Девяносто три представителя немецкой интеллектуальной элиты выступили с публичным обращением в поддержку военной политики Вильгельма II и его советников. С ужасом увидел я среди этих интеллектуалов почти всех моих теологических учителей, к которым я относился с величайшим почтением. Разочаровавшись в их этике, я почувствовал, что больше не смогу следовать ни их этике, ни их догматике, ни их пониманию Библии и истории. Теология XIX в. — по крайней мере для меня — больше не имела будущего»⁵. (Среди теологов, подписавших обращение, был и самый любимый учитель Барта Вильгельм Герман, автор авторитетных работ по этике.)

В этих словах можно услышать важнейший мотив творчества Барта: теология не может быть интеллектуальной игрой на фоне «настоящей жизни» или в ее перерывах; догматика, персональная и социальная этика, а также политика — неразделимы. Если нравственное и политическое поведение христианина оказались неприемлемыми, то это может свидетельствовать о глубоком изъяне в его понимании веры.

Центр, предполагающий единство этики и догматики, был найден Бартом с самого начала в христологии — в учении об Иисусе Христе как о едином Слове Бога, т.е. *единственном* и окончательном слове Бога к человеку. И поэтому о соотношении «критического» и «позитивного» периодов в творчестве Барта можно без особой натяжки сказать так: утверждаемое Бартом в его монументальной «Церковной догматике» («Die kirchliche Dogmatik», 1932-1967) следует из его *отрицательных* суждений в «Послании к римлянам» и в полемических статьях 1919-1923 гг., хотя в зрелый период Барт отказался от некоторых своих *положительных* суждений ранней поры. Что же до «диалектической теологии», то она существовала как направление мысли и кружок единомышленников главным образом за счет единства в отрицании. К диалектической теологии можно отнести известные слова Пауля Тиллиха: «Отрицание живет исключительно за счет того содержания, которое оно отрицает». При выявлении положительных следствий отрицания пути оригинальных мыслителей из числа членов кружка с необходимостью разошлись. В результате о Бульмане и Бруннере можно сказать то же, что и о Барте: они сохранили верность себе (хотя Барт и упрекал их в отходе от общей позиции).

Определим, в чем состоит диалектический и отрицающий характер теологии молодого Барта и близких к нему авторов из основанного ими в 1922 г. журнала «Между временами». Основатели журнала определили свое направление как «теологию Слова Божьего», а в качестве названия журнала они взяли заглавие статьи Гогартена 1920 г., в которой с особенной четкостью выражено настроенное послевоенного «потерянного поколения» в теологии: «Вот судьба нашего поколения: стоять между временами. Мы никогда не принадлежали тому времени, что сейчас уходит. Будем ли мы принадлежать тому времени, что придет?.. А пока мы стоим между временами. И это тяжкая человеческая нужда. Ведь тут терпит крах все человеческое и становится бесчестьем — все, что было, и все, что будет. Но поэтому мы можем — и до конца постигаем нужду — вопрошать о Боге»⁶.

В предисловии ко второму варианту своего «Послания к римлянам» Барт заявлял: «Меня обвиняют в том, что я привношу смысл в текст (послания Павла. — С.Л.) вместо того, чтобы извлекать его из текста. Это обвинение — первое, что приходит в голову при обсуждении моей работы. Вот что я могу сказать в ответ. Если у меня есть «система», то она заключается в следующем: я прилагаю все возможные усилия, чтобы не упустить из виду положительного и отрицательного значения того, что Кьеркегор назвал «бесконечным качественным различием» между временем и вечностью. «Бог на небесах, а ты — на земле». Отношение *такого* Бога к *такому* человеку и отношение *такого* человека к *такому* Богу — вот для меня тема Библии и одновременно сумма философии. Философы называют этот *кризис* человеческого познания Первоисточником. Библия видит на том же распутье Иисуса Христа»⁷.

Кризис — одно из ключевых слов для Барта и его тогдашних единомышленников. Употребление этого слова у них основано на совмещении его современного значения с этимологией: по-гречески *krisis* значит «суд». Барт писал в «Послании к римлянам»: «Но подлинный Бог есть лишенный всякой предметности источник кризиса всякой предметности, — Судья, отрицание и небытие мира»⁸. Отсюда и обозначение всего направления как «теологии кризиса».

Из «бесконечного качественного различия» следует, что откровение Бога имеет диалектическую структуру, и ту же структуру имеет ответное «отношение такого человека», т.е. теология, человеческие высказывания об этом откровении. Диалектика откровения состоит в том, что оно соединяет взаимоисключающие величины: Бога и человека, время и вечность. У «раннего» Барта диалектика не знает синтеза, но лишь статическую противоположность тезисов, единство которых «не наглядно». Следовательно, откровение в

Иисусе Христе *открывает* Бога именно как *неизвестного* Бога, и как раз в этом заключается *кризис*, суд над «всякой плотью».

Здесь начинается тема теологической критики религии, противопоставление веры и религии. Религия для молодого Барта — продукт человеческого стремления спастись любой ценой, т.е. наиболее последовательное из всех проявлений *неверия*. Барт с пророческим пафосом заявлял, что религиозный опыт, религиозные чувства, потребности и переживания, человеческая религиозность вообще существуют помимо Бога, ибо Бог не нужен для успешного функционирования религии. Вот почему диалектическая теология начинает с отрицания связи между религией и Богом или — что то же самое — с утверждения диастаза, полного разрыва между культурой (религия — ее часть) и верой. «Евангелие, — писал Барт в 1923 г., — имеет столь же много или столь же мало общего с «варварством», как и с культурой»⁹.

«Истину Бога они заменили ложью, они поклонялись и служили творению вместо Творца» (Римл 1:25). Комментируя эти слова апостола Павла из Послания к римлянам, Барт говорит, что религия служит своему «не-богу» — «таким полудуховным, полуфизическим образам, как Семья, Народ, Государство, Церковь, Отечество»¹⁰. Но если религия тождественна неверию и идолопоклонству, то вера (верность) — как и праведность (справедливость) — свойство в первую очередь не человека, а Бога. Поэтому Барт обращает особое внимание на те места у Павла, где греческое слово *pistis* («вера») может быть понято как «верность» (Бога)¹¹.

Барт утверждает, что откровение Бога — *кризис* религии, он говорит о неустранимой противоположности между религией как тем, что переживается во времени, и Откровением как «математической точкой», единственным деянием Бога, которое становится «наглядным» лишь *в событии Христа*.

Итак, Бог Иисуса Христа судит религию: «Ни одна религия в своей конкретности не избежит суда»¹². Но, согласно диалектике Барта, в «наглядности» суда и гнева проявляется «не наглядная» милость Бога, — точно так же как «наглядность» Креста заключает в себе «не наглядное» Воскресение: «Суд — не уничтожение, а восстановление... Гнев Бога — это откровение Его праведности по отношению к неверию, ибо Бог поругаем не бывает. Гнев Бога есть праведность Бога — помимо и без Христа»¹³.

Для Барта религия — *естественное* самопонимание человека, предполагающее, что он может познать Бога в природе и в истории. Запомним это положение — оно важно и для обсуждения позиции Барта в церковно-политической борьбе, которая началась после прихода Гитлера к власти.

Форма религии (закон, культ) — след Откровения в таком же смысле, как воронка — след взорвавшейся бомбы, сухое русло — след прорвавшегося потока. И молодой Барт настойчиво противопоставляет «возможную возможность» культуры, религиозного опыта, закона — «невозможной возможности» веры. «Подлинно творческий акт, в котором люди становятся детьми Аврааму, «камни сии» превращаются в сыновей, — состоит не в возможной возможности религиозного закона, а в невозможной возможности веры»¹⁴.

Используя образы Кьеркегора, Барт говорит, что с точки зрения человека вера — пустота и прыжок в пустоту. Но теологическая революция Барта — пусть и с весьма консервативными чертами — в том и состоит, что он попытался повернуть в обратную сторону (*revolvere*) само направление христианской мысли, начав не «снизу» — с религии и человека, а «сверху» — с веры как верности Бога, явленной в его Слове. Поэтому «Послание к римлянам» звучит как «чума на оба ваши дома!», как отвержение и либеральной теологии, и церковной ортодоксии, которые — каждая на свой лад — пестовали человеческую религиозность как проявление «тайной божественности» человека — в этическом или культово-сакральном понимании. Здесь Барт охотно соглашается с Фейербахом.

Понятно, что статическая диалектика и идея суверенной свободы Бога, необъективируемости его Слова не позволяют Барту сказать ничего определенного о *содержании* откровения в Иисусе Христе: Бог Иисуса — «неизвестный Бог» неокантианства (Г.Коген), «совершенно иной» (Р.Отто). Метафизика, как и у либералов, — под запретом, а новая возможность говорить о Боге положительно, не обращаясь ни к метафизике, ни к философской антропологии и этике, пока не найдена. Собственно, вначале Барт и не искал такой возможности. Отрицающая и диалектическая речь как раз соответствовала его задачам. Он прямо пишет об этом в одной из статей 1922 г., сравнивая «три пути» теолога — догматический, критический и диалектический: «Подлинный диалектик знает, что этот центр — живой Центр всякой теологии — непостижим и «не нагляден», и поэтому он не станет давать прямые сведения об этом центре, ибо он знает, что все такие сведения, положительные и отрицательные, — на самом деле не сведения, но всегда либо догма, либо критика. По этому скалистому гребню можно только идти; если он попробует остановиться, то упадет — направо или налево, но упадет непременно. Остается только идти и идти — страшное зрелище для тех, кто подвержен головокружению, — идти, переводя взгляд с одной стороны на другую, от утверждения к отрицанию и от отрицания к утверждению, тем самым соотнося их друг с другом»¹⁵.

Именно в таких терминах Барт говорит в «Послании к римлянам» о *событии Христа*: «Иисус как Христос есть план, лежащий

за пределами нашего восприятия. Тот план, который известен нам, Он пересекает вертикально сверху... Воскресение есть раскрытие Иисуса как Христа. В воскресении новый мир Святого Духа касается старого мира плоти, но так, как касательная касается окружности, — то есть не касаясь его. И именно потому, что он не касается его, он касается его как *граница* — как *новый мир*»¹⁶.

Эта недоказуемость откровения была общим «отрицательным» убеждением сообщества «Между временами», вытекающим из представления о Боге как о «совершенно ином», — убеждением, не позволявшим диалектической теологии «упасть направо», отграничивавшим ее от «позитивной» (т.е. антилиберальной) теологии¹⁷. В категориях этой диалектики Барт интерпретирует и Воскресение: «Воскресение Иисуса не есть событие внутри истории рядом с другими событиями его жизни и его смертью, но внеисторическое соотношение всей его исторической жизни с ее источником в Боге»¹⁸.

Бартова трактовка Слова Бога и религии позволяет пояснить и конкретизировать то, что я сказал о преемственности между ранним и зрелым периодами в его творчестве.

К началу 30-х годов Барт сумел сделать положительные выводы из своих отрицательных суждений. Бога нельзя познать вне его единого Слова — Иисуса Христа, утверждал ранний Барт. Но во Христе Бог действительно открывает себя, т.е. позволяет сделать себя настоящим *объектом* познания, — смог добавить Барт в ту пору, когда он отказался от чистой диалектики и перешел к построению христоцентричной догматики с помощью метода, который принято называть *христологической аналогией*. В отличие от *естественной теологии*, умозаклюющей от творения к Творцу («Несведом тварей вам конец? Скажите ж, коль велик Творец?»), христологическая аналогия Барта идет опять же «вертикально сверху» — от Бога к человеку. При этом, конечно, вместе с идеей отрицания и диалектикой Барт опускает и неокантианские суждения о «неизвестном Боге». Заметим, что такая «естественная теология» известна всем главным христианским конфессиям. Апологетика обычно начинает с того, что познание Бога в какой-то мере доступно разуму, и лишь для его завершения требуется «особое» христианское Откровение. В католицизме это утверждение о познаваемости Бога «в природе и истории» приобрело догматический статус.

Ведь, как мы уже знаем, для Барта христианская теология — *ответ* на приходящее «вертикально сверху» суверенное Слово Бога: это и только это. Значит, теология не противопоставляется вере. Поэтому Барта — автора «Церковной догматики» перестали волновать кьеркегоровски-экзистенциалистские темы, до конца важные для Бульмана и Бруннера: *истина как событие* встречи, внепо-

ложное объективирующим суждениям теологии; необходимость преодоления «субъектно-объектной схемы» и т.п.

Понятно, что эта новая рациональность Барта, вылупившаяся из скорлупы кьеркегоровской парадоксальности, его способность утверждать там, где «научная теология» — во имя интеллектуальной честности — могла только отрицать, — все это было воспринято его прежними союзниками по диалектической теологии как «объективация веры» (Бруннер) и «мифологическая речь» (Бультман). Следует, однако, помнить, что тут Барта критиковали теологи, сознававшие себя очень во многом обязанными ему, но шедшие своими путями. Отметим также, что Дитрих Бонхёффер, до определенного времени глядевший на Барта «снизу вверх», в письмах из тюрьмы называл его теологию «позитивизмом Откровения», т.е. учением, для которого «все, будь то девственное зачатие, Троица или что бы то ни было, есть одинаково важный и необходимый элемент целого, которое должно быть либо проглочено именно как целое, либо целиком извергнуто»¹⁹.

Барт с самого начала скептически относился к философской теологии и к самой возможности «христианской философии». В конце 30-х годов он писал: «За эти годы я узнал, что христианское учение должно быть исключительно и последовательно, во всех своих суждениях, прямо или косвенно — учением об Иисусе Христе как о сказанном нам живом Слове Бога»²⁰. Поняв всю свою работу как «христологическую концентрацию» и увидев в *событии Христа* источник положительных суждений, Барт смог вообще отказаться от философской системы, так как любые эпистемологические предпосылки внеположны откровению: «Теолог, не стыдясь своей философской наивности, должен заявить прямо и безоговорочно, что единая и неделимая истина его — Христос, и это определенно указывает ему путь мышления и словесного выражения и потому отрезает для него философский путь. Речь идет не об идее Христа, а о Христе Иисусе из Назарета, что жил при Августе и Тиберии, умер и воскрес, чтобы больше никогда не умирать, но не как прекрасное (быть может, самое прекрасное) средство выражения мыслей, а как истинный Бог и истинный человек, как олицетворение установленного Богом союза между Ним и человеком»²¹.

Так «не наглядное» единство противоположностей стало наглядным, сделалось предметом теологии и критерием истинности ее суждений. В соответствии с этим положительным настроением Барт в «Догматике» заново продумывает свою критику религии и говорит об «откровении Бога как *снятии* религии». Уже в «Послании к римлянам» Барт — следуя Гегелю — обыгрывает в «диалектических» целях многозначность немецкого слова «Aufhebung». Русский перевод этого термина — «снятие» — отчасти передает сочетание

двух нужных для «игры» значений немецкого слова: «устранение» и «возвышение». А в «Догматике» дело обстоит так: поскольку религия есть человеческое неверие, Бог судит ее, и его Слово «устраняет» религию. Но коль скоро «Слово стало плотью» и приняло человеческую природу, то Бог принимает и, следовательно, «возвышает» религию как человеческий ответ на Слово.

Разумеется, в таком контексте речь может идти только о христианской религии. Барт почти не успел почувствовать проблематичность христианского абсолютного притязания: эта тема стала неизбежной и важной для христианской мысли лишь в последней трети XX века. Что касается теологического диалога между религиями, то он по-настоящему попал в поле зрения Барта только под конец жизни²².

3. Время решать:

теология, церковь и политика в Третьем рейхе

Так как сейчас моя главная задача — рассмотреть попытку Барта выявить политический этос христианства как *должное*, с необходимостью следующее из смыслового центра веры, то теологическую позицию, сформулированную Бартом в начале 30-х годов, следует поместить в контекст опыта той церкви, при основании и в жизни которой, по словам теолога и церковного историка Эрнста Вольфа, «уникальным образом соединились теология (а именно теология К. Барта. — С.Л.) и община»²³. Речь идет, конечно, об Исповедующей церкви (Bekennende Kirche).

«Неоортодоксальная» теология — в отличие от либеральной — очень настаивала на том, что ее дело есть церковное дело, она стремилась ввести теологическую работу в Церковь, «снять» противостояние университетской (научно-теологической) и церковной (проповеднической) кафедр. К. Барт написал свое «Послание к римлянам», исходя из опыта, который он приобрел за годы служения в качестве пастора и проповедника; эта книга обращена скорее к людям Церкви, нежели к академическому миру. В начале 50-х годов Р. Бультман доказывал, что его «программа демифологизации» — чисто церковное дело, и считал безответственным и вредным для Церкви решение лютеранского синода 1952 г., объявившего «демифологизацию» ложным учением. А название главного (оставшегося незаконченным) труда Барта «*Церковная догматика*» говорит само за себя.

Однако немецкая евангелическая церковь двадцатых годов была бесконечно далека от идей диалектической теологии. Ведь Барт и его друзья начали с утверждения диастаза между культурой и

христианской верой, и эту идею Барт всегда лишь заострял. А отсутствие преемственности (диастаз) между культурой и верой означает *несочетаемость* национального и христианского²⁴. Вспомним: в 1921 г. Барт писал о религии, служащей «не-богу» Народа и Государства, в комментарии к Римл 1:23-27, т.е. он сравнивал попытку совместить «опыт» национального и христианского с половыми извращениями, о которых Павел говорит: «Потому предал их Бог постыдным страстям...» (Римл 1:26). А вот как характеризует Э.Вольф (он сам был членом Исповедующей церкви) положение немецкой евангелической церкви после Первой мировой войны:

«Она должна была достичь самостоятельности, оказавшись зажатой между собственной консервативной церковно-политической и теологически-мировоззренческой традицией и новым государственным партнером, Веймарской республикой, стоя на зыбкой почве «хромящего» отделения церкви от государства и в условиях усиливающегося оттока людей из церкви. Естественно, что церковные круги весьма благосклонно относились к новому национализму, возникшему из военного поражения 1918 г. В традиционном консервативном сочетании «трон и алтарь» на место «трона» была помещена «нация». Казалось, что немецкий национализм и протестантское христианство внутренне связаны между собой. При этом лютеранское начало нередко противопоставлялось демократии, отвергаемой как кальвинистски-западническая идея. Эти «германско-церковные», или «германско-христианские» настроения воздействовали на широкие круги евангелической «образованщины» («Halbbildung»)...

Консервативно настроенная церковная общественность порой воспринимала национал-социализм как нечто вроде политического движения покаяния... С 1931 г. национал-социалисты стали впрягать и евангелическую церковь в борьбу против «веймарской системы», против «марксизма, жидовства и центра»... Возникло руководимое партией церковно-политическое движение «немецких христиан». На прусских церковных выборах 1932 г. они получили около трети мест в синоде»²⁵.

В исторической литературе многократно описывалось то переживание национального возрождения, единства, новой осмысленности жизни, которое испытала значительная часть немцев (в том числе и христиан) после прихода национал-социалистов к власти. Для большинства «светлые» идеалы национал-социализма все же оказались привлекательнее серой действительности Веймарской республики начала тридцатых годов.

Июльские церковные выборы 1933 г., проводившиеся под контролем новых властей, принесли победу «немецким христианам», провозгласившим создание «Евангелической церкви германской нации» и решившим «явить миру германского Христа». Радикальное крыло *немецких христиан*, поддерживаемое партийными кругами,

жаждало немедленного национального «завершения» Реформации, удаления всего негерманского из богослужения и вероисповедания, «обезьевреивания» (Entjüdung) Евангелия и церкви; они требовали создания расово-чистого христианства вокруг нордически-героического образа Иисуса²⁶.

Учение «немецких христиан» основывалось на ключевых понятиях национал-социализма — Народ, Раса, Вождь, а их манифест 1932 г. воспроизводил формулировки партийной программы: «Мы стоим на почве позитивного христианства. Мы исповедуем положительную и расово-чистую (artgemäß) веру во Христа, соответствующую германскому духу Лютера и героическому благочестию... Мы видим в расе, народе и нации порядки жизни, дарованные и доверенные нам Богом. Закон Бога для нас состоит в том, что мы должны заботиться о сохранении этих порядков. Поэтому следует противостоять расовому смешению... В миссионерстве среди евреев мы видим серьезную опасность для нашего народа. Это ворота для входа чужой крови в народное тело... Браки между германцами и евреями должны быть запрещены»²⁷. Заметим: в программе национал-социалистической рабочей партии Германии (1920 г.) уже содержится положение о том, что «партия представляет мировоззрение позитивного христианства» (§ 24).

Последнее из приведённых положений манифеста «немецких христиан» на три года опередило законодательный акт, запрещающий браки с «неарийцами», — «Закон о защите крови» от 15 сентября 1935 г. Но первый расовый закон был принят уже 7 апреля 1933 г. Это был «арийский параграф», согласно которому евреи подлежали увольнению с государственной службы и устранению из культурной жизни.

5-6 сентября 1933 г. в Берлине состоялся Генеральный синод евангелической церкви Пруссии, который положил начало введению расового законодательства в церковь. Это собрание вошло в историю как «Коричневый синод», потому что немецко-христианское большинство его членов нарядилось в коричневую партийную форму.

Но, несмотря на эти успехи «немецких христиан», раскол в церкви все же произошел, и непосредственной причиной раскола стал «арийский параграф», хотя речь на синоде шла пока лишь о запрете ординации евреев, но не об отстранении уже служивших пасторов. Впрочем, перспектива изгнания из церкви всех «неарийцев» вырисовывалась уже достаточно ясно. 12 сентября Мартин Нимёллер и Дитрих Бонхёффер составили «Протест» против решений Генерального синода. Протест подписали 22 пастора. Так возник Чрезвычайный союз пасторов, который к концу года насчитывал около шести тысяч членов. Он стал ядром Исповедующей церкви.

Эти события можно считать началом *церковной борьбы* (Kirchenkampf). Для нашей темы о соотношении христианской веры и политической позиции важно прояснить одно обстоятельство: почему многие компетентные интерпретаторы церковной борьбы и деятельности Исповедующей церкви — теологи, авторитетные представители послевоенной церкви (они же — руководители Исповедующей церкви) — настаивают на том, что смысл событий, о которых идет речь, будет *полностью извращен*, если считать их *всего лишь* борьбой против ложного учения «немецких христиан» или *только* сопротивлением национал-социализму.

«История церковной борьбы в немецком протестантизме, — пишет Эрнст Вольф, — это история возобновлявшихся усилий и повторявшихся поражений на пути евангелической церкви к новому теологическому самопониманию, история невыдержанных испытаний... *Штутгартское покаяние* Совета евангелической церкви в Германии 19 октября 1945 г. констатировало все это в форме самооценки и тем самым принципиально исключило возможность героизировать церковную борьбу»²⁸.

Действительно, *церковная борьба* свелась к борьбе церкви за выживание и самосохранение. В соответствии с учением Лютера о двух царствах и о двух формах правления Бога на земле, христианин обязан подчиняться *любой* мирской власти не за страх, а за совесть, ибо всякая власть «установлена Богом» (ср. Римл 13:1). При этом должно быть выполнено только одно условие: государство не вправе ограничивать свободу христианской церкви и не должно вмешиваться в дела веры. Лишь ущемление этой христианской свободы дает христианину право на сопротивление, право не повиноваться мирской власти. Помимо этого Церковь не должна вмешиваться в политику и вообще в сферу компетенции мирской власти. — Таково было старое самопонимание немецкого протестантизма, не выдержавшее испытания. Защита церковной свободы — тот последний рубеж, который церковь не могла сдать, не перестав быть церковью в собственных глазах. Однако выяснилось, что этого недостаточно. Дитрих Бонхёффер уже в апреле 1933 г., после принятия «арийского параграфа», почувствовал, что классическое лютеранское учение о государстве не дает опоры в новой ситуации, — именно *почувствовал*, так как обосновать это с помощью доступных ему аргументов он не мог, а выйти за рамки лютеранской ортодоксии он еще не был готов. Поэтому знаменитый тезис его статьи «Церковь перед еврейским вопросом» (апрель 1933), согласно которому в некоторых случаях церковь *должна* «сама броситься под колеса»²⁹ машины террористического государства, чтобы быть там вместе с его нехристианскими жертвами, — этот тезис остался без всякой вероучительной опоры. Он прозвучал как одинокий го-

лос человека, который в конце концов сам сделал то, чего напрасно ждал от своей церкви, — «бросился под колеса машины». Вот почему послевоенное церковное руководство «исключило возможность героизировать церковную борьбу».

Теперь, когда в ходе краткого экскурса в историю немецкого протестантизма 20—30-х годов мы увидели, что в ней можно и чего в ней нельзя найти, мы вернемся к нашей главной теме и рассмотрим то теологическое обоснование, которое церковная борьба получила в Исповедующей церкви. Вот что пишет об этом Эрнст Вольф:

«В январе 1949 г. Братский совет евангелической церкви в Германии заявил, что считает своим долгом — ввиду тенденции к реставрации церковных институтов — отстаивать основополагающие истоки Исповедующей церкви, ибо она «возникла не как движение сопротивления *немецким христианам* и национал-социализму, но из нового понимания Слова Бога и теологии реформаторов». — Этими словами Совет правильно указал на истоки Исповедующей церкви в начавшемся после Первой мировой войны теологически-церковном переломе, которому способствовала прежде всего диалектическая теология»³⁰.

Исповедующая церковь как «правомочная Германская евангелическая церковь» была создана на первом исповедническом синоде в Бармене (район Вуппертала) 29—31 мая 1934 г. Главным документом синода была Теологическая декларация. *Бармен*, текст этого документа, надолго стал «знаменем пререкаемым» для теологии и церкви.

Церковная борьба превратилась по своей глубочайшей сути в борьбу вокруг *Бармена*, так как Теологическая декларация «стала своего рода концентрированной самокритикой протестантизма»³¹. Как известно, автором проекта Барменской декларации, документа, выразившего общую веру немецкой евангелической церкви, был Карл Барт. Декларация состоит из шести статей. Во втором томе своей «Церковной догматики» Барт приводит текст первой и важнейшей статьи «Бармена», а затем комментирует его в рамках догматической темы о *познаваемости Бога* (этот раздел «Догматики» написан в конце 30-х годов).

Вот текст этой статьи:

«Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу иначе, чем через Меня» (Ин 14:6). «Истинно, истинно говорю вам: всякий, кто не входит в овчарню через дверь, а проникает иначе, тот вор и разбойник... Я есмь дверь; кто войдет Мною, тот спасется...» (Ин 10:1, 9).

Иисус Христос, как Он засвидетельствован нам в Священном Писании, есть единое Слово Бога, которое мы должны слушать, которому мы должны доверять и покоряться в жизни и в смерти.

Мы отвергаем ложное учение о том, что Церковь якобы может и должна признавать в качестве источника своего провозвестия, помимо этого единого Слова Бога и рядом с ним, еще и другие события и силы, образы и истины как откровение Бога»³².

Формулировки этой статьи сохраняют безошибочно узнаваемую тональность теологии Барта во всем ее своеобразии, со всеми ее сильными и слабыми сторонами. Именно голос этого швейцарского кальвинистского пастора и немецкого профессора смог стать внутренне авторитетным голосом *христианской церкви* в Третьем рейхе. Именно его теология смогла устоять, оказалась готовой к испытанию и *кризису*. Поэтому стоит обратиться к его комментарию на эту первую статью «Бармена».

Барт считает, что главная проблема, с которой имеет дело этот текст (она же — главная ошибка немецкого протестантизма), — соотношение христианской и естественной теологии:

«Этот текст важен и относится к делу потому, что он представляет собой первый вероисповедный документ евангелической церкви, в котором рассматривается проблема естественной теологии. Теология и тексты исповеданий эпохи Реформации оставили этот вопрос открытым. Правда, он обострился только в последние столетия из-за того, что естественная теология все больше грозила превратиться из скрытого в явное мерило и содержание провозвестия и теологии Церкви. Этот вопрос стал жгучим в тот момент, когда евангелическая церковь в Германии была недвусмысленно и последовательно поставлена перед новым образом естественной теологии, а именно перед требованием распознать в политических событиях 1933 г., и прежде всего в образе посланного Богом Адольфа Гитлера, источник особого, нового откровения Бога, которое, требуя доверия и покорности, должно было стать рядом с откровением, засвидетельствованным в Священном Писании, и которое должно было быть признано церковью *рядом* с этим откровением в качестве обязательного и обязывающего. С этого требования, а также с того, что многие вняли ему, началась так называемая немецкая церковная борьба. С тех пор обнаружилось, что за этим первым требованием стояло совсем другое. Уже в 1933 г. существовал замысел, хотя тогда он лишь неясно вырисовывался, провозгласить — в соответствии с динамикой политической жизни — это новое откровение *единственным*, а евангелическую церковь превратить в храм мифа о германской «природе» и истории»³³.

Итак, Барт считает, что неспособность христиан в Германии противостоять искушению национал-социализма есть необходимый

результат внедрения «естественной теологии» в провозвестие церкви; по мысли Барта, в протестантизме это внедрение длится около двух столетий. Надо заметить, что объем понятия «естественная теология» складывается у Барта из разнородных компонентов.

Прежде всего он имеет в виду программы типа «Евангелие и...»: «Маленькие веселые черточки ставились, например, между словами «современный» и «позитивный», или «религиозный» и «социальный», или «немецкий» и «евангелический», словно это было чем-то само собой разумеющимся. В итоге принципиальное принятие этих сочетаний начало приобретать силу настоящей ортодоксии, стало казаться основой теологии (и особенно — церковного строя), а возражения против этих сочетаний, когда они изредка возникали, оказывались под подозрением как мечтательная односторонность и преувеличение»³⁴. Барт настаивает на том, что всякое «и», всякое «также», помещенное рядом с христианской Вестью, по логике вещей *должно* в конце концов вытеснить Весть — церковное провозвестие об Иисусе Христе; это «также» должно перейти в «только». И если этого не произошло уже давно, если все-таки Слово Бога не оказалось в полном забвении, то, добавляет Барт, это объясняется лишь «страхом, непоследовательностью, ленью и безразличием всех участников... Ведь естественная теология без стремления к единовластию уже не была бы естественной теологией»³⁵.

Поэтому Барт — вполне в духе своего «позитивизма Откровения», который, конечно, присутствует и в формулировке первой статьи Декларации, — включает в объем понятия «естественная теология» также все *философские* обоснования и интерпретации христианства, предложенные в XVIII—XX вв., имея в виду не только Шлейермахера и крупнейшего либерального теолога XIX в. Альбрехта Ричля, названных прямо, но и своих современников, имена которых легко угадываются по некоторым ключевым словам:

«Опять постучали в дверь Церкви — уже в который раз за последние два века — представители, как тогда (в 1933 г. — С.Л.) казалось, нового направления человеческого духа, со вполне понятным (после всего предыдущего) желанием, чтобы и их идеалы нашли себе место в Церкви: как современная форма выражения, как новая историческая опора, как самим Богом данная «точка соприкосновения» для провозвестия Евангелия, к которому иначе и не подступиться»³⁶. Ведь именно так все и было, когда в начале XVIII в. возродившийся гуманизм Стои, а столетием позже идеализм, а вслед за ним — романтизм, а затем позитивизм буржуазного общества и науки XIX в., национализм того же времени и, наконец, социализм — получили возможность высказаться в Церкви»³⁷.

После таких прецедентов, заключает Барт, у христиан Германии были все основания принять национал-социализм, а у христиан

других стран не было никаких оснований упрекать их за это, ибо «сочетание познаваемости Бога в Иисусе Христе с Его познаваемостью в природе, разуме и истории... признавалось законным в Англии и Америке, Голландии и Скандинавии... В принципе ничего не меняется от того, что на сей раз речь шла о сочетании с мало симпатичным всему остальному миру агрессивным национализмом, как и от того, что это сочетание было осуществлено по-немецки основательно»³⁸.

Вот как Барт характеризует отношение евангелической церкви к национал-социализму: «В Германии было много причин выступить с энтузиазмом именно за это новое сочетание. Особенно благоприятным оно было для немецкого лютеранства: оно представлялось его собственным и окончательным решением вопроса о соотношении христианской и естественной теологии. Это сочетание могло предстать могучим потоком, в котором соединятся разные до сих пор разделенные струи немецкой церковной и религиозной истории. Казалось, оно обещает и «культурпротестантам», и «церковникам» неожиданное исполнение их заветных желаний. Казалось, оно поднимет севший на мель корабль Церкви и — словно приливная волна — наконец-то вынесет его в открытое море национальной жизни, а значит, в реальный мир»³⁹.

Следовательно, Церковь не могла всерьез противостоять «немецким христианам» и национал-социализму, не могла противиться «жуткому призраку нового бога и помазанника его», не найдя предварительно собственного основания. Отвержение всего постороннего (в терминах Барта, «естественной теологии») — лишь обратная сторона великого утверждения. Именно в этом утверждении, считает Барт, состоит значение *Бармена*, так как остальные положения Декларации логически следуют из принципа, сформулированного в первой статье.

Правда, позже Барт признавал тот очевидный факт, что некоторые положения Декларации — результат компромисса между его собственными идеями и настроением большинства участников синода, озабоченных исключительно угрозой церковной свободе. В особенности это относится к пятой статье Декларации, в которой синод должен был высказаться об отношениях между Церковью и государством применительно к опасной ситуации 1934 г. Барт считал, что учение Лютера о соотношении функций Церкви и государства устарело, но синод, державшийся за исторические исповедания веры как за опору в борьбе с ложным учением «немецких христиан», не мог и не хотел решительно отойти от классических постулатов, согласно которым Церковь не участвует непосредственно в ответственности за политическое сообщество. Вот как Барт писал об этом после войны, в 1952 г.: «Сделанные теологические выводы нельзя оценивать в со-

ответствии с тем, что тогда должна была бы и могла сказать очень сильная и очень живая церковь. Упрек национал-социалистическому государству в этой статье содержался только косвенный, приговора не было вовсе. И все же по отношению к господствовавшей тогда в Германии политической идеологии сказанное, при всей своей умеренности, прозвучало совершенно неслыханным возражением. Заявленное было тем минимумом, меньше которого община, защищая свою веру, сказать не могла, но одновременно и тем, что она еще была в силах сказать, собрав все свое мужество, находясь в очень трудном положении и объединяя людей разных политических ориентаций. Очень сильной и очень живой церковью мы как раз и не были»⁴⁰.

Закljučая в конце 30-х годов разбор первой статьи «Бармена» в своей «Церковной догматике», Барт делает близкие по смыслу замечания:

«Все заблуждения и колебания Исповедующей церкви связаны с тем, что утверждение «Бармена»: Иисус Христос есть единое Слово Бога, которому мы должны доверять и покоряться, — не только не соответствовало, но прямо противоречило плоти и крови Церкви, и она должна была подтверждать, завоевывать и осуществлять это утверждение в тяжелой борьбе. Где этого не было, там были лишь лавирование и уступки. Но где это происходило, там автоматически появлялись воля и силы к противостоянию. Немецкая Исповедующая церковь обладает либо силой экуменического дара и задания, которые она получила в Бармене, либо она вовсе бессильна... Смысл всего сказанного здесь сводится к тому, что Иисус Христос сказал нечто, а именно — Он сказал о себе самом: «Я есмь путь и истина и жизнь. Я есмь дверь». Церковь живет тем, что она слышит голос этого Я, слышит обещание, которое — согласно этому голосу — заключено лишь в этом Я; тем, что она избирает *тот* путь, признает *ту* истину, живет *той* жизнью, идет через *ту* дверь, имя которым — сам Иисус Христос. И только поэтому... она говорит свое «нет» всему, что хотело бы быть путем, истиной и жизнью помимо Него. Это «нет» не обладает самостоятельным значением. Оно полностью зависит от «да»⁴¹.

Теперь мы можем понять, почему свидетели событий с такой настойчивостью говорят, что антинацистское толкование «Бармена» было бы извращением его смысла. С приходом национал-социализма евангелическая церковь была *вынуждена* приступить к очень трудной задаче: учиться стоять на собственных ногах. Но как раз это христианское *прямо-стояние* оказывалось очень трудной, до конца, быть может, ни разу в истории Церкви не осуществленной задачей. А ведь ее решение, собственно, и означало бы, что Церковь дает обществу то, чего общество не может получить иным путем, что

Церковь сообщает людям то, чего они не могли знать заранее, что она делает свое собственное дело. А это и значило бы, в весьма конкретном и ощутимо посягательном смысле, что ее единственный глава и Господь — Христос.

Когда Церковь превращается в опору социального порядка, или в символ национальной идентичности, или в организационную базу политической оппозиции — то есть в орудие, инструмент политической борьбы, — то принципиально это подобно самопониманию Церкви как блюстительницы высокого уровня морали, что нередко бывало в католических странах (упадок «религии» — моральный распад), или — как в современном русском православии — превращению Церкви в некое бюро ритуальных (культовых) услуг и в средство социальной (суб)компенсации для личности. Все это формы не прямостоящей, а лежащей, «мертвой», «кажущейся» церкви. Последние два определения я взял из выступления К. Барта на Амстердамской ассамблее 1948 г., учредившей Всемирный совет церквей⁴².

Согласно Барту, *социальная ответственность* Церкви состоит прежде всего в том, что она должна выполнить собственную задачу, которую не может взять на себя никто другой. Церковь, понятая в смысле Барменской декларации, добивается лишь одной свободы — свободы следовать Слову Бога. Но эта свобода Церкви ведет и к политическим последствиям, имеющим значение для общества в целом. По мысли Барта, само существование такой свободной Церкви ограничивает государство, если оно стремится стать «единым и тотальным порядком человеческой жизни»⁴³.

А внимательное слушание Слова Бога, стремление полагаться *только на него* позволит Церкви найти верную — то есть соответствующую Евангелию — политическую позицию в *конкретной* ситуации, позволит взять на себя конкретную политическую задачу и ответственность, а также найти средства противостоять конкретному злу. По мысли Барта, именно неумение «доверять и покоряться» единому Слову Бога стало причиной *политической* несостоятельности Исповедующей церкви.

Следовательно, Барменский синод нельзя назвать антинацистским потому, что добро нельзя называть «антизмом». Добро, как мы все знаем по опыту, не нуждается ни в какой противоположности, оно не нуждается в зле для собственной реализации. Отсюда — структура Барменской декларации: «Иисус Христос есть единое Слово Бога» — и *только поэтому* «мы отвергаем ложное учение...» Если бы христианство поняло себя как противостояние злу, как силу сопротивления — то оно и в самом деле оказалось бы единопородным этим «другим событиям и силам, образам и истинам», оно было бы целиком определено некоторым конкретным злом и —

можно предположить — как раз поэтому не смогло бы сопротивляться ему.

Здесь уместно снова указать на преемственность в мысли Барта. В «Послании к римлянам» он говорит о «не-боге» человеческой религиозности, которому противостоит открывающий Себя «вертикально сверху» Бог Иисуса Христа. В разбираемом тексте из «Догматики» Барт говорит о «страшном призраке» нового бога естественной теологии, о том, что этот призрак уплотнился и материализовался в коричневой мифологии расы, народа, почвы и крови, а также в образе мессии нового бога — в Адольфе Гитлере. Для Барта *национализм* такого рода — предельное и предельно ясное *выражение человеческой религиозности*.

Таково содержательное пространство теологии Барта, в границах которого он искал то, что в начале этой работы было названо собственным политическим этосом христианства. И таковы контуры предложенного Бартом ответа на вопрос о соотношении христианства и политической культуры, который Барт переформулировал как вопрос *о христианстве и политическом решении*.

Правда, в конце 30-х годов Барт стал разрабатывать христианское обоснование либеральной демократии. Он хотел показать, что демократическая государственность и даже ее отдельные институты — «оправданное продолжение нравственного учения Нового Завета»⁴⁴. Я не рассматриваю здесь эти попытки Барта, так как, на мой взгляд, по содержанию они наименее специфичны для его теологии и сближают его с многими другими христианскими писателями, — если, конечно, отвлечься от возможности интерпретировать эти попытки в только что предложенном смысле: как конкретный *христианский* ответ Барта на конкретную угрозу тоталитаризма в определенной исторической ситуации.

Видимо, контуры политической мысли Барта прочерчены слишком резко и определенно, чтобы на самом деле стать контурами «реальной», пусть и «христианской», политики. Американский теолог Райнхольд Нибур, который считается одним из главных творцов христианской социальной этики XX в., вдумчивый интерпретатор и критик Барта, однажды заметил: «Вероятно, эта теология построена исключительно в расчете на великие исторические кризисы»⁴⁵.

Принято считать, что именно за счет отказа от политической специфичности учение Барта приобрело ту прочность, которая позволила ему устоять в испытании.

Однако тут возникают вопросы, которыми, как мне кажется, уместно завершить нашу попытку рассмотреть политическую этику Барта.

Да, Барт настаивает на «широком» толковании «Бармена», и это соответствует его учению о Слове Бога. Но: Ганс Асмуссен, один из лидеров Исповедующей церкви, тоже подчеркивал (представляя проект Декларации участникам синода), что на самом деле обличается не нацистское государство, а «двухсотлетнее ошибочное развитие Церкви», дух Просвещения и т.п. Ясно, что для большинства присутствовавших — консервативных немецких протестантов, традиционно лояльных по отношению ко всякой власти, — обличения Просвещения были более приемлемыми, чем критика в адрес национал-социалистического государства. Очевидно, что такая позиция *устраивала* большинство делегатов — они просто боялись, а теперь у них было оправдание на случай упреков в нелояльности.

На протяжении последних тридцати лет своей жизни К. Барт неоднократно писал о «Бармене». И в его интерпретациях Декларации часто можно различить мотивы самооправдания, а со временем — и самокритики. В 1968 г. Барт написал, что конформизм большинства делегатов синода «не извиняет» его самого за отказ от борьбы за принятие документов, которые прямо осуждали бы расизм национал-социалистов⁴⁶.

И тут возникает вопрос: какова же будет целостная оценка политической позиции Барта и его поведения в Бармене как ярчайшего примера «теологии Барта в действии»? Ведь политика действительно следовала у Барта из догматики.

Пока что мы познакомились лишь с тем, что говорил об этом сам Барт.

Сегодняшний анализ сильных и слабых сторон теологии Барта отметит ее «монологичность»: эта позиция закрыта для диалога, не терпит релятивации. Верно ли, что *именно это* помогло теологии Барта устоять в испытании? — Вот вопрос, который имело бы смысл обдумать.

4. Эпилог. «Предпоследнее» и «последнее»: Барт, Бультман, Бонхёффер

Итак, теология «Бармена» — это теология Барта со всеми ее сильными и слабыми сторонами. Барт подчеркивает важность сосредоточенности на главном, и поэтому для него история Исповедующей церкви означает: «Все остальное не поможет тебе в этом испытании, когда речь идет о бытии или небытии церкви. Когда все остальное отказывает, помогает только это — чудо, сила и утешение единого Слова Бога»⁴⁷. Однако сам Барт предпочитает говорить не о «главном», а о «целом». Он предлагает нам поверить во внутреннюю рациональность откровения, делающую ненужным всякий философский герменевтический ключ. Действительно, современные

философы определяют самое герменевтическую ситуацию как ситуацию кризиса доверия, а также как ситуацию непонимания.

И конечно, именно здесь, при переходе к содержанию откровения и к обсуждению языка, на котором это содержание можно выразить, у ведущих теологов эпохи возникло взаимное непонимание и неприятие.

Бесспорно, Барт уходит от апологетики, от всякой попытки «сделать понятной» христианскую Весть (Евангелие). В 1949 г. он великолепно заканчивает свой доклад о проблеме «нового гуманизма»: «Если бы это была проповедь, мне следовало бы призвать каждого: «Покайся и веруй в Евангелие». Но это не проповедь, а лишь тема, которая должна быть доведена до конца. Мне не остается ничего другого, как посмотреть на это со стороны и попросту уточнить, что если бы христианская весть стала «здешней и теперешней» для нового гуманизма, то речь шла бы о покаянии, вере и, разумеется, обращении»⁴⁸.

Но вот вопрос: сохранит ли непонимаемое Евангелие характер радостной вести, т.е. «хорошей новости»? Видимо, именно этот вопрос имел в виду Бонхёффер: «Позитивизм откровения слишком облегчает себе задачу, воздвигая в итоге закон веры... Но мир при этом остается покинутым и предоставленным самому себе. Здесь есть ошибка»⁴⁹. Как раз это я имею в виду под «слабыми сторонами» теологии Барта. Может быть, христианство обречено на апологетику, с громогласного отказа от которой начиналась диалектическая теология?

Проблема понимания ведет нас на территорию Бульмана, которого Барт осуждал за последовательное применение чуждой христианству экзистенциальной аналитики «раннего» Хайдеггера. Но здесь нам важно увидеть, поверх явно непримиримых противоречий, общность пафоса у нескольких христианских мыслителей-современников, — общность, проявившуюся в определенный исторический момент.

Барт, как известно, отверг бульмановскую программу демифологизации, но разве нельзя понять его *христологическую концентрацию*, его «нет!» в адрес естественной теологии как стремление противопоставить Слово Бога тотальной мифологизации сознания, происходившей в XX веке, т.е. именно как попытку демифологизации (на языке Барта: попытку очищения) в эпоху господства разноцветных мифов: «Всякий иной источник (христианского провозвестия. — С.Л.) мог бы быть при таком положении вещей лишь мифом, а потому — концом всего, во всяком случае — концом церкви»⁵⁰.

И разве нельзя понять прочитанный впервые 21 апреля 1941 г. доклад Бульмана «Новый Завет и мифология» как опыт прояснения того, что значит утверждение «Иисус Христос есть единое Слово Бога», — в категориях, непосредственно затрагивающих, как

считал Бультман, современное сознание: христианское бытие — длинное бытие, переход в эсхатологическое существование, т.е. в состояние последней свободы от мира. Очевидно, что применительно к Германии 1941 г. эта последняя свобода «автоматически» (как сказал бы Барт) означала сопротивление.

Вот общий пафос Барта и Бультмана: теперь (в «последний час»!) надо заново думать только о самом главном, безоговорочно отказаться от всего «предпоследнего» ради «последнего» (эту терминологию употребляет Бонхёффер в своей незаконченной «Этике»).

Доклад Бультмана «Новый Завет и мифология» был обращен к теологам и пасторам Исповедующей церкви, которые в большинстве своем отвергли идеи Бультмана. Д. Бонхёффер, правда, писал тогда по этому поводу: «Расцветшее здесь тупое высокомерие — настоящий позор для Исповедующей церкви»⁵¹. Как известно, теологи Исповедующей церкви были настроены весьма консервативно. Здесь обнаруживается знакомая нам закономерность: церковь, борющаяся за выживание, обычно бывает крайне охранительной в богословском отношении. Исповедующая церковь в целом следовала этому правилу. Перед лицом *немецких христиан* и их лжеучения больше всего боялись «обновленчества». И все же К. Барт справедливо заметил, что для преодоления лжеучения от церкви потребовался творческий акт, а не обращение к традиции: «Бармен» не мог сослаться на вероисповедные документы Реформации, ревнители лютеранской ортодоксии в рядах Исповедующей церкви подозревали в «обновленчестве» сам Барменский синод.

Однако с точки зрения теологов, сформировавших христианскую мысль XX в., жизнь и смерть (т.е. в конечном счете и «выживание») христианства зависят не от усилий по *сохранению* правой веры, а от попыток заново понять главное, подготовиться к встрече с тем, кого Новый Завет называет «первым и последним» (Откр 2:8), «зачинателем и завершителем веры» (Евр 12:2). Поэтому Д. Бонхёффер, один из активных участников «церковной борьбы», пишет из берлинской тюрьмы Тегель — протеста против «консервативной реставрации»⁵² в Исповедующей церкви — письма о «безрелигиозном истолковании Евангелия», стремясь доказать, что ответы не только Барта, но и Бультмана несостоятельны. Как известно, тюремные письма и наброски Бонхёффера подготовили новую эпоху в христианской мысли⁵³.

Для моей попытки проследить «общий пафос» важно то, что подробный план книги, в котором намечена оценка тогдашнего состояния христианства и программа безрелигиозного толкования библейских понятий, был написан после 20 июля 1944 г., когда Бонхёффер уже знал о неудаче покушения на Гитлера, о раскрытии заговора Канариса и, следовательно, о собственном скором конце. Бонхёффер не написал эту книгу. Очевидно, однако, что его судьба —

прямое *политическое* следствие его понимания христианства, точнее — прямое свидетельство и толкование веры. Иначе и нельзя понять его путь: от преподавания теологии в Берлинском университете к руководству семинаром проповедников для Исповедующей церкви, и дальше — от церковной борьбы к участию в политическом Сопротивлении, и еще дальше — к виселице в концлагере Флоссенбюрг. В теологическом плане этому соответствует движение из самых глубин лютеранского благочестия и ортодоксии к совершенно новому образу христианской веры.

30 апреля 1944 г. Бонхёффер написал: «Прошло время, когда все можно было высказать с помощью слов — будь то теологические или благочестивые слова»⁵⁴. И потом: «Вы не могли один час бодрствовать со мной?» — спрашивает Иисус в Гефсимании. Это противоположно всему, чего религиозный человек ждет от Бога. Ведь тут человек призывается страдать вместе с Богом в безбожном мире. Следовательно, он вынужден по-настоящему жить в безбожном мире и не должен как-либо прикрывать или преобразовывать его безбожность в религиозном смысле. Он вынужден жить «по-мирски», и именно так он участвует в страданиях Бога. Он *может* жить «по-мирски», т.е. он освобожден от ложных религиозных обязательств и ограничений... Не религиозный акт делает человека христианином, а страдание вместе с Богом в мирской жизни»⁵⁵.

Этот пример поможет нам и дальше продумывать тему «христианство и политическая позиция». Ведь судьба Бонхёффера проясняет то, «чего нельзя сказать словами». И наоборот: то, что он все-таки сказал, помогает понять его судьбу — судьбу теолога и пастора, погибшего не за дело религии, но решившего, что он должен участвовать в общем деле сопротивления — «в безбожном мире», вместе с такими вполне «безбожными» людьми, как адмирал Канарис.

Дитрих Бонхёффер, бывший сотрудник абвера, был уничтожен по приказу Гимmlера 9 апреля 1945 г. вместе с некоторыми другими участниками заговора. Так в его жизни и смерти выразилось его понимание *Nachfolge* — следования за Христом.

Примечания

- 1 Kasper W. *Jesus der Christus*. Mainz, 1978, S. 55.
- 2 Ср., напр., публицистику А.Солженицына. Так, в его Гарвардской речи словосочетание «юридическая цивилизация» употребляется как отрицательное оценочное понятие.
- 3 Küng H. *Christ sein*. München, 1976, S. 29. Русские переводы работ Меца и Мольмана см. в «Вопросах философии», № 9, 1990, с. 83-145.
- 4 Русское слово «образование» — калька с немецкого *Bildung*. О понятии «образование» в немецкой философской традиции см.: Гадамер Х.-Г. *Истина и метод. Основы философской герменевтики*. (Перевод с немецкого.) М., «Прогресс», 1988, с. 50-61.

- 5 Barth K. Evangelische Theologie im 19. Jahrhundert. Zürich, 1957, S. 6.
- 6 Gogarten F. Zwischen den Zeiten. — «Anfänge der dialektischen Theologie». Teil II. Hrsg. von J. Moltmann. München, 1977, S. 95, 100.
- 7 Barth K. Der Römerbrief. — 13. unveränd. Abdr. d. neuen Bearb. von 1922. Zürich, 1984, S. XIII.
- 8 Ibid., S. 57.
- 9 Barth K. Klärung und Wirkung: Zur Vorgeschichte der «Kirchlichen Dogmatik» und zum Kirchenkampf. B., 1966, S. 345.
- 10 Barth K. Der Römerbrief, S. 26.
- 11 Ср. Римл 3:3: «А если некоторые оказались неверны, то разве из-за их неверности прекратится верность Бога?»
- 12 Barth K. Der Römerbrief, S. 112.
- 13 Ibid., S. 53, 19.
- 14 Ibid., S. 114.
- 15 Barth K. Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge. München, 1929, S. 171-172.
- 16 Barth K. Der Römerbrief, S. 6.
- 17 Ср. Pannenberg W. Dialektische Theologie. — «Die Religion in Geschichte und Gegenwart» (RGG), 3. Aufl. Bd.2. Tübingen, 1958, Sp. 171.
- 18 Der Römerbrief, S. 175.
- 19 Bonhoeffer D. Widerstand und Ergebung. München, Hamburg, 1965. S. 137, 161. Русский перевод писем Д.Бонхёффера из тюрьмы см. в «Вопросах философии», 1989, № 10-11. Здесь и далее я цитирую их в своем переводе.
- 20 Barth K. Klärung und Wirkung, S. 20-21.
- 21 Barth K. Philosophie und Theologie. — Philosophie und christliche Existenz. Festschrift für H. Barth. Basel, 1960, S. 101. Перевод этих строк принадлежит В.К.Зелинскому.
- 22 См. об этом статью Лотара Штайгера: Steiger L. Die Theologie vor der «Judenfrage» — Karl Barth als Beispiel. «Auschwitz — Krise der christlichen Theologie. Eine Vortragsreihe». Hrsg. von R.Rendtorff u. E.Stegemann. München, 1980, S. 82-98.
- 23 Wolf E. Bekennende Kirche. — RGG. 3.Aufl., Bd.1, Sp. 987.
- 24 На эту тему см. мою статью «Национальная идея и христианство» в журнале «Октябрь», 1990, № 10.
- 25 Wolf E. Kirchenkampf. — RGG. 3.Aufl., Bd.3, Sp. 1444-1445.
- 26 Ср.: Ibid., Sp. 1446.
- 27 Kupisch K. Quellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus (1871-1945). Göttingen, 1960, S. 251-252. О «немецких христианах» и начале «церковной борьбы» см. фундаментальное исследование Клауса Шольдера: Scholder K. Die Kirchen und das Dritte Reich. Bd. 1. Vorgeschichte und Zeit der Illusionen, 1918-1934. Frankfurt a. Main, 1977. Bd. 2. Das Jahr der Ernüchterung. 1934. Barmen und Rom. B., 1985.
- 28 Wolf E. Kirchenkampf, Sp. 1443.
- 29 Bonhoeffer D. Die Kirche vor der Judenfrage. — Bonhoeffer-Auswahl. Bd. 2. München und Hamburg, 1970, S. 26.
- 30 Wolf E. Bekennende Kirche, Sp. 987.
- 31 Ср.: Wolf E. Barmen. — RGG, 3.Aufl., Bd.1, Sp. 876.
- 32 Цит. по: Barth K. Die kirchliche Dogmatik. — 7.Aufl. Zürich, 1987. Bd. 2. Hbd. 1. Die Lehre von Gott. (KD II, 1) S. 194.
- 33 Ibid.
- 34 Ibid., S. 195.
- 35 Ibid.

- 36 «Точка соприкосновения» (Anknüpfungspunkt) — имеется в виду предложенная в начале 30-х годов Эмилем Бруннером идея о «точке соприкосновения» Евангелия с человеческой природой, соответствующие этой идее философская антропология и «отрицательная» (выполняющая пропедевтическую задачу) естественная теология. Бруннер в споре с Бартом отстаивал «общее откровение» помимо Христа (как в католицизме) и лютеранскую идею «порядков сотворенного бытия» (Schöpfungsordnungen) как основание христианского учения об обществе и социальной справедливости. Понятно, что представление об установленных Богом порядках (или категориях) бытия, т.е. учение о божественном происхождении «семьи, частной собственности и государства» имплицитно содержит консервативную политическую позицию. И действительно, Э.Бруннер делал из своей теологии консервативные политические выводы.
- 37 Barth K. KD II, 1, S. 195.
- 38 Ibid., S. 196.
- 39 Ibid.
- 40 Barth K. Klärung und Wirkung, S. 405.
- 41 Barth K. KD II, 1, S. 197, 199.
- 42 Русский перевод этого выступления см. в кн.: «Современный протестантизм. Часть 1». М., 1973, с. 79-106. (Издание «для служебного пользования» Института философии АН СССР.)
- 43 Это слова из пятой статьи Барменской декларации.
- 44 См. Jüngel E. Zum Verhältnis von Kirche und Staat nach Karl Barth. — «Zeitschrift für Theologie und Kirche». Tübingen, 1986, Beiheft 6, S. 76-135.
- 45 Цит. по: Lovin R. Christian faith and public choices: The social ethics of Barth, Brunner and Bonhoeffer. Philadelphia, 1984, p. 23.
- 46 См: Ibid., p. 110.
- 47 Barth K. KD II, 1, S. 199.
- 48 Цит. по: Современный протестантизм, с. 58-59.
- 49 Bonhoeffer D. Widerstand und Ergebung, S. 137.
- 50 Barth K. KD II, 1, S. 198.
- 51 Цит. по: Bultmann R. Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung. — 2. Aufl. Hrsg. von E. Jüngel. München, 1985, S. 8-9.
- 52 Bonhoeffer D. Widerstand und Ergebung, S. 162.
- 53 Впервые Бонхёффер стал широко известен в Германии благодаря своей книге «Nachfolge» («Следование за Христом»), опубликованной в 1937 г. В ней Бонхёффер предложил интерпретацию Нагорной проповеди, основанную на его тогдашнем понимании задач Исповедующей церкви.
- 54 Bonhoeffer D. Widerstand und Ergebung. S. 132.
- 55 Ibid., S. 180.

Карл Барт

Христианин в обществе*

I.

С надеждой и вместе с тем в странной задумчивости стоим мы перед проблемой «христианин в обществе».

Христианин в обществе! Значит, и общество не предоставлено всецело самому себе. Не без препятствий и затруднений, не только по собственным законам течет жизнь в семье и браке, в экономике и культуре, в искусстве и науке, в политических партиях и международных отношениях. Здесь важен по крайней мере еще один фактор — *обетование*. Привычный путь ошибочен, это для нас теперь очевидно как никогда. Катастрофа, от которой мы оправляемся, но еще не оправились окончательно, с беспощадной ясностью открыла глаза на этот факт если не всем, то многим. Не лучше ли с глубоким скепсисом и равнодушием отвернуться от жизни, от общества? — Да, но куда? От жизни, от общества уйти некуда. Жизнь охватывает нас со всех сторон, она ставит перед нами вопросы, на которые придется отвечать. Нам нужно выдержать. Сегодня мы так жаждем обетования именно потому, что у нас открылись глаза на проблемы жизни. Мы хотели бы бежать из *этого* общества; мы хотели бы *другого* общества. Но желание наше напрасно; мы только с болью чувствуем, что, вопреки всем переменам и переворотам, все остается по-прежнему. И вот мы спрашиваем: сторож, сколько ночи?¹ И тогда мысль «христианин в обществе» становится обетованием. «Христианин в обществе» — это нечто новое среди старой рутины, это истина среди заблуждений и лжи, это справедливость в море несправедливости, это дух среди грубой материальности, это формирующая жизненная сила среди жалких духовных потуг, единство среди всеобщей разорванности современного общества. *Христианин* — мы единодушны в том, что здесь нельзя говорить о *христианах*: ни о массе крещеных, ни об избранной кучке религиозно-общественных деятелей, ни о еще более узком круге благочестивейших христиан, как можно было бы подумать. Христианин — это *Христос*. Христианин — это то в нас, что уже не есть мы, но Христос в нас. Слово «Христос в нас» понимается во всей его Павловой глубине²: не как некая психическая данность, не как захваченность, «плененность» идеей или нечто в этом роде, а как предпосылка. Говоря «в нас», мы подразумеваем в том числе «над нами», «за нами», «перед нами». «Хри-

* Barth K. Der Christ in der Gesellschaft. In: Anfänge der dialektischen Theologie. Teil I. Hrsg. von J. Moltmann. Kaiser: München, 1962, S. 3-37.

стос в нас» понимается также и со всей Павловой широтой: мы не хотим вновь воздвигать преграду между евреями и язычниками, так называемыми христианами и так называемыми нехристианами, захваченными и незахваченными. Община Христова — это дом, двери которого распахнуты в мир, ибо Христос умер за других, за тех, кто снаружи³. В нас, над нами, за нами, перед нами — присутствует сознание смысла жизни, память о происхождении человека; совершается возвращение к Господу мира, произносится критическое «нет» и творческое «да» всему содержанию нашего сознания, происходит поворот от старого века к веку новому. Знак этого поворота и его исполнение — Крест.

Вот что значит «Христос в нас». Но *есть* ли в нас Христос? Присутствует ли Он в современном обществе? Мы медлим с ответом и знаем, почему медлим, не правда ли? Однако посмеем ли мы отрицать это? Христос Спаситель *здесь*, иначе перед нами не стоял бы вопрос, составляющий тайный смысл всех тревог нашего времени и собравший нас сегодня вместе — незнакомых и все же близких друг другу людей. Есть вопросы, которые мы вообще не смогли бы сформулировать, если бы ответ на них уже не существовал; вопросы, подступиться к которым можно лишь с мужеством, выраженным в словах Августина: «Ты не искал бы меня, если бы уже не нашел!» Мы *обладаем* этим мужеством и должны исповедовать его. Тем самым мы будем исповедовать Христа, Его присутствие в настоящем и Его будущее. Если же и на самом деле Христос — в нас, то это общество, как бы оно ни заблуждалось, все же не оставлено Богом. Христос в нас, «образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари» (Кол 1:15), означает цель и будущее. Вспомним о закваске, положенной в три меры муки и сквасившей все тесто. «Упование славы», надежда — так называет Павел «тайну сию для язычников» (Кол 1:27). Итак, мы призываем вас надеяться.

Однако наша тема включает в себе еще один мучительно важный смысл, который преимущественно и имелся в виду при постановке проблемы. Христианин — в обществе! Как резко отталкиваются друг от друга две эти величины! Каким абстрактным выглядит их сопоставление! Каким чуждым, почти фантастическим воспринимаем мы сегодня великий синтез Послания к колоссянам! Но почему?

Что значит для нас слово «христианин»? Что *должно* оно для нас значить? — Некую обособленную священную область — неважно, объясняем ли мы эту обособленность преимущественно в метафизических или в психологических терминах. Христиан мы считаем отдельной разновидностью среди прочих людей, христианство — отдельным предметом среди прочих предметов, Христа —

отдельным явлением среди прочих явлений. Жалобы философов на высокомерие религии, обнаруживающее себя в этой обособленности, не новы, как не ново и поведение теологов, дающее пищу подобным подозрениям. Наученные опытом времени, многие сегодня видят в том, что раньше считалось (и, вероятно, действительно было) богословским высокомерием, признак бедственного положения. Однако эта беда представляется почти неизбежной, и сама философия пока ничего не сказала о возможных способах ее преодоления. Да, мы вновь начинаем ощущать, что смысл так называемой религии состоит в ее сопряженности с реальной жизнью, с жизнью общества, а не в обособленности от нее. Замкнутая в себе святыня не есть святыня. С тоскойзираем мы на мир из безопасной гавани нашей некогда столь восхвалявшейся религиозной специфичности, ибо чувствуем — в том числе многие теологи начинают чувствовать, — что не может быть никакого «внутри», пока существует «вне». Однако есть еще взгляд, обращенный изнутри во внешний мир и охватывающий его. Ведь обособленность религиозной сферы имеет свое основание и отнюдь не устраняется тем фактом, что мы наконец осознали: ее быть не должно. В действительности проблема взаимоотношений между «Христом в нас» и миром не сводится к тому, чтобы открыть шлюзы и дать обильным потокам воды напоить жаждущую землю. Сразу же вокруг начинают мельтешить всяческие словосочетания, вроде «социально-христианского», «социально-евангелического», «социально-религиозного». Стоит всерьез задуматься: не свидетельствуют ли на самом деле все эти черточки, расставляемые нами со столь обдуманной смелостью, об опаснейшем коротком замыкании? Весьма остроумно замечено, что служение Богу есть или должно быть служением людям; но при отрицании религиозной обособленности становится ли служением Богу наше суетливое служение людям, пусть даже оно совершается во имя чистой любви? Вот это нам предстоит продумать. Очень справедливо евангельское напоминание о том, что слово есть зерно, мир же — вспаханное поле. Но что это за слово? Кто из нас обладает им? И не должны ли мы прежде всего *ужаснуться* стоящей перед нами задаче — стать сеятелями Слова в мире, — задаче, смутившей таких людей, как Моисей, Исаия, Иеремия⁴? Разве их первоначальный *отказ* от миссии сопряжения Божественного с жизнью человеческой менее важен для сути дела, чем наша к тому поспешная *готовность*? Разве бегство Ионы от Господа⁵ можно объяснить одним только религиозным высокомерием? Ведь ясно, что лишь душевным переживанием, благоразумием и доброй волей в этом деле не обойтись. Божественное есть нечто целое, замкнутое в самом себе, нечто по сути своей новое, отличное от мира. Его нельзя подать

к столу, наклеить в альбом или подогнать по фигуре. Его нельзя разделить и раздать по частям именно потому, что оно — нечто большее, чем религия. Оно не позволяет использовать себя, но желает низвергать и воздвигать. Оно либо существует как целое, либо не существует вовсе. Есть ли в этом божественном мире окна, распахнутые в жизнь нашего общества, и если да, то где они? Почему мы думаем и действуем так, словно они есть? Да, нам, пожалуй, множество раз удавалось секуляризировать Христа: сегодня — в угоду социал-демократии, пацифизму, «перелетным птицам»⁶, ранее — в угоду отечеству, швейцарскому и немецкому духу, либерализму интеллектуалов. Но не правда ли, ведь теперь-то мы боимся, как бы в очередной раз не предать Христа? И однако: в какой мучительной ситуации мы оказываемся, если все же пытаемся делать то самое, к чему влекут нас благоразумие и добрая воля, и тем не менее стремимся не предать Христа! Как это трудно — храня в сердце чистоту и благоговение перед святыней, сделать в обществе хотя бы крошечный шаг со Христом. Как неприступно Божественное — когда это действительно Божественное — для всего человеческого, с которым нам так хочется его соединить! Как опасно предавать себя Богу среди забот, сомнений и треволений общественной жизни! К чему мы придем, если в самом деле устраним обособленность религии и *всерьез* предадимся Богу? А если мы сделаем это *не всерьез*? Действительно, сегодня Бог менее доступен для нас, чем когда-либо, и мы поступим правильно, отнесясь к такого рода сомнениям по поводу нашего нового лозунга в высшей степени серьезно. «Кто из вас, желая построить башню, не сядет прежде и не вычислит издержек, имеет ли он, что нужно для совершения ее?» (Лк 14:28). Такова одна сторона проблемы.

С другой стороны, перед нами *общество* — тоже внешне замкнутое (хотя и хрупкое внутри) самодовлеющее целое, в котором нет окон в Царство небесное. Где же смысл во всей этой бессмыслице, жизненное начало среди вырождения, пшеница среди плевелов? Где же Бог во всем этом человеческом, слишком человеческом? Прах ты и в прах обратишься⁷! Разве это не приговор человечеству и не собственное его вероисповедание? Мы страдаем сегодня и от *этой* замкнутости, ибо вкусили от ее горьких плодов. Нас коробит от бесконечного повторения затасканных еще до войны теологических фраз об автономности культурной, государственной и экономической жизни. Как бы нам хотелось сегодня объяснить всю общественную жизнь через Христа, обновить ее во Христе, «применить принципиальные положения Иисусова учения в качестве максим при формировании всякого публичного, народного, государственного мирского сообщества»⁸! Если бы для подобного применения мы обладали преобразующим мир оптимизмом Ри-

харда Роте⁹! Но *туда*, назад, пути для нас больше нет. А дорога вперед — не ведет ли она нас к Фридриху Науману¹⁰, который сам вышел оттуда? Кроме того, всерьез «применить» учение Иисуса нам препятствует одна горькая истина: эта понятая нами наличная и неумолимо действующая даже в нашу революционную эпоху автономность общественной жизни никак не устраняется *тем фактом*, что мы от нее безмерно устали. Мы сами хотели, чтобы все проблемы столкнулись, — и вот, мы получили то, чего хотели. Даже если бы мы могли стереть с этих трудных проблем религиозный глянец, наведенный на них на рубеже веков Науманом и его последователями то ли из мужества отчаяния, то ли из склонности к художественным излишествам, мы тем самым все равно не отделались бы от раз вызванных духов. Как сакральное, к нашему прискорбию, отстаивает сегодня, именно сегодня, свою самостоятельность по отношению к профанному, точно так же и профанное отстаивает свою самостоятельность по отношению к сакральному. Обществом теперь правит его собственный логос, точнее — целый сонм подобных божествам сил и ипостасей. Хочется сравнить нас с благочестивейшими людьми эпохи эллинизма или предреформации: мы уже начинаем догадываться, что кумиры суть ничто, но этим их демоническая власть над нашей жизнью еще не сломлена. Ибо одно дело — критическое сомнение в боге этого мира, и совсем другое — признание *dunamis* (значения и могущества) живого Бога, созидающего новый мир. Без этого признания всякое «социально-христианское» и сегодня есть просто бессмыслица. Конечно, и тут имеется возможность залатать старое платье лоскутами, оторванными от нового. Я имею в виду попытку приделать к светскому обществу церковную надстройку в духе старого заблуждения относительно слов Иисуса о том, что следует отдавать кесарю кесарево, а Богу — Богово. Попытка христианского Средневековья подвергнуть общество *клерикализации* будет, возможно, предпринята еще раз и вновь увенчается соответствующим ее природе успехом. Вот и на протестантской почве подобные настроения дают о себе знать: воздвигнем новую Церковь с демократическими нравами и социалистическим уклоном! Построим общинные здания, будем пестовать молодежь, устраивать вечера дискуссий и молитвенного пения! Сойдем с теологических котурнов и пустим на церковную кафедру мирян! Давайте с новым воодушевлением идти дальше по старой дороге, которая начинается пietetизмом любви, свойственным внутренней миссии¹¹, и с фатальной неизбежностью кончается наумановским либерализмом! Быть может, благодаря всем этим новым (или, по крайней мере, *для нас* новым) заплатам мы сумеем забыть, что старое платье все равно остается *старым*.

Разумеется, мы отклоним эту попытку как опаснейшее предательство по отношению к обществу, ибо общество окажется обманутым в своих надеждах на помощь Бога (ее мы, собственно, и имеем в виду), если мы вместо того, чтобы научиться в совсем новом смысле ждать Бога, примемся вновь усердно воздвигать наши церкви и церквушки. Однако столь же несомненно и то, что мы со своей программой *omnia instaurare in Christo*¹² противостояем сейчас всему естественным путем сложившемуся и непоколебимо утвердившемуся порядку вещей, подобно людям, вознамерившимся прогрызть зубами гранит, и не дадим себя убаюкать вновьявленными церковным сиренам. Давайте же отважно воспротивимся новому церковному искушению! Но чем отважнее мы ему сопротивляемся, тем грознее встают перед нами гиганты, которых мы должны одолеть. Следовательно, мы можем в соответствии с известным призывом не слишком считаться с «действительностью», принимаясь за осуществление нашей программы. Ее обоснованность именно в том, что она выдвигает *rebus sic stantibus*¹³ невозможные идеалы и недостижимые цели. Такова другая сторона проблемы.

Вот что я вижу в нашей теме: прежде всего — великое обетование, вышний свет, льющийся на нас в нашем бедственном положении; но затем — некую дурную абстракцию, пугающее противостояние двух изначально чуждых друг другу величин. Мы должны прямо смотреть и на то, и на другое. И Христос, и общество для нас — надежда и нужда! Не ждите от меня какого-либо решения проблемы. Никто из нас не вправе претендовать на решение. Есть только одно решение, и оно — в самом Боге. Наша задача сводится к искреннему, обращенному в мир, осмелюсь сказать — священническому *устремлению* надежды и нужды, благодаря чему находящееся в Боге решение сможет легче найти к нам дорогу. Само собой разумеется, что сегодня я могу всего лишь установить те *точки зрения*, с которых следует рассматривать это устремление, а оно одно только и необходимо сейчас. Об этих исходных точках зрения можно говорить и иначе, но, во всяком случае, я уверен в одном: именно они необходимы и рядом с ними нет никаких других.

II.

В той внушающей надежду и одновременно бедственной ситуации, которая обозначена нашей темой, давайте прежде всего определим фактически занимаемую нами *позицию*. Я говорю «фактически», ибо речь идет не о том, чтобы встать на ту или иную позицию, но о том, что мы ее уже заняли, коль скоро сама ситуация обратилась для нас в проблему.

«Позиция», однако, не вполне подходящее слово, потому что в действительности она представляет собой лишь одно мгновение непрерывного *движения* и сравнима с моментальным снимком летящей птицы. Вне связи с движением она совершенно бессмысленна, невразумительна и невозможна. Я имею в виду не социалистическое, не религиозно-социальное и не вызывающее некоторое недоумение так называемое христианское движение вообще, но *то* движение, что вертикально сверху проходит сквозь все эти частные разновидности движения как их скрытый трансцендентный смысл и движущая сила; что берет начало не во времени, не в пространстве, не в совокупности вещей и не в них полагает свою цель. Оно не есть одно из движений рядом с другими. Я имею в виду движение божественной истории — иначе сказать, движение Богопознания: то движение, чья сила и значение раскрываются в воскресении Иисуса Христа из мертвых. Вот о чем идет речь, когда мы говорим о положении христианина в обществе как о бедственном или как о внушающем надежду, но в любом случае обратившемся для нас в проблему.

Приготовьтесь теперь выслушать самую важную, но и самую слабую часть моего выступления. Методологические соображения всегда заключают в себе нечто сомнительное, невозможное и опасное. Попытка обрисовать птицу в полете почти неизбежно выглядит смехотворной. Почти неизбежно над этими попытками тяготеет проклятие того обстоятельства, что движение само по себе, вне связи с движущимся, превращается в некий предмет, в некую тему. Недаром Кант так яростно протестовал против восприятия его критики чистого разума не в качестве пролегомен, а как очередной метафизики. Легкость, с какой это предостережение было пропущено мимо ушей, показывает всю серьезность опасности. Критика разума должна осуществляться наукой с ее критическим методом; божественная история — совершаться и подтверждаться в деяниях; Богопознание — даваться в побуждающем, открытом, непосредственном созерцании и речи; жизнь должна быть прожита в процессе живой жизни — иначе к чему все эти слова помимо единого Слова? Это сомнение переживает философ, вещая об истоках единства познания и действия, долженствования и бытия. То же сомнение переживаем и мы, свидетельствуя о реальности живого Бога. — Вот к чему стремился бы слушатель — если бы мог! Но здесь, прямо на пороге, нас останавливает наше бессилие. То, о чем мы сейчас говорим, должно проявить свою действенность, обнаружить свое присутствие и передаваться в тот момент, когда об этом говорится — иначе оно *вовсе не то*, о чем идет речь. «Слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого» (Евр 4:12). Не в моих силах произнести перед вами это живое, могу-

щественное, острое, проникающее Слово Божие, раз я *не могу* его произнести. Так же и вы не в силах услышать его, раз вы *не в состоянии* этого сделать. Правда, мы могли бы сейчас приняться уверять с подобающим религиозным пафосом, что имеем на это право или, по крайней мере, страстно желаем этого. Однако в интересах дела мы этого себе не позволим. Лучше именно здесь, на пороге, осознаем свое бессилие и не будем предаваться религиозным настроениям, которые, по всей вероятности, вновь завуалируют действительное положение дел. Итак, предложить вам то, что следовало бы предложить, я *не могу* — это было бы просто чудом. Клятвенно же заверять, что речь идет о предмете величайшей важности, я *не хочу*. Следовательно, мне ничего более не остается, как в нескольких скупых словах обрисовать существо вопроса. Однако в ходе изложения прошу вас помнить, что мы говорим о настоящей, движущейся в полете птице, а не о той невнятной зарисовке, которую я могу вам представить. Итак попытаемся же, насколько это в наших силах, совместно пройти предстоящий нам путь.

Речь пойдет не о религии, но о *Боге*, о движении *от Бога* к нам, о том, что мы движимы *Им*. Да святится имя *Твое!* Да придет Царство *Твое!* Да будет воля *Твоя!* Так называемое «религиозное переживание» есть всего лишь производная, вторичная, преломленная форма божественного. Даже в чистейшем и высочайшем виде оно лишь форма, не содержание. Слишком долго вся наша теология воспринимала Библию и церковную историю с этой формальной точки зрения. Слишком долго деятельность Церкви была всецело сосредоточена на пестовании всяческих видов благочестия. Теперь мы хотим совершенно отказаться от этой формы. Непосредственное, сам источник никогда не может быть пережит. Всякое «переживание» есть лишь *указание* на первоначало, на Бога. И открывшееся в Иисусе движение жизни — вовсе не новая разновидность благочестия. Вот почему Павла и Иоанна несколько не интересует жизнь так называемого исторического Иисуса, но лишь Его воскресение. Вот почему и сообщения синоптиков об Иисусе окажутся просто-напросто непонятными, если не принять во внимание намерения евангелистов: *spirant resurrectionem*¹⁴. Католическое Средневековье и Реформация в какой-то мере это еще понимали. Пиетизму, Шлейермахеру и всему христианству Нового времени выпало на долю сознательно проследить содержание новозаветной керигмы в обратном направлении. Мы должны вновь завоевать ту великую реальность, в которой Павел мог встречаться с пророками и с Платоном. Христос — нечто безусловно *новое*, явление *свыше*: путь, истина и жизнь *Бога* среди людей; Сын Человеческий, в котором человечество осознает свою *непосредствен-*

ную причастность Богу. Но — соблюдать дистанцию! Никакая, пусть даже тончайшая психическая вещественность *формы* этого осознания не должна подменять или затемнять подлинную трансцендентность *содержания*. Слишком мал шаг, отделяющий опытное восприятие Бога как Яхве от восприятия Его как Ваала. Все религиозное слишком родственно сексуальному. Речь идет о *чистоте и превосходстве* влекущего нас жизненного движения; речь идет о глубочайшем понимании самих себя. Я подчеркиваю: никакой опыт, никакое переживание Бога, никакое благочестие не составляют сути этого жизненного движения; оно не есть некое событие рядом с прочими событиями, но представляет собой вертикаль, проходящую через, чаще же — мимо всего нашего благочестия и всех наших переживаний (я намеренно выражаюсь столь абстрактно и теоретически, чтобы избежать всякого непонимания, вызванного эмоциями); оно есть прорыв и явление божественного мира из замкнутой в себе святости в нашу профанную жизнь: телесное воскресение Христа из мертвых. Обрести причастность к силе и значению воскресения — вот в чем суть нашей вовлеченности в это движение. Обратимся вновь к той неприступности, с какой божественное противостоит человеческому. Ранее мы уже говорили об этом, и тогда же у нас сложилось впечатление, что этой обособленностью священного от профанного дело ограничиться не может. Бог не был бы Богом, если бы этим все кончилось. *Должен же* быть какой-то путь оттуда — сюда! Этим «должен» и «же» мы исповедуем чудо божественного *откровения*. Если бы священное, божественное не отпугивало нас своей недостижимой высотой, мы давно предприняли бы рискованную попытку установить непосредственную связь между ним и нашей жизнью во всем ее размахе. Мы не можем не слышать голоса, произносящего: не подходи сюда! Сними обувь с ног твоих, ибо место, где ты стоишь, свято! Подобно Моисею, мы боимся увидеть Бога. Но тут же мы вновь слышим тот же голос, продолжающий: «Я призрел на бедствия народа моего в Египте, и услышал вопль его, и снизошел, чтобы спасти его от руки египтян!»¹⁵ И тогда становится понятным, что первоначальный запрет объясняется только необходимостью сохранить ясность и полноту этого провозвестия. И Исаия, и Иона в конечном счете тем почтили святую, что взяли на себя задачу установить непосредственную связь между священным и профанной жизнью людей. Именно в этом запрете и заключается *mysterium tremendum*¹⁶, время которого уходит, а вместе с ним и время господства страха перед божественным. Сам же страх остается. Зерно пробивает твердую скорлупу. Звучащее Слово Божие, мужество внимать ему, осознание значения «нисхождения» Бога к нам — все это, несмотря на наш страх, победило *слепой* страх.

Здесь деяние не человека, но Бога в человеке. Именно поэтому *Богопознание* есть по существу божественная *история*, а не просто мыслительный процесс. Что-то происходит между Богом и нами; некое чудо совершается перед нашим взором. Качественно новая возможность и реальность открываются перед человеком. После того, как мы познали жизнь в жизни, мы переживаем открывшееся нам чудо уже не в стране смерти, не в том бытии, чей облик заставляет нас мучительно тосковать о смысле жизни и о сопряженности с изначальной творческой силой. Да, мы познаем абсолютную инаковость, вечность божественной жизни. Но это вовсе не означает, что и для нас может быть и называться жизнью лишь жизнь вечная. Именно инаковость Бога, пробивающаяся сквозь все попытки секуляризации, вопреки всякому использованию и применению, наперекор всем соединительным черточкам, — именно она толкает нас с непреодолимой силой на поиски коренной, существенной, изначальной связи между нашей жизнью и жизнью иной, совершенно отличной от нее. Мы хотим жить, а не умирать. Живой Бог — это тот Бог, что при встрече заставляет нас верить в *нашу собственную жизнь*. Не есть ли это обновление нашей жизни, верить в которое мы принуждены самим Господом, просто потустороннее возвышение нашего тварного естества, в котором мы здесь и теперь стоим перед Богом? Именно это мы, в сущности, имеем в виду. «Мы в себе стенаем, ожидая... искупления тела нашего» (Рим 8:23). Но и само это будущее возвышение должно соотноситься со всей нашей посюсторонней жизнью. Свет, льющийся в наши души благодаря возрастающему познанию Бога, все меньше и меньше позволяет нам хоть в чем-то мириться с окончательной смертностью нашего посюстороннего бытия.

Вглядываясь в этот прорыв Божественного в человеческое, мы также вполне отчетливо понимаем, что и обособленностью человеческого по отношению к Божественному дело ограничиться не может. Уготованная нам Богом тревога должна привести нас к критическому противостоянию «жизни», — критическому в том глубочайшем смысле, который это слово обрело в истории мысли. Чуду откровения соответствует чудо *веры*. Божественная история есть также Богопознание и опять-таки представляет собой не просто факт сознания, но некую новую необходимость, явленную свыше. Пусть даже было бы очевидно, что государство и экономика, искусство и наука — да что там, гораздо проще: банальнейшая потребность в еде, питье, неизбежность созревания и старения, — словом, все эти примитивнейшие предпосылки общественной жизни имеют свои собственные законы движения и инерции, — это не мешает нам вполне серьезно считаться с необходимостью вновь и вновь подвергать испытанию действенность этих законов. Пусть да-

же нам было бы абсолютно ясно все безрассудство попыток прогрызть зубами гранит — еще яснее для нас тот факт, что мы больше не можем мириться с *последней* самостоятельностью этих законов. *Не только потому*, что обретенный в потрясениях нынешнего века опыт многому научил нас с чисто внешней стороны; *не только потому*, что мы и духовно устали, бесконечно устали от пантеона самостийных божеств; *не только потому*, что опьянение сменилось просветлением и скепсисом по отношению ко всем «мироправителям тьмы века сего» (Еф 6:12), — все это, конечно, еще не исчерпывает значения и силы воскресения. Но *потому*, что наша душа, проснувшись, осознала свою непосредственную причастность Богу, т.е. обрела сознание некогда утраченной и могущей быть вновь обретенной непосредственной причастности Ему всех вещей, событий, отношений и форм. Ибо душа, вспомнив о своем происхождении от Бога, с Ним же связывает и происхождение *общества*. Придя в себя, она постигает смысл *жизни* во всей ее полноте, сознавая при этом свою собственную глубочайшую сопричастность, вину и ответственность. Она отдает себя под суд, совершающийся над миром, и принимает на себя мир как бремя. Душа не может проснуться иначе, как только «взвалив на себя, сострадавая, все тяготы современности». Это пробуждение души и есть движение, в котором мы находимся, — движение божественной истории или Богопознания, движение жизни к жизни. В этом состоянии бодрствования мы не можем, прежде всего, не отрицать в принципе всех установленных правил нашей жизни, не можем не подвергать их испытанию путем сопоставления с тем, что единственно законно и действительно. Всякая жизнь должна мериться самой жизнью. Отдельная жизнь рядом с жизнью есть не жизнь, но смерть. Мертвы все вещи, желающие быть большим, чем материей, и притязающие на свою собственную топорную вещественность. Мертва наша личная жизнь, будь она даже благороднейшей, утонченнейшей и благочестивейшей, если не полагает своего начала в страхе Божиим. Мертва всякая рядоположенность частей: пусть даже все они по отдельности одушевлены, но если нет между ними духовной связи — нет ничего. Мертво внутреннее само-по-себе, как и внешнее само-по-себе. Мертвы все «вещи в себе», все эти «здесь» и «там», «прежде» и «теперь», «это» и «то», когда они одновременно не суть Единое. Мертва всякая голая данность. Мертва всякая метафизика. Мертв был бы сам Бог, если бы Он соприкасался с миром чисто внешне, если бы был «вещью в себе», а не Единым во всем, не Творцом «всяческих», видимых и невидимых, началом и концом всего. Это революция жизни против сдавивших нас со всех сторон сил смерти. Мы больше не можем позволить всем этим идеологиям, спутницам смерти, всем этим си-

лам, твердящим об относительной закономерности своего бытия, вводить нас в заблуждение и скрывать свой подлинный характер. Есть в нас нечто, что принципиально восстает против них. И это нечто — осознание смысла нашего положения: смысла хотя и не нового, но *в нынешней ситуации* представшего перед нами с ранее неведомой отчетливостью и многозначительностью. Жизнь поднялась против таящейся в ней самой смерти. Речь идет не о том, чтобы вчитать что-либо в странно запутанную и двусмысленную движущуюся картину нашего времени, но о том, чтобы, сострадая и надеясь, постигнуть ее глубочайший смысл. Мы не обманываемся относительно того обстоятельства, что потрясение стольких «вещей в себе», переживаемое нами сегодня, здесь — цепляние за старое, там — движение навстречу новому, — грозит установлением новой предметности и нового безбожия вместо старого. Мы не позволим ввести себя в заблуждение и не упустим из виду, о чем, собственно, идет речь: смертельная обособленность человеческого от Божественного во всех ее аспектах — вот что всерьез поставлено сегодня под вопрос. Как бы мы ни качали головой, наблюдая фантастическое стремление к свободе современной молодежи, все равно наше отношение к ней не может ограничиться отчужденностью и противодействием. В конечном счете современное молодежное движение всех оттенков направлено против авторитета самого-по-себе; и всякий желающий сегодня быть воспитателем должен в принципе, вопреки мнению Фридриха Вильгельма Фёрстера¹⁷, встать в этой борьбе на сторону молодых. Пусть даже с разрушением семьи, идущим сейчас полным ходом, под угрозой оказывается самое святое, мы все же не можем не признать (несмотря на весь наш испуг и неприятие этого процесса), что в конечном счете речь идет о нападках на *семью-самое-по-себе*, в действительности превратившуюся из святыни в прожорливого идола нынешнего буржуазства. Пусть даже произведения современного экспрессионистского искусства вызывают у нас глубочайшую антипатию, все же мы не можем не ощущать с пронзительной отчетливостью, что эти художники бьются над чем-то существенным, над сопряжением в жизни прекрасного с Единым — в противоположность *искусству самому-по-себе*, не имеющему, откровенно говоря, никакого права ссылаться ни на Рафаэля, ни на Дюрера. Для этого направления у нас также должно бы найтись нечто большее, чем покачивание головой. И если мы сегодня со всей серьезностью — ибо речь идет о вопросе экзистенциального значения — присоединяемся к призыву: «Работать! Работать! Это то, что сейчас нужно Европе!» — то не будем по крайней мере изумляться и возмущаться до глубины души, когда спартаковцы отвечают нам как раз в этом жизненно важном пункте, что готовы скорее погибнуть сами и отправить в

тартарары все вокруг, чем вновь подставляя шею под ярмо *работы самой-по-себе*. В конце концов, мы со всеми нашими понятиями окажемся под вопросом, как очутилась под вопросом Церковь в движении современности. Не рассеяла ли также ваши преувеличенные надежды на ближайшее будущее поразительная и характернейшая черта немецкой революции, а именно: как резко остановились новые власти у порога *религии самой-по-себе*; с какой легкостью именно эта абстракция, эта сила смерти утвердила и в католической, и в протестантской форме сознание своей значимости, не встретив на своем пути никакого достойного упоминания протеста? Как в других вопросах, так и здесь нам первым предстоит осмыслить этот протест в случае его возникновения — или же, в противном случае, самим его заявить. Нам первым предстоит постигнуть то, что нынешние малочисленные противники Церкви явно и сами еще не понимают, а именно: что Божественное менее всего может быть практикуемо как *вещь в себе*.

Постигнуть! — Позвольте мне разом охватить смысл единого движения жизни в смерть и из смерти обратно в жизнь одним этим словом: постигнуть. Мы хотим постигнуть великую тревогу человека, данную ему Богом, и ее следствие — потрясение основ мира. Постигнуть все движущее и движимое, в том числе в их еще не затронутой Богом изначальной бесформенности. Постигнуть наших современников: от Наумана до Блюмхардта¹⁸, от Вильсона до Ленина — на всех тех различных стадиях общего движения, где мы их застаем. Постигнуть наше время и его знаки, постигнуть, наконец, самих себя, с нашей странной тревогой и взволнованностью. Постигнуть — значит взглянуть на все исходя из Бога и понять, что все сейчас обстоит именно так, как и должно быть. Постигнуть — значит в страхе Божиим всецело взвалить на себя ответственность за сложившееся положение и в страхе Божиим вступить в движение времени. Постигнуть — значит принять прощение, чтобы прощать самому. Вот к чему влечет нас внутренняя необходимость! Ибо мы не заблуждаемся на сей счет: именно в этой тревоге, данной нам Богом и приводящей нас к критическому противостоянию жизни, заключены в высшей степени положительные и плодотворные результаты, о каких только возможно помыслить. Божий суд над миром есть, установление Его собственного правосудия. Оказаться отброшенными к началу вовсе не означает бессодержательного отрицания, если мы возвращаемся действительно к началу — к Богу; ибо только в Боге возможна для нас истинная позитивность. Позитивно *отрицание*, исходящее из Бога и подразумевающее Бога, в то время как *утверждение*, полагающее свое основание не в Боге, но в чем-либо ином, по сути негативно. Постигнуть смысл нашей эпохи, проникнуться ее трево-

гой, посланной нам Богом, и войти в критическое противоречие с жизнью — значит одновременно именно в Боге обрести смысл нашего времени. Ибо прощение противоположно всем идеологиям, стремящимся приукрасить и просветлить действительность; оно есть творческая власть Бога на земле. Именно тогда, когда мы пробиваемся, невзирая ни на какие страхи, недовольство, скепсис и полемический запал, к началу всех вещей в Боге, мы возвращаемся в то место, где должны быть восстановлены и живое слово, и творческое дело. Только бы на этом обратном пути к Богу нас не лишили ориентира все те чисто негативные явления разложения, что нам придется пережить в самих себе и увидеть в мире. Стражи Гроба Господня, которых Грюневальд и Рембрандт, с их смелой интуицией, изобразили разбегающимися во все стороны от закрытой гробницы, представляют собой, несомненно, чисто негативное, «неприятное и мало поучительное зрелище», — но разве речь идет об *этом*? Что воскресение — это *нечто иное*, мы знаем очень хорошо. Так кто же заставляет нас обращать взор на эту сцену на переднем плане? Кто мешает нам увидеть само воскресение, обрести познание Бога, пережить божественную историю? И можно ли увидеть воскресение, *не участвуя* в нем, *не исполнившись жизни* самому, не сделавшись сопричастником *победы* жизни над смертью?

Что мы выиграли от того, что описали наше положение, тот момент движения, в котором мы находимся? Не означает ли это, что мы просто по-новому назвали старый ожесточенный конфликт? Возможно, и так. Мы попытались вспомнить о том, о чем забыли и забываем вновь и вновь: об откровении Божиим и о нашей собственной вере; но, может быть, так и не вспомнили. Мы попытались взглянуть на *жизнь*, преодолевшую во Христе смерть; — но, может быть, увидели лишь очередной безжизненный факт в ряду других. Мы попытались указать ту *архимедову точку опоры*, с которой можно перевернуть душу, а вместе с ней и общество; — но, может быть, вновь говорили лишь о метафизической вещественности и о лживой трансцендентности. В этой злосчастной возможности — слабость и опасность всего вышесказанного. Однако не безбожно ли чересчур всерьез воспринимать эту дурную возможность как реальную угрозу? Не обращается ли она в Боге в полную невозможность? — А ведь мы живем, действуем и пребываем в Боге. Можем ли мы апеллировать к этой последней инстанции, предпосылке всякого созерцания и всякого созерцаемого, если не поймем наконец, несмотря на все возможные недоразумения и всю бедность наших познавательных усилий, что воскресение Христа — не вопрос, но ответ, данный всем нам и данный всеми нами в той или иной форме? Евангелие, «которое вы и

приняли, в котором и утвердились, которым и спасаетесь!» (1 Кор 15:1-2). Мы фактически *идем* вместе с Христом, мы *будем взяты* Им с собой независимо от наличия или отсутствия религиозного настроения. Было бы безбожно наперекор очевидной истине оспаривать это. По крайней мере, в нас есть нечто, что участвует в этом совместном движении. Но если хоть что-то в нас вовлечено в него, то, разумеется, наше описание есть нечто большее, чем *только* описание. Мы вовсе не посторонние зрители. Мы движимы Богом. Мы познаем Бога. Божественная история совершается в нас и с нами. Так мы вступаем в победный свет вместе с нашей нуждой и нашей надеждой. Надежда составляет по отношению к нужде решающий, преобладающий момент. Отныне — никакого равновесия между божественными и мирскими интересами, тенденциями и силами. Бог берется за рычаг, чтобы перевернуть мир, — и мир переворачивается рычагом, который держит рука Бога. Божественная история есть а priori история победоносная. Таков знак, под которым мы живем. Такова предпосылка, из которой мы исходим. Этим не затушевывается вся серьезность нашего положения, вся трагичность охватившего нас раздора. но теперь мы знаем, что последнее слово в этом споре уже сказано, и слово это — *Царство Божие*, творение, спасение, свершение мира в Боге и через Бога. Не возглас: «Не подходи!» — есть последнее слово о Боге, но: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного!» Не «прах ты и в прах обратишься!» есть последнее слово о мире людей, но: «Я живу, и вы также будете жить!»¹⁹ Именно этим *последним* словом, воспринятым *внимающим* слухом, стремимся мы пробудить нашу надежду и нашу нужду. Побеждающая власть Божия для нас — непреложная данность. Бездушная статика неизменных отношений между Богом и человеком преодолена. Наша жизнь обретает глубину и перспективу. Мы включены в цепь трагических, но целенаправленных деяний и свершений Божиих. Мы находимся на переломе времен, на повороте от людского беззакония к божественной справедливости, от смерти к жизни, от ветхой твари к новой. Мы присутствуем в обществе как постигающая, а значит — действующая, а значит — наступательная сила, сдерживаемая священным, но не до конца; подталкиваемая назад профанным, но тоже не до конца. Великий синтез Послания к колоссянам не может быть нам *совершенно* чужд. Он открыт нам. Мы верим в него. Он осуществляется; мы сами осуществляем его. *Иисус жив*. «В нем создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, — все через Него и для Него создано» (Кол 1:16).

III.

«Все через Него и для Него создано». Ближайший вывод из этого довольно неожиданный, однако нам не следует закрывать на него глаза, даже если он не вполне согласуется с нашими сиюминутными настроениями. В результате воскресения взаимоотношения между Богом и миром претерпели столь существенное, всеохватывающее изменение, а наше противостояние во Христе мирской жизни было столь радикально переосмыслено, что, если мы желаем проследить во всех деталях значение и силу Царства Божьего, нам не стоит поддаваться соблазну ограничить наше рассмотрение лишь теми фактами и процессами, которые мы привыкли считать в узком и единственном смысле критическими и революционными по отношению к обществу. Протест против наличной реальности составляет, несомненно, необходимый элемент Царства Божьего; и те времена, когда этот момент протеста был подавлен и завуалирован, вполне можно назвать мрачными, тягостными и безбожными. Но столь же мрачно и безбожно было бы видеть во Христе лишь вдруг явившегося из некоей непостижимой бездны Спасителя или, скорее, Судью этого лежащего во зле мира. Царство Божие начинается отнюдь не с нашего протестующего порыва. Оно есть революция, предшествующая *всем* революциям и *всему* существующему вообще. Великое отрицание предшествует как малым отрицаниям, так и малым утверждениям. Синтез — изначален, лишь из него вытекает антитезис, но прежде всего, разумеется, сам тезис. Внимательное рассмотрение по-длинно трансцендентного, божественного происхождения всех вещей позволяет и даже требует, чтобы и вся наличная реальность как *таковая* была осмыслена в Боге, в своих взаимоотношениях с Богом. Прямой, простой, методичный путь неизбежно приводит нас не к отрицанию, но к *принятию* мира таким, каков он есть; ибо, пребывая в Боге, мы с необходимостью стоим перед задачей: принять Бога в реальном, а не в мнимо-трансцендентном, придуманном мире. Лишь из этого утверждения может затем родиться подлинное, радикальное отрицание, которое и подразумевается нашим протестом. Лишь из тезиса может быть выведен подлинный, т.е. отвечающий изначальному синтезу, антитезис. Итак, прежде всего вполне простодушно примем этот мир таким, каков он есть, каким он нам дан, а не каким нам грезится, — и зададимся вопросом о его сопряженности с Богом. Бог не смог бы спасти мир, не будучи его Творцом. Лишь потому, что мир *есть* Его собственность, он может *стать* ею. Истинная эсхатология ведет не только вперед, но и назад. Иисус Христос — не только сегодня, но и вчера. Следует признавать и чтить в Боге Творца во всем просто существующем и происходящем. «Просто» не только в смысле «незатейливо», «непос-

редственно», но и в смысле «несовершенно»: во всех неотъемлемых сегодня от сущего и происходящего заблуждениях, низостях и признаках вырождения. Царство Божие — это и царство природы (*regnum naturae*), где величие Бога скрыто за завесой, но куда мы все равно проникнем. В этом смысле обращаемся мы к известному и часто порицаемому гегелевскому положению о разумности всего сущего. Именно в общественных отношениях, в том числе в их простом наличии и становлении в том виде, в каком они реально существуют, можем мы найти для себя последнюю истину, которую сумеем признать; изначальную милость, которую мы принимаем как таковую, порядок творения, в котором, как и в порядках творения окружающей нас природы, мы найдем свое место. Не со смертным и безбожным в мире смиряемся мы, но покоряемся живому и Божественному, неотъемлемому от хода вещей. Именно это смирение перед Богом в мире оборачивается для нас тем источником силы, благодаря которому мы отказываемся мириться с миром *без Бога*. «Все *через Него и для Него* создано». В этом «через Него» и «для Него» заключено как преодоление ложного мироотрицания, так и безусловное предостережение против всякого ложного *мироутверждения*.

В этом смысле мы понимаем жизненную мудрость Экклесиаста с ее лишь по видимости эпикурейским духом: «Итак иди, ешь с веселием хлеб твой, и пей в радости сердца вино твое, когда Бог благоволит к делам твоим. Да будут во всякое время одежды твои светлы, и да не оскудевает елей на голове твоей. 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. 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» (Эккл 9:7-10). Имеющий уши да услышит! Опускаю все комментарии. Во всяком случае, тот плохо знает Иисуса, кто думает, что Он не мог бы повторить этих слов. Они же совершенно в духе Его учения! Кто прошел через узкие врата критического отрицания, — все суета сует, говорит Экклесиаст, все суета сует! — тот может и должен говорить именно так. Только в познании *абсолютной тщеты* этой жизни под солнцем в сравнении с высшей жизнью Бога заключается и познание того, что эта суетная жизнь не вовсе ничтожна и тускла, что она *относительно возможна и оправданна*.

В этом смысле понимаем мы то странное обстоятельство, что Сократ выдумал свое учение об идеях не в уединенной келье, чтобы затем принести его, как нечто чуждое, невежественным людям. Нет! Новое, идущее свыше, — это одновременно древнейшее, изначальное, но забытое и утерянное. *Изобрести значит вновь обрести*. Так и Сократ

на улицах и площадях Афин эпохи Пелопоннесских войн — города, весьма далекого от образа Града Божия (*civitas Dei*), — обретает в знании врача, строителя и кормчего о смысле и цели их профессиональной деятельности — несмотря на всю отрывочность и изолированность этого знания о смысле и цели — реально присутствующую связь с неким всеобщим изначальным знанием о смысле и цели жизни. Поразительно, но такая связь действительно обнаруживается и подтверждается. Это и есть подлинное почитание Бога-Творца.

В этом смысле можно было бы понять столь болезненный переход Наумана от его ранних социально-христианских воззрений к обыкновенным национально-политическим и экономико-политическим взглядам. Наумановское «эстетическое» восхищение и принятие просто природы, просто техники, просто человека — не есть ли оно в своей сокровенной глубине — не что иное, как изумление перед лицом Первоначала, чей свет сияет для нас и во тьме? И когда мы сегодня стремимся утвердиться там, где остановился Науман, сама его остановка должна открыть нам глаза на этот сияющий во тьме свет. Насколько велика опасность того, что попытка узреть Творца сквозь призму мироутверждения вновь сведется к тривиальному созерцанию творения, мы можем видеть как раз на примере Наумана. Как известно, не только Платон, но и Алкивиад разгуливал по афинской рыночной площади рядом с Сократом. Но одного того обстоятельства, что деятельность Сократа могла быть истолкована также по-платоновски, достаточно для того, чтобы научить нас не останавливаться на аскезе и на протесте против порядков века сего. При оппозиционном отношении к жизни, которое мы по необходимости принимаем во Христе, мы не должны утратить как раз того явленного во Христе смысла, которым объясняется значение происходящих вокруг нас будничных, но по-своему закономерных и совершенных событий. Напротив, именно благодаря нашей оппозиционности мы можем и должны усвоить себе это столь неверно употребляемое: «Не губи, ибо благословенно!»²⁰, эту позицию благодарного, улыбчивого, понимающего терпения по отношению к миру, человеку и самим себе, — усвоить даже полнее, чем те, кто ничего не знает об этой оппозиционности. Мы сможем тогда стать романтичнее романтиков и гуманистичнее гуманистов.

Но тут необходимо уточнение. Подумаем о том взгляде на жизнь, что выражен в притчах синоптических евангелий. Какая характерная черта со всей определенностью отделяет их от басен Эзопа и Геллерта²¹, от сказок братьев Grimm и Андерсена, от рассказов Кристофа Шмида²² и от индийских религиозных мифов? Это — простота, с какой Царство Небесное здесь уподобляется миру. Обычно это звучит так: «Царство Небесное подобно тому...» — и далее следует, как правило, картина мирской жизни, не имеющая в себе ровным счетом ни-

чего небесного. Здесь описывается не моральный, христианский или какой-либо другой выдуманный и произвольно постулируемый мир, но просто мир, с его обыкновенным и привычным ходом вещей, — описывается в высшей степени простодушно и беспечно по отношению к тому слишком явному земному налету, что лежит на всех изображенных здесь событиях и отношениях. Беспутный бродяга, принятый обратно в дом отцом (ведь отец — всегда отец) с непостижимой для всякого постороннего взгляда добротой. Горластая баба, сумевшая поставить на место судью, не боявшегося ни Бога, ни людей. Царь, безрассудно затеявший войну и затем в нужный момент приказавший трубить отступление. Торговец, отдавший все свое состояние за единственную драгоценную жемчужину. Спекулянт, проявивший чудеса ловкости и осторожности ради того, чтобы завладеть случайно обнаруженным сокровищем. Мошенник, с такой легкостью прибирающий к рукам несправедное богатство, словно для него нет разницы между своим и чужим. Кучка уличных ребятишек в разгаре ссоры. Крестьянин, спящий вволю в то время, как его поле родит само по себе. Человек, едва не погибший от руки разбойников, — это порой случается! — но, несмотря на то, что мир полон благочестивых людей, вынужденный долго ждать встречи с сердобольной душой — проезжим самаритянином. Гостеприимный хозяин, при любых обстоятельствах желающий видеть свой дом полным гостей. Одинокая женщина, потерявшая мелкую монету и бросившаяся ее искать с отчаянным упорством человека, утратившего последнее. Праведный и неправедный, молящиеся рядом в храме и оба вполне верные себе. Все эти картины настолько банальны, прозаичны, настолько лишены всякой эсхатологической заостренности, насколько это свойственно реальной человеческой жизни, — и именно поэтому они до краев наполнены эсхатологией. Ибо эти картины повседневности представляют собой не образчики повествовательной техники и литературной формы, но, как всякая внутренне необходимая форма, они суть само содержание, исполненное глубокого смысла. Они выражают такой взгляд на жизнь, при котором повседневность воспринимается во всей ее цельности, имманентной необходимости, оправданности и совершенстве. Это — то самое свободное созерцание, понимание и изображение подлинной жизни общества, которое отличает, например, романы Достоевского от прямолинейной назидательности большинства рассказов Толстого. Лишь исходя из радикального осознания факта спасения можно изобразить реальную жизнь так, как это сделал Иисус. Лишь исходя из коренящегося в синтезе антитезиса можно с таким спокойствием допустить наличие тезиса. Так может говорить лишь тот, чье критическое отношение к жизни *абсолютно*, и поэтому, в отличие от Толстого, он способен ограничиться ее *относительной* критикой, способен из последнего покоя разглядеть в мирском аналогии Божественного и об-

радоваться ей. Ибо и здесь речь идет, разумеется, не просто о созерцании, всецело поглощенном своим непосредственным предметом, но о прозревании сквозь внешнюю видимость в истоки творения, в Царство Небесное, чьи законы просвечивают в событиях и обстоятельствах мира сего. «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим 1:20). Еще отчетливее, чем у Сократа, чувствуется у Иисуса то пронизательное улыбочивое терпение, что позволяет рассматривать все преходящее даже в его порой уродливых образах в свете непреходящего. Ибо Господь похвалил не превосходного врача и не искусного кормчего, а неверного домоправителя²³. Скажем еще яснее: все преходящее — *не более чем притча*. Именно при беспристрастном отношении к вещам обнаруживается с полной ясностью, что изначальное, восходящее к акту творения зерно всего сущего и происходящего следует искать не в самих вещах, а в их идее, в их небесном прообразе. Наконец, еще яснее: речь идет не о рациональном, само собой разумеющемся, лежащем на ладони, но о чудесном, о явленном в откровении «невидимом» Господа, ставшем видимым «через рассматривание творений», как подчеркивает и Павел: «Что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им» (Рим 1:19). Ибо одним дано познать тайны Царства Небесного и узреть вечное в притче временного, другим же не дано. Для них та притча окажется как раз завесой, скрывающей вечное, чтобы божественное не было воспринято безбожно. Не имеющему глаз не дано и зрения; без прощающего Бога не дано и прощения. Но кто имеет, тому дано будет, и тот обретет все сполна. Вызывавшая у ученых сожаление и насмешки так называемая теория Марка о смысле притч (Мк 4:10-12; Мф 13:10-17) представляет собой на самом деле их конгениальное и, несомненно, восходящее к самому Иисусу толкование. Картины жизни, какова она *есть*, — вот что такое притчи. Картины, нечто означающие, ибо и жизнь, какова она *есть*, нечто означает. Кто не понимает жизни такой, какова она *есть*, тот не может понять и ее значения. Тот же, кто так отважно и свободно глядел на мир и Царство Небесное, на настоящее и изначально-будущее в их взаимном переплетении, тот явно обладал острым чувством реальности. Одно немислимо в притчах, а именно: дилетантизм, шарлатанство и половинчатость. Даже нерадивый слуга, зарывший талант в землю, проявляет себя в речах и поступках как по-своему цельный человек. Дети мира сего умны: они хорошо делают свое дело в принадлежащей им области — лучше, чем дети света в своей, и за это Господь хвалит их. Поведение детей мира сего внушает надежду. Везде, где дело делается хорошо, явственно присутствует — нет, не само Царство Небесное, но вероятность того, что оно словно проступит сквозь мирскую завесу и станет видимым и сознаваемым. Как мы знаем, Иисус заставлял своих будущих учеников не в праздности, а за работой, когда он обращался

к ним с призывом служить *его* делу: из ловцов рыбы получились ловцы человеков; а из простой обязанности отдавать кесарю *кесарево* родилось сознание того, что гораздо большее и к тому же совершенно иное, *Богово*, подобает отдавать Богу. Классический пример, иллюстрирующий этот образный, притчевый характер наличных обстоятельств и показывающий прорыв небесного прообраза в мир, — это центурион из Капернаума²⁴, который, со своим представлением о воинской дисциплине, сам обратился (нравится нам это или нет) в притчу, в образ того, как следует повиноваться нормам царства Мессии. Немудреные воззрения центуриона были прославлены Иисусом как такая вера, которую он не нашел в слишком духовном, вечно протестующем против реального мира Израиле.

Что отсюда следует? Очевидно, указание на то, что сама по себе реальность наших мыслей, слов и поступков в тех или иных наличных обстоятельствах и при осознании того плена, в котором мы все здесь находимся, — уже эта реальность содержит в себе некое обетование. Вот что отсюда следует — не более, но и не менее. Мы должны быть не зрителями, извне наблюдающими за ходом событий в мире, а его участниками, имеющими в нем свое место. К этой позиции нас вынуждает сознание нашей ответственности за этот вырождающийся мир или, иначе говоря, мысль о Творце, остающемся Творцом этого лежащего во зле мира. Пусть даже все то, что мы способны сделать внутри сущего и происходящего, — не более чем игра по сравнению с тем, что, собственно, должно было бы быть сделано, — все же это глубоко осмысленная игра, если только хорошо и старательно играть в нее. Из плохих игроков никогда не выйдет хороших работников; лодыри, газетчики и зеваки на поле битвы повседневности не станут завоевателями Царства Небесного. Глубочайшее удивление перед проблематикой всякого чисто предметного мышления и творчества должно стать готовностью глубоко уважать всякий честный труд: в нем мы могли бы вновь встретить чистоту первоначала, и действительно встречаем ее, — имеющий глаза да увидит. Глубочайшая неуверенность в ценности нашей собственной работы должна пробудить в нас горячее желание добросовестного, здорового, совершенного труда. Это становится возможным, если искра небесная высвечивает во временном вечное и делает его видимым. Заповеди Божии: наполняйте землю и обладайте ею! Кто не работает, пусть и не ест! И сотворил Бог человека, мужчину и женщину сотворил их! Чти отца своего и мать свою, чтобы было тебе хорошо! — эти заповеди остаются в силе. Что же касается драгоценной божественной премудрости Притч Соломона и Книги Экклезиаста с их *sensus communis*, который настойчиво рекомендовал Этингер²⁵, то мы не станем всуе возглашать ее на улицах, что бы нам ни говорили о позднеиудаистском характере этих книг. И давайте все же не будем претендовать на столь же щедрое *благословение* Божие, какое

Исаак и Иов, прошедшие сквозь узкие врата, обрели уже в своей земной жизни. Однако для нас никогда не будет полностью невозможной и недоступной хотя и скромная, но радостная и определенная в своих целях свобода движения в условиях века сего: свобода жить в земле филистимлян, свобода входить с чувством спокойного превосходства в дом грешников и мытарей, в дом несправедливой маммоны и даже в дом государства — этого зверя из преисподней, каково бы ни было его имя, — а также в дом безбожной социал-демократии, науки и искусства с их лживой славой, а в конце концов — и в дом Церкви. Свободно входить и выходить. Почему бы и нет? *Introite nam et hic dii sunt*²⁶. В страхе Божиим будем мы входить и выходить, не превращаясь тем самым в служителей идолов, — входить и выходить отстраненно, словно и не участвуя в этом. Страх Божий — вот наша свобода внутри свободы. «Не во власти человека и то благо, чтобы есть и пить и улаживать душу свою от труда своего. Я увидел, что и это — от руки Божией; потому что кто может есть и кто может наслаждаться без Него?» (Эккл 2:24-25). Мы принимаем и утверждение романтизма о том, что не сегодня началось Царство Божие; и указание гуманизма на то, что и падший человек остается носителем искры божественного света. Мы принимаем жизнь. Это царство природы (*regnum naturae*), царство преходящего, пределами которого ограничено всякое мышление, слово и действие, — это царство тоже может быть или стать царством Божиим (*regnum Dei*), если *мы* будем пребывать в Царстве Божиим, а оно в нас. Это не мирская мудрость. Это истина во Христе. Таково глубинное и основополагающее библейское познание жизни.

IV.

Но об этой стороне познания жизни скажем лучше по-библейски тихо, а не так, как говорила классическая древность и немецкий идеализм, — громко, даже чересчур громко. Итак, будем остерегаться того, чтобы *жизнеотрицание* не обратилось для нас, как для известных персонажей русской и вообще восточной литературы, в отдельную самостоятельную тему. Ибо гибель Содомы и Гоморры — не предмет созерцания; это созерцание кончается превращением в соляной столб. Но и *жизнеутверждение* само по себе не может стать отдельной темой. После Достоевского с его надломленным в самой основе пониманием жизни мы уже не хотим возвращаться назад — ни к грекам, ни к Гете. Не хотим мы отстаивать и гармоническое равновесие обоих моментов. Взаимосвязь между трагичностью, коренящейся в глубине греческого культурного сознания, не составляющего в этом смысле исключения, и тем гуманистическим блеском, которым оно, несмотря ни на что, сумело себя окружить, представляет собой тонкий и серьезный вопрос; и решать его следует ни в коем случае не абстрактно и рассу-

дочно, но только в связи с божественной историей. Но тогда становится очевидным, что оба эти момента — не одинаково значимые, симметричные стороны истины. Пусть так считал Гете на своем веймарском Олимпе или Ницше с его дионисийством; пусть, согласно Куттеру²⁷, божественному остроумию подобало, улыбаясь сквозь слезы, самораскрыться в загадках мира, — мы же, во всяком случае, не можем позволить себе ослабить или каким-либо способом разрядить напряженность между этими двумя моментами — даже во имя полноты нашего философского понятия о человеке. Архитектонические основы не дадут нам упустить из виду, что антитезис есть нечто большее, чем простая реакция на тезис. В своей собственной изначальной силе он тоже происходит из синтеза, заключая тезис в себе, снимая его и поэтому превосходя его достоинством и значением в каждый мыслимый момент. Покой — в одном лишь Боге. Однако, даже если мы пытаемся осмысливать наше положение исходя из Бога, мы все же должны честно признать, что трагичность своего положения мы осознаем гораздо острее, чем ту суверенную свободу, которая позволяет нам при необходимости смиряться с этим положением. Слезы понятнее *нам*, чем улыбка. *Нам* более свойственно отрицание, чем утверждение. Критика и протест *нам* ближе, чем простодушная наивность. Тоска по будущему естественнее для нас, чем участие в жизни настоящего. *Мы* способны чтить Творца изначального мира не иначе, как взывая к *Спасителю* мира нынешнего. Наше «да» по отношению к жизни изначально несло в себе божественное «нет»; теперь же это «нет» прорывается в антитезисе, указывая (в противовес преходящему тезису) на исходно-конечный синтез. Но и он сам по себе — еще не последнее и не наивысшее, он — зов с родины, отвечающий в мире на наш вопрос о Боге. Итак, старую песню о труде и прилежании, о культуре и евангельской свободе мы подхватим на более высокой ноте, но гораздо приглушеннее. Наша встревоженность Богом, Его милость и Его суд стали на нашем пути как обещание жизненной полноты, но и как предупреждение; мы уже не можем ни на мгновение перестать думать об этом. Слишком давит на нас, при всем нашем допустимом и необходимом жизнеутверждении, то обстоятельство, что наше дело в веке сем представляется собой лишь аналогию, но не продолжение божественного дела. Слишком действительной оказывается предпосылка нашего жизнеутверждения, которая именно в том и заключается, что все — суета сует. Слишком обременено наше настоящее неуверенностью в том, что нас ждет в будущем. Олимпийским настроениям нет места в веке сем. Независимость Сократа, так восхитившая в «Пире» Алкивиада, объясняется именно надломленностью сократовского понимания жизни. Очевидно, что не иначе дело обстоит и с Микеланджело, Бахом, Шиллером. Афинский аристократ этого не видел; мы же обязаны это видеть и не путать притчу с самим предметом. Настоящее понимание жизни

чуждо всяким абстракциям. Оно может сказать «да», но лишь для того, чтобы затем еще громче и настойчивее произнести «нет». Ибо оно руководствуется не стремлением к систематической полноте, но обстоятельствами своей собственной истории, требованием момента. Оно подвижно и многомерно.

Таким образом, именно свободный взгляд на порядок творения ведет нас далее, в ту область, где свет и тьма сошлись в победоносной для света, но тяжелейшей *схватке*; ведет из царства природы (*regnum naturae*) в царство благодати (*regnum gratiae*), где во Христе вся жизнь становится загадкой, риском и обетованием. Бог, который «увидел... все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт 1:31), — это Бог, «избавивший нас от власти тьмы и введший в Царство возлюбленного Сына Своего» (Кол 1:13). Одна и та же побудительная причина дает нам защиту от жизни и вновь отнимает ее у нас. Правильно воспринятый ответ оборачивается новым вопросом, «да» обращается в «нет». С той же безусловной необходимостью, с какой мы признаем в Боге вечное начало и вечный конец, мы должны теперь примириться с переходным характером середины: того настоящего, в котором мы находимся. И если для нас общество превращается в зеркало, отражающее изначальные творческие идеи Бога, оно тем самым становится также зеркалом нашей нужды и нашей надежды.

Так Царство Бога начинает *наступление* на общество. Почему Бог столь сокрыт от нас? Почему нам так трудно, почти невозможно вновь обнаружить вместе с Сократом и синоптическими притчами изначальный смысл решительно во всем, что делаем мы сами и видим, как делают другие? В чем причина этого: в нашем зрении или в самих вещах? Почему так получается, что одним не дано этого увидеть, другим же дано, но столь редко, столь отрывочно? Почему мы сталкиваемся с почти непреодолимыми препятствиями, пытаясь следовать простому в сущности требованию: исполнять здесь и теперь волю Бога? Почему поведение в обществе даже наилучших христиан оставляет у нас осадок сомнения: а в самом ли деле это исполнение воли Бога, о которой так весомо говорится в Библии? Почему при мысли об этом простом требовании мы почти всегда, словно так и должно быть, обращаем взгляд в будущее: *quod vixi tege, quod vivam rege*²⁸. Завтра, завтра! — а станет ли завтра лучше? Почему мы вечно лишь готовимся к жизни, которая никак не начнется? Почему мы не можем войти в Царство Бога с триумфом, в солнечном свете гуманизма, войти на двух ногах, с двумя руками и парой глаз, а можем войти в лучшем случае только увечными, хромыми и кривыми, только униженными, оскорбленными и сокрушенными? Почему на самом деле лишь филистеры умеют быть довольными жизнью и собой? Почему на последней глубине, вопреки всем нашим многочисленным предпоследним возражениям, нас все

же захватывает протест Кьеркегора против брака и семьи, протест Толстого против государства, образования и искусства, протест Ибсена против испытанной буржуазной морали, протест Куттера против Церкви, протест Ницше против христианства как такового, великий протест социализма против материального и духовного состояния общества в целом? Почему у нас не находится пафоса, чтобы отвергнуть неслыханную дерзость Достоевского: у него Христос идет через общество в образе идиота, а начало подлинного понимания Христа писатель дарует убийце и продажной девке. Почему что-то в нас соглашается с радикальным протестом средневековой мистики, первоначальной Реформации и анабаптизма против такой религии, которая одна только мыслима и возможна внутри общества? Почему мы с жертвенностью (*sacrificum*), в действительности ставящей на карту нечто большее, чем наш крошечный интеллект²⁹, склоняемся перед провозвестием *Нагорной проповеди*, называющей блаженными таких людей, каких в жизни просто не бывает? Ведь всему, что было сказано «древними» и что мы сейчас вынуждены постоянно говорить друг другу, Нагорная проповедь противопоставляет свое «*а я говорю вам!*», которому мы не можем найти практического применения ни в нынешнем, ни в каком-либо ином мыслимом обществе. Ведь Нагорная проповедь возвещает мораль, предпосылка которой состоит в том, что больше не должно быть никакой морали. Почему же мы склоняемся перед Нагорной проповедью? Почему мы чувствуем себя растерянными и не знаем, что ответить, когда слышим жалобу *ветхозаветного социального философа*, разочарованного в жизни — не в тех или иных обстоятельствах, а в жизни как таковой: «И обратился я, и увидел всякие угнетения, какие делаются под солнцем: и вот слезы угнетенных, а утешителя у них нет; и в руке угнетающих их — сила, а утешителя у них нет. И ублажил я мертвых, которые давно умерли, более живых, которые живут доселе; а блаженнее их обоих тот, кто еще не существовал, кто не видал злых дел, какие делаются под солнцем» (Эккл 4:1-3)? Как же так получается: мы, христиане, все понимаем, ничего этого не понимая; мы все принимаем, ничего на самом деле не принимая; мы вынуждены участвовать в начале из некоей последней глубины наступлении на основы общества, сами того не желая?

Вполне очевидно, однако, что по отношению к этой наступающей силе мы так же подневольны, как и по отношению к силе защищающейся; что обе они в действительности — одно и то же, и что наступление есть продолжение защиты. И еще одно очевидно: эта подневольность не навязана нам извне, а рождена в интимнейшей глубине нашей свободы. Ибо Бог-Творец, на котором сосредоточено наше внимание, есть также Бог-Спаситель, по чьим стопам нам суждено идти. Мы вступили в божественную историю, в которой уже

заложена необходимость нашего перехода от защиты к наступлению, от «да» — к «нет», от простодушной наивности — к критическому противостоянию обществу. Мы не можем отречься от этого изначального «да» и точно так же — пожалуй, *rebus sic stantibus* тем более — не способны мы отречься от этого изначального «нет»; ведь они едины и одно следует из другого. В истине Христовой, ставшей для нас призывом к самой простой, немудреной реальности, заключен также стремительный порыв вперед, указывающий нам и нашей общественной жизни на некую совершенно иную реальность. Мы *не можем* остановиться на том, чтобы во всем преходящем видеть *лишь* притчу. В аналогии есть нечто, требующее преемственности с самой реальностью, как в случае с капернаумским центурионом. Притча есть обетование, обетование же стремится к осуществлению. Зачатый ребенок желает родиться на свет. Тварь ожидает откровения сынов Божьих, и все ее родовые муки и стелания (Рим 8:19-23) — не чьи-либо, а наши собственные. То, что только подразумевается в наших мыслях, словах и делах, — все это хочет стать явью. Мы просто *не в состоянии* удовлетвориться образами и притчами. Не зря преходящее предстает перед нами притчей и подобием непреходящего: отныне мы никогда не сможем забыть непреходящего; отныне для нас нет покоя вдали от Царства Божьего. Отныне никакая ссылка на потустороннее не даст успокоения, ибо именно потустороннее своим отсутствием в посюстороннем, своим стуком в запертые ворота посюстороннего оказывается причиной нашей тревоги. Так же и никакая пессимистическая дискредитация посюстороннего не излечит нас от этой тревоги, ибо именно в посюсторонности сознаем мы свое отпадение и прозреваем в притче данное нам обетование. «Тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему — облечься в бессмертие» (1 Кор 15:53). Мы должны целиком вступить *внутрь* потрясений и переворотов, Божьего суда и благодати, которые и означают присутствие Бога в нынешнем и вообще во всяком мыслимом мире. Мы должны вступить — если только не желаем остаться и оказаться *вне* силы Его воскресения. Мы *не можем* взирать на эти потрясения и перевороты со стороны, как благочестивые или насмешливые зрители; мы *не можем* обойти их, желая странствовать лишь по широким, светлым, многолюдным дорогам вместе с романтиками и гуманистами: в этом случае мы уподобились бы тем, о ком сказано: «К стыду вашему... некоторые из вас не знают Бога» (1 Кор 15:34). Мы *должны* наконец потерять равновесие и — во всей нашей безусловной тварности — выйти навстречу Богу. Мы не смеем ссылаться и далее на «действительность», в то время как речь только о том и идет, что *подлинная действительность* стремится пробиться сквозь скорлупу действительности мнимой. Мы *должны* наконец осознать всю серьезность

положения, всю мощь ведущегося против нас и в то же время нами самими наступления. Как страшно, что именно *Церковь* ничего этого не замечает и все свое усердие направляет на то, чтобы помочь человеку удержать именно то равновесие, которое он должен наконец утратить! Но что нам до Церкви? Вопрос о том, осознаем ли мы сами, о чем идет речь, настолько всепоглощающе важен для всех нас, что мы вполне можем воздержаться от всякой оглядки направо и налево. Итак: мы слышали зов, но услышан ли он нами? Мы нечто поняли, но понимаем ли мы это? Понимаем ли мы, что сегодня от нас требуется не оппозиционность в одном или нескольких частных вопросах, а переориентация на Бога всей нашей жизни как целого? Что этот коренной поворот мы должны будем затем подтвердить и доказать на деле своей искренностью и критической открытостью, мужественными решениями и поступками, бескомпромиссностью в борьбе и терпением в деле реформ? Понимаем ли мы, что сегодня мы должны будем доказывать это в особенности своей великодушной, осмотрительной и твердой позицией по отношению к социал-демократии? Это позиция не противопоставляющих ей себя безответственных зрителей и критиков, а позиция разделяющих общую ответственность и надежду товарищей, позиция внутри социал-демократии, посредством которой в наше время вновь поставлена проблема противостояния по отношению к наличной реальности. Ведь в социал-демократии нам дана притча о Царстве Божьем, и наше отношение к социал-демократии должно показать, понята ли нами эта проблема в ее абсолютном и относительном значении.

Кто из нас мог бы похвастаться тем, что достаточно глубоко проникся этим надломленным пониманием жизни? *Domine ad te nos creasti* — это его «да». *Et cor nostrum inquietum est donec requiescat in te*³⁰ — это его резкое, жгучее «нет». Впрочем, мы все находимся лишь в самом начале.

Но как бы то ни было — новый день занялся. *Сегодняшний Иисус Христос — тот же самый*, что и прежде³¹! «Сегодня, когда вы услышите Его голос, не ожесточайте ваших сердец!»³². «Со дней Иоанна Крестителя и до сих пор Царство Небесное переходит в наступление, и идущие на штурм захватывают его» (Мф 11:12). И еще: «Огонь пришел Я низвесть на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся!» (Лк 12:49). Это и есть *regnum gratiae* — царство благодати. «*Приблизилось Царство Божие*»³³.

V.

Здесь нам, однако, необходимо в последний раз остановиться, чтобы объяснить по поводу только что сказанного. Наряду с простым деловым сотрудничеством в рамках наличного общества в нем

есть и радикальная оппозиция, выступившая против его основ. Но, как ранее нам приходилось рассеивать вызванные непониманием ложные опасения, будто бы это деловое сотрудничество может привести к восстановлению низвергнутых идолов, так теперь мы вынуждены отмежеваться от заблуждения, согласно которому этой критикой, протестами, реформами, организационной деятельностью, демократизацией, социализацией и революционизацией (если понять все эти вещи в их глубочайшем смысле) мы стремимся удовлетворить смыслу Царства Божьего. В действительности об этом и речи нет. В веке сем не может быть ни безудержной наивности, ни безудержной критики. Проблематика, в которую мы ввергнуты Богом, столь же мало поддается абстрагированию, сколь и порядок творения, в рамки которого мы помещены Им же; но одно должно быть понято из другого и вместе получить объяснение в Боге. При ином подходе мы впадаем из одного мирского мудрствования в другое. Наше «да», как и наше «нет», несет свою ограниченность в самом себе. Пока Бог остается тем, кто уготовляет нам и тамошний покой, и еще большее здешнее беспокойство, для нас будет очевидным, что в мире ни наш покой, ни наша тревога не могут стать — при всей их необходимости — последней точкой зрения.

То *иное*, что мы подразумеваем в наших мыслях, словах и делах; то *иное*, явления которого мы жаждем, устав от притч и подобию, — это не только *нечто* иное, но и *совершенно* иное: иное Царства, называемого Царством Бога. Сила тезиса и сила антитезиса коренятся в изначальной, абсолютной порождающей силе синтеза. Тленное — вовсе не предварительная ступень на пути к нетленному. Напротив, когда говорится, что «тленному сему надлежит облечься в нетление», это следует понимать так, что желанное для нас одеяние нетления есть постройка Бога, «жилище на небесах, дом нерукотворный, вечный» (2 Кор 5:1). Нам кажется, мы понимаем, что имел в виду один немецкий теолог, сделавший во время войны открытие, что отныне вместо «потустороннее» (*Jenseits*) следует говорить «внутристороннее» (*Innseits*). Мы, однако, горячо надеемся, что эта скорее по-змеиному хитроумная, чем по-голубиному простодушная игра слов нам не указ. Нет-нет, отвечаем мы, ступайте от нас, знатоки-психологи, оставьте нас со своим *внутристоронним*! Ступай прочь, сатана! Именно о потустороннем, о транс-цендентном идет речь, именно им мы живы. Мы живы тем, что *лежит по ту сторону* царства аналогий, к которому принадлежит также крупица нашего «внутристороннего». Никакие аналогии не ведут непосредственно к божественной реальности. Нет никакой содержательной связи между тем, что *подразумевается*, и тем, что есть, а потому нет и нельзя помыслить никакого содержательного постепенного перехода отсюда туда. Царство Небесное — это вещь-для-себя, как

и его обетование, его откровение, полнота его присутствия; разумеется, оно не останется и не может оставаться существующим лишь для себя. Так же и конечная цель истории, *telos*, о котором говорит Павел в 1 Кор 15:23-28, есть не очередное историческое событие в ряду прочих событий, но сущность Бога в истории, Его сокрытое от нас, но явное для Него самого и просветленного Им взгляда величие. Ведь греческое слово *telos* означает не столько «конец», сколько «цель». Однако царство целей принадлежит к явлениям высшего порядка и не может вместиться в нашу пространственно-временную схему. Синтез — только в Боге, и только в Боге мы можем его найти. Если мы не обретаем его в Боге — значит, не обретаем нигде. «Если мы в этой только жизни надеемся на Христа, то мы несчастнее всех человеков» (1 Кор 15:19). Ибо истина творения и спасения в том и заключается, что Бог — это Бог, что *Его* имманентность означает одновременно и Его *трансцендентность*. «Плоть и кровь не могут наследовать Царства Божьего» (1 Кор 15:50). Тварность и откровение сынов Божьих взаимно исключают друг друга. Повторим еще раз: синтез можно найти только в Боге, но *в Боге* его действительно *можно найти*: синтез, в котором мы *подразумеваем* тезис и *ищем* антитезис. Как замечательно удачно выразился Трельч³⁴ в книге «Социальные учения христианских групп», «сила потустороннего есть сила посюстороннего». А мы добавим: это сила утверждения и еще большая сила отрицания. Как наивность, так и критичность, с которыми мы противостояем во Христе низшему порядку вещей, проистекают равным образом из порядка высшего, составляющего с низшим единство в Боге и только в Боге. В силе воскресения — возможность, оправдание и необходимость как наивности, так и критики.

Воскресение Иисуса Христа из мертвых потому представляет собою движущую мир, а вместе с ним и нас силу, что оно есть явление в нашей телесности иной телесности, совершенно другого (*totaliter aliter* — яснее выразиться мы не можем) порядка. Вспомните об изображении в Изенхаймском алтаре³⁵ и о том недоумении, с которым историки искусства обычно пишут о нем. Вот об этом-то мы и говорим! Святой Дух Пятидесятницы потому и был Святым Духом, что не был духом человеческим даже в наилучшем и чистейшем смысле, но — *horribile dictu* — явился *при шуме* с неба и при смятении собравшегося народа опустился на апостолов в виде огненных языков. Он пришел «вертикально с неба», как удачно комментирует это место Цюндель³⁶. Следовательно, *мы потому* и верим в смысл некогда установившихся отношений, а также в эволюции и революции, в реформы и обновление прежних связей, в возможность товарищества и братства на земле и под небесами, *что* ожидаем прихода совершенно иных вещей, а именно: нового неба и новой земли. Мы потому и тратим силы

на решение банальнейших ближайших задач, а также на создание новой Швейцарии или новой Германии, что ожидаем сошествия велением Божиим с небес нового Иерусалима. Мы *потому* и способны с таким мужеством терпеть или, наоборот, разбивать ограничивающие нас рамки, оковы и несовершенства века сего, *что* — терпя или разбивая — мы предвидим наступление грядущего века, в котором «последний враг истребится — смерть»³⁷, ограниченность как таковая. Мы именно *потому* и обладаем свободой наивно-простодушного или критического отношения к Богу, что так или иначе перед нашим взором стоит день *Господень*, когда Бог будет все во всем. Всегда — сверху вниз, и никогда — наоборот, если только мы хотим правильно понять самих себя. Ибо здесь — всегда последнее, *eschaton*, синтез; *не* продолжение, *не* следствие, *не* результат, даже *не* ближайшая к последнему ступень предпоследнего — *но, напротив*, решительный разрыв со всем предпоследним и именно поэтому — его изначальный смысл, его движущая сила.

Мы тогда перестанем бояться пессимистической дискредитации посюстороннего и нашей деятельности в посюстороннем, когда сможем наконец вместе с Кальвином определить место христианина в обществе с точки зрения *spes futurae vitae*³⁸. Отсюда — сила веры в предопределение! Отсюда — сила веры в величие Бога, как в смысл жизни! Да, эта точка зрения сдерживает как нашу наивность, так и нашу критичность по отношению к обществу. Но сдерживание означает, как известно, не потерю сил, а их накопление; оно, словно благотворная запруда, препятствует безрассудному расточению живой воды и предохраняет от опасности наводнений. Именно теперь становится вполне понятным, что это так и почему это так. Взгляд, обращенный от творения и спасения ввысь, на завершение и исполнение, взгляд на «совершенно иное» *regnum gloriae* явно означает на практике, что как наивное, так и критическое наше отношение к обществу, как наше «да», так и наше «нет» *обретают правильное соотношение* в Боге; что и то, и другое отныне свободны от опасности абстрагирования, где подстерегает смерть; что наши «да» и «нет» вступают в отношения, определяемые не требованиями некоей системы, а исторической, божественно-исторической и жизненной необходимостью. Именно это нам нужно, именно это — искомое в нашей теме. Сообщенное нам Богом движение тем меньше позволит нам застревать на поворотах вправо или влево, чем больше речь будет идти действительно о Боге и лишь о Нем одном. Поэтому мы не будем ни останавливаться вместе с Науманом на утверждении, пока оно не обратится в бессмыслицу, ни упорствовать с Толстым в отрицании, равным образом доводящем до абсурда. Скажем вместе с Экклесиастом: «Не будь слишком строг и не выставляй себя слишком мудрым; зачем тебе губить себя? Не предавайся греху и не будь бе-

зумен; зачем тебе умирать не в свое время? Хорошо, если ты будешь держаться одного и не отнимать руки от другого, потому что, кто боится Бога, тот избежит всего этого» (Эккл 7:16-18). Лишь отойдя на максимальное расстояние и именно поэтому получив возможность как следует взглядеться в глубь вещей, мы сможем принимать решения, не упуская из виду *regnum gloriae*, и постепенно эти короткие замыкания, эти уклоны вправо или влево станут реже. Тогда мы почувствуем себя свободными и будем, не печалься о дурной видимости, говорить «да» и «нет» не в силу внешней случайности или внутреннего произвола, но сообразно испытанной «воле Божьей, благой, угодной и совершенной» (Рим 12:2). Ибо «всему свое время, и время всякой вещи под небом. Время рождаться, и время умирать; время насаждать, и время вырывать посаженное. Время убивать, и время врачевать; время разрушать, и время строить; время плакать и время смеяться; время сетовать, и время плясать; время разбрасывать камни, и время собирать камни; время обнимать, и время уклоняться от объятий; время искать, и время терять; время сберегать, и время бросать; время раздирать, и время шивать; время молчать, и время говорить; время любить, и время ненавидеть; время войне, и время миру». И далее в предлагаемом Септуагинтой варианте говорится: «Бог все делает прекрасно в свое время, и вложил человеку в сердце вечность, без которой человек не мог бы постигнуть дел, которые Бог делает, от начала до конца» (Эккл 3:1-11).

Именно в этом — в том, что человек *может* обрести вечность в сердце, именно в этой возможности и заключается синтез. Иисус Христос вчера и сегодня тот же — и пребывает в вечности.

Наша тема естественно подводит к вопросу, готовому у всех нас сорваться с уст: что же нам теперь делать? В самом деле, множество жгучих великих и малых вопросов, заключенных в этом главном вопросе и настойчиво требующих нашего ответа, кажутся *совсем не затронутыми* тем главным ответом Библии, который все мы знаем. Но именно — *кажутся*. Ибо где и когда могли бы мы *sub specie aeternitatis*³⁹ пребывать в неведении относительно того, что нам следует делать? Можем ли мы не обрести вечности в сердце своем, если мы укоренены в Боге? И можем ли мы не быть укоренены в Боге, если мы движимы истиной Христовой? Мы не в состоянии сделать многого, но лишь одно. И именно это одно делаем *не мы*. Ибо в чем же еще может заключаться дело христианина в обществе, как не в том, чтобы внимательно и настойчиво следовать делу *Бога*?

(1919)

Перевод Г.В. Вдовиной
под редакцией С.В. Лёзова

Познаваемость Бога*

В заключение приведем первую статью *Теологической декларации Барменского синода 31 мая 1934 года* и дадим краткий исторический комментарий:

«Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу иначе, чем через Меня» (Ин 14:6).

«Истинно, истинно говорю вам: всякий, кто не входит в овчарню через дверь, а проникает иначе, тот вор и разбойник... Я есмь дверь; тот, кто войдет через Меня, спасется» (Ин 10:1,9).

Иисус Христос, как Он засвидетельствован нам в Священном Писании, есть единое Слово Бога, которое мы должны слушать, которому мы должны доверять и покоряться в жизни и в смерти.

Мы отвергаем ложное учение о том, что Церковь якобы может и должна признавать в качестве источника своего провозвестия помимо этого единого Слова Бога и рядом с ним еще и другие события и силы, образы и истины как откровение Бога».

Этот текст важен и относится к делу потому, что он представляет собой первый вероисповедный документ Евангелической церкви, в котором обсуждается проблема естественной теологии. Теология и тексты исповеданий эпохи Реформации оставили этот вопрос открытым. Правда, он обострился только в последние столетия из-за того, что естественная теология все больше грозила превратиться из скрытого в явное мерило и содержание церковного провозвестия и теологии. Вопрос стал жгучим в тот момент, когда Евангелическая церковь в Германии была недвусмысленно и последовательно поставлена перед вполне конкретным новым образом естественной теологии, а именно — перед требованием распознать в политических событиях 1933 года и, прежде всего, в образе посланного Богом Адольфа Гитлера источник особого нового откровения Бога, которое, требуя покорности и доверия, должно было стать рядом с Откровением, засвидетельствованным в Священном Писании, и которое христианская теология и провозвестие должны были признать *рядом* с этим Откровением в качестве неперемennого и обязывающего. С этого требования, а также с того, что многие вняли ему, и началась, как известно, так называемая немецкая церковная борьба. С тех пор обнаружилось, что за этим первым требованием стояло совсем иное. Уже в 1933 году намеревались, хотя тогда этот замысел лишь неявно вырисовывался, провозгласить — в соответствии с динамикой политической жизни — это новое откровение *единствен-*

* Barth K. Erkennbarkeit Gottes. In: Barth K. Die kirchliche Dogmatik. Bd. 2, Hbd. 1. Die Lehre von Gott. Theologischer Verlag Zürich, 1940, S. 194-200.

ным, а Евангелическую церковь превратить в храм мифа о германской «природе и истории».

Ведь уже в предыдущие столетия сторонники естественной теологии имели в виду и требовали, конечно, всего целиком, а не только части, когда вынуждали Церковь признать и провозгласить, что Бог открывается, помимо свидетельства о Нем в Иисусе Христе и в Священном Писании, также и в разуме, в совести, в чувстве, в истории, в природе, в культуре, в их достижениях и в их прогрессе. История церковного провозвестия и богословия в эти два века — прежде всего история мучительного сопротивления Церкви переходу этого «также», которого от нее требовали и которое она затем признала, в «только». Такое сопротивление и должно было быть мучительным и даже безнадежным, ибо на той наклонной плоскости, где это «также» стремилось к «только», просто нельзя было удержаться, если бы не страх, непоследовательность и лень всех участников. И действительно, в те два века Церковь — как всегда, чудом! — спасло то, что против «также» и тайного «только» наступавшей естественной теологии оставалась Библия, бросившая на весы свое «только» и тем самым, не без помощи человеческого страха, непоследовательности и лени, добившаяся по крайней мере того, что откровение Бога в Иисусе Христе, вера в Него и послушание Ему «также» не были преданы молчанию и забвению. Поэтому дело зашло не так далеко, как этого можно было ожидать. Ибо по логике вещей всякая, даже мелкая уступка естественной теологии с неизбежностью должна в конечном счете привести к отрицанию откровения Бога в Иисусе Христе. Без стремления к единовластию естественная теология не была бы естественной теологией. И тот, кто уступает ей сколь угодно малую территорию, оказывается, пусть и бессознательно, на пути, ведущем к ее единовластию. Но как раз те, кто в прошлом веке совершенно добросовестно защищал значение и ценность библейского откровения, не смогли этого понять. Примечательно, что именно консервативные церковные течения, вроде последователей Абрахама Кёйпера¹ и Адольфа Штёккера², в этом отношении вели себя самым наивным образом. И эта наивность царяла повсеместно. С помощью сочинительного союза «и» соединяли понятие откровения с понятиями разума, истории, гуманности и считали, что самых общих оговорок достаточно, чтобы уберечься от всевозможных опасностей, заложенных в таких сочетаниях. Маленькие веселые черточки ставились, например, между словами «современный» и «позитивный», или «религиозный» и «социальный», или «немецкий» и «евангелический», как будто это было чем-то само собой разумеющимся. Троянского коня, в котором скрывался могущественный враг, не замечали настолько, что в итоге принципиальное принятие этих сочетаний начало приобретать силу настоящей

ортодоксии, стало казаться основой теологии (и особенно — церковного строя), а возражения против этих сочетаний, если они иногда возникали, оказывались под подозрением как мечтательная односторонность и преувеличение.

Таково было положение вещей, когда в 1933 году Церковь столкнулась с мифом нового тоталитарного государства — сначала слегка замаскированным, а вскоре вполне откровенным. Незачем и говорить, что в этой ситуации Церковь оказалась совершенно безоружной и должна была просто сдаться. Опять постучались в двери Церкви — уже в который раз за последние два века — представители, как тогда казалось, нового направления и движения человеческого духа, со вполне понятным (после всего предыдущего) желанием, чтобы и их идеалы, наряду с идеалами предшествующих периодов, нашли себе место в Церкви: как современная форма выражения, как новая историческая опора, как самим Богом *rebus sic stantibus* данная «точка соприкосновения» — для провозвестия Евангелия, к которому иначе и не подступиться. Ведь именно так все и было, когда в начале XVIII века возрождавшийся гуманизм Стои, когда столетием позже — идеализм, а вслед за ним — романтизм, а затем позитивизм буржуазного общества и науки XIX века, когда национализм того же времени, а несколько позже — социализм получили возможность высказаться в Церкви. После всех этих известных прецедентов не было никаких оснований отказать именно новому агрессивному национализму. Достоин ли он быть выслушан и высказан в Церкви так же, как его предшественники? Об этом вне Германии можно было иметь разные мнения. Там, как и вообще везде, где феномен агрессивного национализма знали лишь издали или совсем не знали, где, исходя из собственных политических и мировоззренческих традиций, на этот феномен смотрели с неприязнью, — там, как известно, отрицательно отвечали на этот вопрос. Но при этом следовало понимать, что внутри Германии на этот вопрос, в сущности, с тем же основанием можно было ответить положительно. Если считалось допустимым и правильным сочетание познаваемости Бога в Иисусе Христе с Его познаваемостью в природе, разуме и истории, а евангельского провозвестия — со всяческими иными провозвестиями, причем это давно признавалось чуть ли даже не ортодоксальным не в одной Германии, но в церквях всех стран, то трудно было уяснить, почему немецкой Церкви запрещено подобное сочетание именно в этом случае. И ей еще ставили в особую вину ту обычную немецкую основательность, с которой она это сделала! Надежды и деятельность «немецких христиан» так хорошо укладывались в модель Просвещения и пиетизма, давно одобренную и принятую церквями всего мира, в модель Шлейермахера, Рихарда Роте и Ричля³, и имели столько параллелей в Англии и Америке, в

Голландии и Швейцарии, в Дании и всей Скандинавии, что за границей, собственно, никто не имел права кидать в Германию камень за то, что возникшее в ней новое сочетание христианской и естественной теологии оказалось сочетанием с несимпатичным остальному миру агрессивным национализмом и что оно было осуществлено с основательностью, в очередной раз удивившей другие народы. Учитывая, сколько других сочетаний было оставлено без возражений и даже горячо одобрено, можно сказать, что обоснованные возражения против нового сочетания *опоздали* на целых два века. А в Германии имелось достаточно оснований, чтобы выступить с энтузиазмом именно за это новое сочетание. Особенно благоприятным оно было для немецкого лютеранства: оно представлялось его собственным и, возможно, окончательным решением вопроса о соотношении христианской и естественной теологии. Оно могло предстать мощным потоком, в котором наконец сольются разные, до тех пор разделенные течения давней истории немецкой Церкви и религии. Казалось, оно обещает и «культурпротестантам», и «церковникам» неожиданное исполнение их сокровеннейших желаний. Оно казалось той приливной волной, которая поднимет корабль Церкви, севший, по мнению многих, на мель, и наконец снова вынесет его в открытое море настоящей национальной жизни и тем самым — в сферу реальности. По человеческому разумению, в 1933 году можно было ждать только одного: что Германская евангелическая церковь так же уступит тогдашнему требованию, новому «также» и стоящему за ним «только», как она и церкви других стран — ведая или не ведая, что творят, — уступали стольким прежним требованиям. И вопрос был лишь в том, послужат ли и на этот раз Библия, об упразднении которой пока вроде бы речи не было, и привычные страх, непоследовательность и лень необходимым противовесом, чтобы не дать дойти до крайности.

Поэтому поразительно было уже то (и в этом смысл первой статьи Барменской декларации), что в самой Германии против этого нового сочетания прозвучало возражение, которое имело в виду, осуждало и обличало не только его, но вообще давнюю привычку к сочетаниям, всякие «также», ставшие ортодоксальными и в Германии и во всем мире, соединительную черточку как таковую, не больше и не меньше как само участие естественной теологии в управлении Церковью. Ибо когда в Бармене Иисус Христос, как Он нам засвидетельствован в Священном Писании, был назван единым Словом Бога, которому мы должны доверять и покоряться в жизни и в смерти, когда учение обо всех иных источниках церковного провозвестия было отвергнуто как ложное и когда (в заключении Декларации) признание этой истины и отвержение этого заблуждения были объявлены «необходимой теологической основой Германской еванге-

лической церкви», тогда было сделано заявление (осуждавшее бедных «немецких христиан» и тогдашнюю позицию Церкви в Германии), которое, будучи принято всерьез, вело к очищению Церкви не только от конкретно осуждавшейся *новой*, но от *всякой* естественной теологии. Осуждая «немецких христиан», мы осуждали весь процесс, результатом которого они были. Мы обличали (это в Бармене резко высказал Ганс Асмуссен, которому было поручено разъяснить проект Декларации) то явление, которое уже больше двухсот лет постепенно готовило «духовное опустошение Церкви». Вне всяких сомнений, мы обличали Шлейермахера и Ричля. Выступали против главных тенденций всего XVIII и XIX века и против освященных традиций всех остальных церквей. Следует задуматься: этот протест был сформулирован как актуализация реформаторского исповедания, но опереться на ясную формулу этого исповедания было невозможно. В единстве веры с отцами было высказано то, чего они в таком виде не выражали. Требовалось быть готовым сначала к подозрениям в обновленчестве, а затем к упрекам в нем. С тех пор немецкая «церковная борьба» шла под знаком этого протеста. Все ее практические и частные проблемы прямо или косвенно были и остаются связанными с первой статьей Бармена. Церковь стала «исповедующей» ровно в той мере, в какой она приняла всерьез все аспекты этого решения. Решения Далемского синода в ноябре 1934 года разъяснили ее позицию в церковно-правовом аспекте. Но это разъяснение зависело от догматических разъяснений Бармена и могло иметь успех только вместе с ними. Все заблуждения и колебания Исповедующей церкви связаны с тем, что утверждение Бармена: Иисус Христос есть единое Слово Бога, которому мы должны доверять и покоряться, — не соответствовало, а противоречило плоти и крови Церкви, и она должна была подтверждать, завоевывать и осуществлять его в тяжелой борьбе. Где этого не происходило, там были возможны только постоянные отступления и компромиссы. Но там, где это происходило, автоматически появлялись воля и силы к сопротивлению. У немецкой Исповедующей церкви либо есть силы для экуменического дара и задания, которые она получила в Бармене, либо она вообще бессильна. Она либо борется за очищение, в котором давно и повсюду нуждается Евангелическая церковь, либо не борется вообще. Если бы она занималась только немецкой ошибкой 1933 года или известными роковыми последствиями этой ошибки, то ее борьба имела бы не меньше, но и не больше значения, чем разнообразные реакции внутри огромного современного беспорядка, которых хватало и раньше, и в других местах. Настоящей, серьезной борьбой она бы тогда не была. Это настоящая и серьезная борьба в той мере, в какой речь идет о целом. И не только потому, что речь идет о целом для противника, для естественной теологии в ее

новейшей форме, но потому, что для самой Церкви, отказывающейся от естественной теологии, на этот раз речь идет о целом, о ее собственном принципиальном очищении. Но ведь именно это в первой статье Бармена и было сказано (вернее, вырвалось как крик радости и просьба о помощи): речь идет как раз об этом. Уже сегодня, как бы ни развивались события дальше, можно отметить как одно из самых замечательных событий новейшей церковной истории то обстоятельство, что в 1933 году все-таки прозвучала эта статья и выраженное в ней принципиальное возражение и что с тех пор, несмотря на всю неуверенность и колебания, это возражение смогло сохраниться и удержаться как сердцевина позиции Исповедующей церкви в тяжелейших испытаниях.

Не новым политическим тоталитаризмом и не условиями осадного положения было вызвано это событие. И совсем уж наивно объяснять «кальвинизмом» или деятельностью того или иного профессора спасительную (или соблазнительную!) силу этого явления. То, что у Церкви, когда у нее не оставалось ничего другого, осталось единое Слово Бога, то есть Иисус Христос, чтобы она не упала в бездонную пучину, куда ее пытались столкнуть, а сумела бы (как и должна была) найти новую опору, — то, что неудержимая тогда во всем остальном логика вещей именно в Церкви встретила принципиальное препятствие, — все это нужно оценивать с духовной точки зрения, а иначе это вообще нельзя оценить. Следовало ожидать, что Церковь, так часто прежде поддававшаяся искушению в более тонких формах, усталая, близорукая, внутренне опустошенная, сразу и окончательно уступит натиску грубого искушения. То, что этого не случилось, что Слово Бога все же осталось в той самой Церкви, в которой так часто отрекались от него и предавали, что люди сумели настолько ужаснуться жуткому призраку нового бога и его помазанника, чтобы ему не подчиниться, что они вообще сумели увидеть иную возможность, кроме шага в пучину, что, несмотря на всю свою слабость, они ухватились за эту иную возможность: опять читать Библию, заново исповедовать ее ясное свидетельство, издать барменский крик радости и просьбу о помощи, — и что на этой почве, когда все остальное ушло из-под ног, они сумели встать и удержаться — для всего этого, конечно, были предпосылки в истории идей, в теологии и политике, но тем не менее все это было невозможностью и в конце концов чудом в глазах тех, кто стоял вблизи. И поэтому первая статья Барменской декларации — не просто теологическая находка (весной 1934 года в Германии была не та ситуация, чтобы кто-нибудь приходил в восторг от теологических находок), но, в сущности, отчет о чуде, которое против всякого ожидания снова случилось с Церковью. Когда все остальные советчики и помощники ее покинули, она получила утешение в Боге, через Его

единое Слово, то есть Иисуса Христа. Кому еще, как не Ему, должна была она при таком положении дел доверять и покоряться, к каким еще источникам провозвестия могла и должна была припасть? Всякий иной источник мог бы быть при таком положении дел лишь мифом, а потому — концом всего, и во всяком случае — Церкви. И прямо перед этим концом Церковь увидела, что она спасена и сохранена Словом Бога, которое снова свидетельствует о себе. Что ей еще оставалось, кроме как исповедовать свое единство исключительно с этим Словом Бога? Желая понять генезис Бармена, не надо смотреть ни на самое Исповедующую церковь, ни на ее противника. Здесь много не увидишь. Исповедующая церковь была в некотором смысле всего лишь свидетелем ситуации, в которой одновременно вспомнилось давно уже забытое откровение о звере из бездны и снова подтвердилось откровение Бога в Иисусе Христе. Она была просто свидетелем события, причем часто невнимательным и неловким. Но она была свидетелем. И она смогла заметить то, что снова стало видно: что сатана пал с неба, как молния, и что Господь силен над всеми богами. То, что она заметила, и стало стать об исключительном значении Иисуса Христа как Слова Бога, сказанного нам для жизни и смерти. Отказ от естественной теологии — не более чем само собой разумеющаяся оборотная сторона того, что заметила Церковь. Самостоятельного значения он не имел. Этот отказ значил лишь одно: все остальное не поможет в этом испытании, когда речь идет о том, быть или не быть Церкви. А когда все остальное уже не помогает, то помогает только это чудо, сила и утешение единого Слова Бога. Руководствуясь тем, что она заметила, Исповедующая церковь начала и продолжает жить до сего дня. А то, что она заметила, она должна была предъявить и другим церквям как свидетельство, ею воспринятое и ей порученное. Она погибла бы сама, если бы забыла, перестала понимать или воспринимать всерьез это свидетельство; силы, которым она противостоит, слишком велики, чтобы их можно было отразить каким-то иным оружием, кроме этого свидетельства. Но она погибла бы и в том случае, если бы не понимала и не утверждала, что это свидетельство доверено ей не только для собственного употребления, но и как весть для всей Вселенской Церкви. И судьба остальных церквей мира, их существование как Вселенской Церкви Иисуса Христа будет, вероятно, зависеть от того, сумеют ли они услышать эту весть Исповедующей церкви Германии и захотят ли ее принять.

Чтобы детально разобраться в содержании первой барменской статьи, желательно не бегло проглядывать предпосланные ей тексты из Ин 14 и 10, а именно исходя из них истолковывать все остальное. Смысл всего сказанного дальше сводится к тому, что Иисус Христос сказал нечто, а именно — сказал о себе самом: «Я есмь

путь и истина и жизнь. Я есмь дверь». Церковь живет тем, что слышит голос этого Я и то обещание, которое, согласно этому голосу, заключено только в этом Я; тем, что она избирает *тот* путь, признает *ту* истину, живет *той* жизнью, идет через *ту* дверь, которые суть Иисус Христос и только Он. И не на основании своих полномочий, и не ради самозащиты, но по причине той необходимости, о которой сам Иисус Христос сказал, что никто не приходит к Отцу иначе, чем через Него, и что всякое прохождение мимо Него есть воровство и убийство, — Церковь делает свой выбор, говорит свое «нет» всему, что хотело бы быть путем, истиной, жизнью, дверью помимо Него. Это «нет» не обладает самостоятельным значением. Оно полностью зависит от «да». Оно может звучать, только пока звучит «да». Но внутри «да» и вместе с ним оно звучит и должно звучать. Поэтому и дальше в Декларации позитивная часть статьи идет в начале, а за ней следует критическая часть (отвержение «ложных учений»), которая может пониматься лишь как ее инверсия и недвусмысленное разъяснение. Церковь живет тем, что слушает Слово Бога, которому она обязана целиком доверять и покоряться, причем слушает в жизни и в смерти, то есть в уверенности, что в своем доверии и покорности она будет принята для времени и для вечности. Именно потому, что она допущена и призвана к полному послушанию и доверию, Церковь знает, что это сказанное ей Слово есть единое Слово Бога, которым она связана, но в котором и свободна, рядом с Евангелием которого нет никакого чужого закона и рядом с Законом которого нет никакого чужого евангелия. Это Слово рядом, за или над которым мы не должны чтить и бояться никакую другую власть как путь, истину и жизнь. И это единое Слово Бога незачем искать, так как оно уже дало себя найти: в Том, Кто имеет власть и право назвать Себя Самым путем, истиной и жизнью, потому что Он есть все это. Это единое Слово Бога от века и на веки значит: Иисус Христос. Так оно засвидетельствовано в Священном Писании Ветхого и Нового Завета. Так оно основало Церковь; так оно постоянно хранит, обновляет, направляет и спасает Церковь; так оно служит ей утешением и указанием в жизни и в смерти. Так и не иначе! Об этом «не иначе» говорится в критической, заключительной части статьи. Следует отметить, что первая статья не оспаривает существования иных событий и сил, образов и истин рядом с единым Словом Бога и, значит, не отрицает возможности существования естественной теологии как таковой. Напротив, статья как раз исходит из того, что все это есть. Но она отрицает и называет ложным учением утверждение о том, что все это будто бы может служить источником церковного провозвестия, вторым источником помимо единого Слова Бога и рядом с ним. Она исключает естественную теологию из церковного провозвестия. Она делает это

не ради того, чтобы отвергнуть эту теологию самое по себе и как таковую, но с целью показать, что она не имеет ни смысла, ни силы помимо Слова Бога и рядом с ним, — Слова, которому мы в жизни и в смерти должны доверять и покоряться. Как откровение Бога, как норма и содержание провозглашаемого во имя Бога провозвестия никак не могут рассматриваться те величины, на которые привыкла ориентироваться естественная теология, что бы они помимо этого ни значили и чем бы ни были. Когда Церковь возвещает откровение Бога, то говорит не исходя из — пусть даже глубокого и продиктованного верой — видения правды о мире и человеке. Она не толкует эти события и силы, образы и истины, но — связанная своим заданием и освобожденная заключенным в нем обетованием — читает и разъясняет Слово, которое есть Иисус Христос, и Книгу, которая о Нем свидетельствует. И Она благодарна за познаваемость Бога, в котором Он дал нам Себя, дав нам Своего Сына.

(1940)

*Перевод Г.М. Дашевского'
под редакцией С.В. Лезова*

Барменская декларация*

Не так давно у меня с Мартином Нимёллером состоялся следующий короткий разговор:

Я: Мартин, я удивляюсь, как это ты, так *мало* занимаясь систематической теологией, почти всегда оказываешься прав!

Он: Карл, я удивляюсь, как это ты, так *много* занимаясь систематической теологией, почти всегда оказываешься прав!

Пусть читатели с должным юмором отнесутся к тому кредиту, который мы так великодушно и щедро предоставили друг другу словами «почти всегда прав». Но факт остается фактом: два человека, столь различные по происхождению, духовному складу, жизненному пути и отношению к систематической теологии, как Нимёллер и я, сходились во всех важных богословски-церковно-политических решениях этого десятилетия: не всегда в одно время и в одинаковой форме, не без оттенков и различий в мотивировках и выводах, но на самом деле всякий раз сходились к нашему взаимному удивлению.

Имя «Бармен», которое мне, не конкретизируя задания, определили в качестве заглавия статьи, открывающей этот юбилейный

* Barth K. Barmen. In: «Bekennende Kirche», Martin Niemöller zum sechzigsten Geburtstag. Kaiser. München, 1952, S. 9-17.

сборник, наряду со многими вещами, которые оно обычно означает, примечательно еще и вот чем: в Бармене случилось так (и длится хотя и тонкой, но отчетливой линией до сего дня), что и те, кто сравнительно много, и те, кто сравнительно мало занимались теологией (здесь можно было бы назвать не одних нас с Нимёллером), как только дошло до дела, сразу оказались рядом, в итоге, вернее в начале, придя к радостному и прочному согласию и в оценках, и в решениях. И это произошло там с убежденными лютеранами и реформатами, пиетистами и либералами — и тоже не без взаимного удивления. Но именно совпадение и согласие строгих и менее строгих любителей теологии (можно также сказать: стандартной и нестандартной догматики, или: школы и пророчества, или еще лучше: школы и общины), именно это — редкое и достойное внимания явление. Для меня, которому досталась скорее школа, этот факт — одно из самых отрадных событий нашего времени. Оно совершенно по-новому разъяснило мне величие предмета теологии и напомнило о том смирении, без которого самая строгая теология может остаться бесплодным занятием. И, вспоминая об этом событии, я сразу вижу Бармен и Нимеллера: Бармен и все то, что при огромном участии Нимеллера ему предшествовало и за ним последовало, радость и усталость, надежды и разочарования, которыми полна история этой декларации; труд и борьба, к которой мы тогда были призваны и от которой сегодня, когда изменилось соотношение и действующих лиц и обстоятельств, свободны меньше, чем когда-либо, — и, наконец, сам Бармен и прежде всего — известная Барменская декларация!

Как бы впоследствии ее ни перетолковывали и ни извращали, следует простодушно признать: Барменская декларация была исповеданием веры, а по своему содержанию, как и сегодня легко поймет любой знаток, — в высшей степени теологическим документом с целым рядом важных исторических и практических импликаций, острых полемических положений. В сущности, думая об этом (не постесняюсь сказать, что думал я об этом, сидя за письменным столом в своем кабинете), я и занимался тогда этим делом. Но Бармен, в отличие от некоторых церковных сочинений с таким названием, потому и стал настоящим церковным исповеданием веры, что его тезисы были высказаны не в пустоте чисто теологической дискуссии, а в конкретном акте и в свете исповедания христианской общины, под огнем очевидной конкретной противоположности ее свидетельству, и теоретически обосновали ответственность, которую необходимо было взять на себя практически. В связи с этим-то, в непреложности и в свободе такого действия, Нимёллер понял, одобрил и воспринял эти тезисы. Он не шел в делах христианской и естественной теологии, Евангелия и Закона, Церкви и государства и т.п. теми сложными путями, которые привели к Бармену меня. Я легко представляю,

что многое в барменских тезисах сначала могло ему показаться неожиданным, если не сомнительным. Но то, что они сформулировали теологически, он уже давно практиковал в повседневной вере, в непосредственных спорах и беседах внутри общины и пастырского братства, к чему я почти не имел отношения. На внезапно возникшем пересечении этих двух линий мы и встретились. Чем он мог быть для меня всего за два года до того и даже в первые месяцы «церковной борьбы», ко времени «Чрезвычайного союза пасторов»¹? Бойким берлинским пастором, чья теологическая позиция казалась мне невнятной, а политическая — настораживающей, чей деятельный энтузиазм вряд ли мог внушать надежду на понимание моих далеко идущих забот и замыслов. А чем я мог быть для него тогда? Неизвестно откуда взявшимся, довольно упрямым швейцарским реформатором и демократом, который теологическим своеволием скорее способен повредить, нежели помочь необходимому для Церкви единому сердцу и решимости в борьбе против Мюллера со товарищи². Вполне возможно, что мы для того и были созданы, чтобы всю жизнь не понимать друг друга. *Vita contemplativa*³ была и в сущности остается моим делом, а *vita activa*⁴ — его; и то и другое в самом широком смысле, хотя и понимаемые не как взаимоисключающие противоположности, но все-таки очень разные. И тем не менее, и несмотря на это, и именно поэтому — в Бармене стала явной для всех верная уже и раньше, а с тех пор снова и снова вплоть до сего дня (вплоть до плаката на церковном съезде в восточном секторе Берлина!) подтверждавшаяся вещь: «У меня есть соратник...!» И это в то время, когда вообще-то души разъединялись, когда переставали быть твоими соратниками те, кого ты считал и имел все основания считать таковыми! Вот это меня и радует при мысли о Мартине Нимёллере — о нем как о воплощении «Бармена». В составлении Барменской декларации он, насколько я помню, прямо не участвовал, но тем усерднее — в ее принятии и распространении, гораздо больше, чем мы, все остальные! Неслучайно, что с тех пор слова «Бармен» и «Далем» стали неразделимы — и не только из-за критического осеннего синода, на котором Бармен продолжился — на самом деле, увы, только *должен был* продолжиться! «Церковная борьба» значила и значит прежде всего (никого не хочу этим задеть): пастор Нимёллер в общине Далема⁵.

Исторический или содержательный комментарий к Барменской декларации — отдельный предмет. Я такой комментарий составлять не собираюсь — ни здесь, ни в ином месте. Мы, бывшие там, свои замечания на этот счет по большей части уже давно сделали. Историки Церкви, теологи-систематики и церковные служители следующего поколения пусть разберутся, можно ли извлечь из этого какую-нибудь пользу. А я бы хотел здесь просто отметить несколько

пунктов, в которых люди вроде Нимёллера и меня тогда неожиданно совпали и до сих пор продолжают пребывать в удивительном согласии, — пункты, толкованию и обоснованию которых можно посвятить не одну книгу, но по поводу которых можно и одним скачком, вмиг опередив разум многих разумных, прийти к ясности, к уверенности и к соответственно четкому и определенному решению и формулировке.

1. То, что мы в Бармене продумали, высказали и сделали, мы понимали как общий акт послушания Иисусу Христу, «как Он засвидетельствован нам в Священном Писании», и поэтому как действие Церкви: Его единой, святой, соборной и апостольской Церкви в ее тогдашнем виде — Германской евангелической церкви — в ее известном территориальном и конфессиональном членении. Эту предпосылку можно было теологически обосновать, исходя из понятия Церкви в Новом Завете, но точно так же — и в перспективе исповеданий, составленных в эпоху Реформации. Но ее можно было и просто принять и жить, исходя из нее и в ней. Тогда осуществились обе эти возможности сразу. Во всяком случае, именно предпосылка, согласно которой мы без оговорок и ограничений действуем в Церкви, в качестве Церкви и для Церкви, и дала нам смелость произнести те важные слова, которые там были высказаны и в которых выразилась взятая нами на себя ответственность. Сила Барменской декларации сохранялась или исчезала вместе с этой очевидной для нас предпосылкой. Мысль о том, что имеющееся во вступлении к шести статьям и повторенное в заключении описание Германской евангелической церкви как «союза исповеднических церквей» будто бы ставит под сомнение эту предпосылку, мысль о том, что в собственном смысле и всерьез мы будто бы действовали только в своем качестве лютеран, униатов⁶, реформатов, а здесь, в акте нашего общего исповедания, могли действовать в Церкви, в качестве Церкви и для Церкви лишь в переносном и условном смысле, — такая мысль была равно чужда нашим умам и сердцам, нашей теологии и вере. И от тех, кто тогда настаивал на этой формуле, мы не ожидали, что они могут так ее понимать. Затем нам пришлось узнать, что для тех, кто, увы, действительно понимал ее именно так, в единстве Бармена не было ни серьезности, ни высшей необходимости, а значит — ни прочности, ни выносливости. Мы же хорошо знали, куда и географически, и в конфессиональном смысле пришли и где решили остаться. Мы попросту восприняли всерьез то, что с нами реально случилось. И впоследствии мы уже не могли закрыть глаза на случившееся с нами там. В качестве тех, кем мы были, мы действительно «сплотились» через «исповедание единого Господа», не только как временно объединившиеся, не как сводные, а как родные братья: в Церкви Иисуса Христа, — и поэтому не ради христиан-

ской болтовни *ad hoc*, а ради обязательных и обязывающих слов, ради исповедания, означавшего для нас ответственное решение. И потому, что мы сошлись туда именно так, наше единство, в отличие от некоторых других, выдержало и испытание временем, и его сменяющиеся вопросы. Этого не смоят ни Рейн, ни другие реки. Тогда Церковь, или лучше сказать вслед за Лютером — община, стала осознанием и событием. Мы признаем, но удивляемся тому, что другие могли понять Бармен по-другому.

2. Статью об Иисусе Христе как о едином Слове Бога, открывающую Барменскую декларацию, можно понимать как черту, подведенную под вековой историей неясности и путаницы в протестантской теологии и как давно назревший принципиальный отказ от католического метода мышления. Однако ее можно понимать и как ясное исповедание веры, которой всегда жили христианские общины и их члены, когда дело шло о жизни и смерти, и которая на самом деле всегда и везде создает заново Церковь, переживающую испытания (и именно в ее качестве подлинной Церкви Иисуса Христа!). Бармен имел в виду и то и другое одновременно: самое простое и естественное для всякого христианина — то, что должно положить конец долгим теологическим спорам и размышлениям, — и есть Сам Иисус Христос и только Он. Мы сознавали, что в тогдашней ситуации в этой статье был особый смысл, особая необходимость и острота, что она отчасти была ответом на вызывающую глупость тогдашних наших противников. Но нам и присниться не могло, будто это всего лишь легкое ораторское преувеличение в пылу самообороны, от которого можно отказаться, когда враг очистит поле боя. Эта наша статья не с неба свалилась, мы произнесли ее на земле, сознавая всю новизну и специфичность ее четкой формулировки, произнесли ее как исповедание древней веры всего христианства. Думай мы иначе, эти слова были бы дерзостью. Но история, начиная с 1934 года, кажется, не подтверждает, что они были дерзостью: именно эта первая барменская статья оказалась в тяжелое для Германии десятилетие после 1934 года не только созидательной силой для отдельных христиан, но и объединяющей силой в жизни Церкви. Ее интересно обсуждали, пусть и по-разному понимая детали, немецкие теологи (за исключением определенных представителей мертвого пространства). Она имела заметное влияние во всем христианском мире. Но и в познании и в вере, то есть там, где действовала ее сила, ее надо было воспринимать, понимать и передавать духовно, а не только как ортодоксальный догмат, не только как вновь открытую теологическую истину и тем более — не как чисто тактический выпад против тупых «немецких христиан». Радость, сосредоточенность, бодрствование, к которым она должна была призвать, обычно не находили отклика. «Христоцентризм» в теологии обычно превра-

шался в настойчиво проводимый, скорее косный, чем стимулирующий принцип. И круг «событий и сил, образов и истин», которые, согласно этой статье, следовало отличать от откровения Бога в Иисусе Христе, обычно считали чем-то слишком узким, односторонним и потому совершенно безвредным: как будто он не мог выступать в совершенно христиански-церковной форме (например, в виде священной традиции) и конкурировать с откровением Бога, как будто слово «единый», которое противопоставлено в этой статье всем «также» и «наряду», не означало борьбу против всякой плоти и именно потому — надежду на ее воскресение! Первая статья была сформулирована не без прошения о Святом Духе и без Него не могла и не должна была быть понята и одобрена. Без этого прошения о Святом Духе и без Его свидетельства первая статья могла и может остаться просто бумагой, подобно множеству других документов. Я знаю, что именно в этом я был и останусь заодно с Нимёллером. И все-таки заслуживает внимания тот факт, что однажды в нашем веке состоялся синод, собранный из разных людей, который (ведь знал же, что творил?!) захотел сделать этот тезис своим.

3. И вторая статья Бармена одновременно весьма сложна богословски и поразительно проста с христианской точки зрения. Раз Иисус Христос есть единое Слово Бога, то именно Он есть божественный залог отпущения всех наших грехов и властное притязание Бога на нашу жизнь в ее целостности. За этим положением — океан всевозможных богословских тезисов, антитезисов и синтезов (Евангелие и Закон, вера и дела, оправдание и спасение, два Царства у Лютера и Кальвина). Здесь тоже подведена черта под теологическими спорами, научно весьма смелая и интересная, — наискосок через границы конфессий. Но и эта статья имела в то же время характер самого простого свидетельства, как оно дано общине ввиду грозящего раскола человеческой жизни на духовную и мирскую, на «христианскую» и «немецкую» сферы, — дано в 1 Кор 1:30 (опять история догматики и «исповедания»!). Но формул эпохи Реформации здесь было явно недостаточно: как раз за ними-то и пытался спрятаться дьявол. Мы должны были решиться, сохраняя верность реформаторам, вернуться к самому Писанию и как единственную надежную и законную опору выставить следующее утверждение: Господь Иисус Христос заботится обо всех наших нуждах, но при этом притязает на всю нашу жизнь — Он Первосвященник, но и Царь, и только Он — Пророк. Потом вздыхали: здесь, мол, канонизируется мнение школьной теологии. И действительно, требуется хоть чуть-чуть школы, чтобы это развить и разъяснить как подобает, особенно в связи с дискуссиями и документами раннего протестантизма. Но, в сущности, какой христианский ребенок считает, что дело обстоит иначе, чем сказано здесь? Так ему сказали и мы, и опять-таки со всей серьезностью, не как временную истину или

тактический прием и не в расчете на *futura oblivio*⁷, но в ответственной уверенности, что это так и есть и что мы и впредь будем так считать независимо от всяких «немецких христиан». Трудно понять, как кто-то мог эти статьи обсуждать, одобрять и снова с кладбищенской серьезностью возвращаться к египетским котлам «исповеданий», в которых 1 Кор 1:30, как стало очевидно, так и не получило должной чести, — чтобы именно в них и только в них искать истинную Церковь! Но, как бы то ни было, вокруг этого пункта образовалось ядро прочного согласия; и в нем некоторые из нас, и не столь уж немногие, избавились от определенных ненужных и разъединяющих навязчивых идей и приготовились к решительной мысли и речи о человеческих нуждах и человеческой жизни. Кто это испробовал и не упустил из виду, тот проходит между западными антиномизмом и законничества, учит или проповедует и воспринимает именно это единое Слово Бога как Слово свободы, означающей послушание, и послушания, означающего свободу. И вновь достойно внимания то обстоятельство, что Синод 1934 года отважился на эту статью. И вот она существует. Но понимать ее можно или духовно, или вообще никак. Как теорема или рецепт она неприменима. Но как теорему или рецепт ее в Бармене и не предлагали.

4. В связи с этим посмотрим сразу на пятую статью, в которой речь должна была идти об отношениях Церкви и государства в опасной исторической ситуации. Необходимо помнить: через четыре недели в том самом 1934 году Гитлер устроил свое 30 июня⁸! Именно в этом вопросе собрание могли ждать самые серьезные опасности. Здесь соприкасались и пересекались, с одной стороны, теология с наукой о государстве и праве, а с другой — вера каждого с его независимыми (а может, очень зависимыми) политическими взглядами. Знающий читатель понимает, какие подводные камни предстояло обойти: широко распространенное в то время, но с позиций второй статьи неосновательное учение о государстве как о Божественном «порядке творения», который следует выводить не из Писания, а из разума и истории; учение (прямо названное в тексте Декларации) о тотальном государстве, учение о безразличии Церкви и христиан к жизни государства, учение о растворении Церкви в государстве. Сделанные теологические выводы нельзя оценить в соответствии с тем, что тогда должна была бы и могла сказать очень сильная и очень живая Церковь. В этой статье содержался лишь косвенный упрек национал-социалистическому государству, приговора не было вовсе. И все же, при всей своей умеренности, сказанное прозвучало совершенно неслыханным возражением против господствовавшей в Германии политической идеологии. Заявленное было тем минимумом, меньше которого община, защищая свою веру, сказать не могла, но одновременно и тем, что она еще была в силах сказать, собрав все свое мужество, находясь в очень трудном положении и объединяя людей самой разной

политической ориентации. Очень сильной и очень живой Церковью мы как раз и не были. Если внимательно посмотреть, то надо по справедливости признать не только тот факт, что Евангелие не было предано ни в одной статье или ее части, но больше того: не был упущен ни один решающий элемент здорового учения о государстве. Временность государственного (как и церковного!) порядка, ограниченность задач государства, соотношение Церкви и государства и ее собственные задачи, ее ответственность по отношению к государству, заявление о том, кому Церковь при всех обстоятельствах обязана беспрекословным послушанием, — все это там имеется, обо всем этом сумели тогда договориться. И когда Евангелическая церковь после краха попыталась занять по отношению к государству более твердую позицию, чем когда-либо в истории Германии, это было связано в числе прочего и с тем, что она кое-чему научилась как раз по линии этой пятой статьи. Но хорошо, что Мартин Нимёллер — единственный из нас, кто однажды при необычайном стечении обстоятельств лично противостоял Гитлеру! — не сходит с арены и печется о том, чтобы эсхатологический смысл, заложенный именно в этой статье, не был забыт из-за того, что Церковь спокойно торжествует в государстве или около него. Этого в Бармене заведомо не имели в виду!

5. Третья, четвертая и шестая статьи определяют авторитет, признаваемый Церковью, ее внутреннее устройство, ее задачи по отношению к внешнему миру. Чтобы понять, что эти статьи утверждают, особенно важно обратить внимание на то, какие «ложные учения» в них отвергаются. Церковь должна себя представлять (в своем провозвестии и в своем устройстве) не храмом духовной власти, господствующей в данный момент, но общиной Иисуса Христа. В ней есть только служение и нет никакого человеческого господства. В этом служении она свободна от исполнения произвольных человеческих желаний, целей и планов, и ее миссия, безусловно, состоит в возвещении свободной благодати Бога. И в этом опять-таки много и теологии, и простой, прямой ясности относительно того, чем Церковь является и чем нет. Я помню, что третья статья особенно много претерпела от многих (теологических) врачей. «В Слове и в таинстве», — требовал, например, лютеранин. «Через Святого Духа», — тут же быстро добавил реформат. Пришлось немало попотеть, чтобы хоть что-то оставить от старых мехов. То, что мы, собственно, собирались сказать: Иисус Христос, Сам и Он один, есть Глава и Господь Своей общины! — из-за обилия благонамеренных поправок хотя и не совсем стерлось, но все же и не вполне проявилось. Но большой беды от этого не вышло. Если вынести за скобки разъясняющие дополнения, то снова выйдет наружу настоящий, простейший смысл: община принадлежит одному Иисусу Христу и только о Нем должна свидетельствовать. Исходя из этого, ясна и четвертая статья: церковные «должности» не могут означать

господство (это было направлено и против навязывавшегося Церкви понятия фюрерства, и против традиционного представления о Церкви пасторов или епископов), а только служение. И шестая статья: служение, которым община служит всему народу, состоит в том, чтобы возвещать ему свободную благодать Бога. Стоит еще раз перенестись в ситуацию 1934 года: немецкому народу, который как раз тогда переживал высший расцвет национал-социализма, этому народу возвещать свободную благодать Бога (не следует забывать и сказанное во второй статье о благодати Иисуса Христа, если это было правильно сказано и правильно понято) — и даже: свободу, радостное и упрямое, ответственное, но уверенное самобытие Церкви в передаче этой вести, в исполнении этого служения! Последняя статья еще сильнее, чем предыдущие, может поразить тем, что Барменский синод действительно ее принял. Знал ли, представлял ли он вполне, *что* он тем самым говорит, к чему мы и себя, и Церковь обязываем? Здесь все было как должно. Но не будь правдой, что Слово Бога ничем не связано, тогда в этой поразительной статье, которую по-настоящему можно оценить только как своего рода пророчество, вряд ли совпали бы и лютеране, и реформаты, и пиетисты, и либералы, и даже теологическая изоциренность и простота веры. Но мы совпали и в этой статье. И где при национал-социализме была духовно свободная Церковь, там она жила в единении познанной и исповеданной здесь свободы. Почему же как раз в этом исповедании мы не *остались* едины? Почему так мало ощущается веяние духа познанной и исповеданной здесь свободы, когда Церковь в Германии снова стала «свободной» в мирском смысле? Почему и внутренне и внешне мы раздробились и разошлись в разные стороны, вместо того чтобы отдать сформулированной здесь задаче все и, значит, объединяющие силы? Почему тот, кто и теперь повторяет и продолжает то, что тогда всеми было высказано как истина, должен стоять в стороне, как чужак и смутьян? Почему?

Но я собирался писать не на тему «Бармен сегодня», а всего лишь констатировать: в Германии однажды существовали теология и община, которые могли и хотели говорить друг с другом. И в их продуманном и совершенно наивном единении произошло нечто такое, что могло бы произойти опять. Для какой-нибудь романтики Бармена ни у кого из нас нет времени, а для какой-нибудь ортодоксии Бармена — желания. Бармен звал вперед. Этот зов я слышу сегодня, приветствуя Мартина Нимёллера, по-прежнему и по-новому молодого в кругу «старейшин».

(1952)

*Перевод Г.М. Дашевского
под редакцией С.В. Лёзова*

Примечания

Христианин в обществе

«Христианин в обществе» — доклад, который Барт прочел на конференции религиозно-социального движения в Тамбахе (недалеко от Эрфурта) в сентябре 1919 года, т.е. вскоре после выхода первого варианта его книги «Послание апостола Павла к римлянам». По свидетельствам современников, публикация этого доклада (в том же 1919 г.) поставила швейцарского пастора К.Барта в центр церковно-теологических дискуссий в Германии.

Для понимания этого текста важно знать, что на формирование теологического мышления Барта сильно повлияло религиозно-социальное направление в швейцарской евангелической теологии второй половины XIX — начала XX вв. Следует также упомянуть, что в 1915 г. пастор К. Барт стал членом социал-демократической партии Швейцарии, а в январе 1933 г., когда решался вопрос о назначении Адольфа Гитлера рейхсканцлером, профессор Боннского университета К. Барт вступил в социал-демократическую партию Германии.

Современный исследователь творчества К. Барта Кристофер Фрай замечает, что одним из важнейших «источников теологического вдохновения для Барта было то, что обозначают довольно расплывчатым термином *религиозный социализм*». (См.: Frey Chr. Die Theologie Karl Barths. Eine Einführung. Frankfurt a.M., 1988, S. 45.)

1 *сторож, сколько ночи?* — Ср. Ис 21:11 сл:

«Кричат мне с Сеира:

сторож, сколько [осталось до конца] ночи?

Сторож отвечает:

приближается утро, но еще ночь».

2 *Слово «Христос в нас» понимается во всей его Павловой глубине* — ср. Гал 2:19 сл:

«Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос». Ср. также Рим 8:10: «А если Христос в вас, то тело мертво для греха, но дух жив для праведности».

3 *Ибо Христос умер за других, за тех, кто снаружи* — ср. Рим 5: 6, 8: «ибо Христос, когда мы еще были немощны, в определенное время умер за нечестивых... Бог свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками». Ср. тж. Евр 13: 12-13: «Иисус, дабы освятить людей кровью Своей, пострадал вне врат. Итак, выйдем к Нему за стан, нося Его поругание».

4 *задаче, смутившей таких людей, как Моисей, Исаия, Иеремия* — ср. Исх 3:1 - 4:17 (рассказ о призвании Моисея), Ис 6: 1-8 (призвание Исаии), Иер 1:4-10 (призвание Иеремии).

5 *бегство Ионы от Господа* — ср. Ион 1:1 слл (призвание Ионы и его отказ следовать воле Бога).

6 *Перелетные птицы* — молодежный туристический союз в Германии; основан в 1896 г., распущен в 1939.

7 *Прах ты и в прах обратишься* — ср. Быт 3:19.

8 *«Применить принципиальные положения Иисусова учения в качестве максим ... общественной жизни»* — слова из программного документа немецкого религиозно-социального движения.

9 *Рихард Роте (1799-1867)* — немецкий евангелический (лютеранский) теолог, ученик Ф.Шлейерахера. Р.Роте — наиболее известный из создателей «теологии опосредования», которая ставила своей целью показать внутреннее единство веры и знания, христианства и культуры.

- 10 *Фридрих Науман* (1860-1919) — евангелический (лютеранский) теолог и политический деятель; один из самых влиятельных христианских идеологов немецкого либерального национализма.
- 11 *пиетизм любви, свойственный внутренней миссии* — имеется в виду основанная в 1849 г. Иоганном Хинриком Вихерном (1808-1881) организация «Внутренняя миссия Германской евангелической церкви». Главная задача этой церковной организации — миссионерская и благотворительная деятельность в самой Германии, в особенности помощь членам социально незащищенных групп — например, бездомным, заключенным, оставшимся без родителей детям. Сейчас Внутренняя миссия сотрудничает с государством в деле социальной защиты населения. В период основания Внутренняя миссия вдохновлялась пиетистским мировоззрением. Сам И.Х.Вихерн связывал Внутреннюю миссию с идеей раскрывающегося на земле царства Божьего как царства «спасающей любви».
- 12 *omnia instaurare in Christo* — все заново основывать на Христе (лат.).
- 13 *rebus sic stantibus* — при сложившемся (или неизменном) положении (лат.); термин заимствован Бартом из доктрины международного права.
- 14 *spirant resurrectionem* — они дышат Воскресением (лат.)
- 15 *Не подходи сюда ... Я призрел на бедствия народа моего в Египте...* — ср. Исх 3:5-7.
- 16 *mysterium tremendum* — страшная тайна (лат.)
- 17 *Фридрих Вильгельм Фёрстер* (1869-1966) — швейцарский философ и педагог, был известен своими леворадикальными убеждениями.
- 18 *от Наумана до Блюмхардта* — имеется в виду Кристоф Блюмхардт (1842-1919), немецкий евангелический пастор в Бад-Болле (земля Вюртемберг). Он продолжил проповедь своего отца, Иоганна Кристофа Блюмхардта (1805-1880), который тоже был пастором в Бад-Болле. Оба Блюмхардта были далеки от академической теологии, однако их проповедь, в центре которой стояла убежденность в реальности «ближнего» Бога и Его царства, повлияла на различные направления в евангелическом христианстве, в частности на религиозно-социальное движение и на Карла Барта как автора «Церковной догматики». Младший Блюмхардт вступил в социал-демократическую партию и даже был ее депутатом в вюртембергском ландтаге (1900-1906). К. Блюмхардт понимал свое участие в социал-демократической политике как «притчу в действии», как подражание Христу, который имел дело с грешниками и «безбожниками». В творчестве Барта образ Кристофа Блюмхардта стал духовной противоположностью образу Фридриха Наумана.
- 19 «*Ибо так возлюбил Бог мир ... Я живу и вы также будете жить*» — ср. Ин 3:16; 14:19.
- 20 «*Не губи, ибо благословенно*» — ср. Ис 65:8.
- 21 *от басен ... Геллерта* — Христиан Фюрхтеггт Геллерт (1715-1769), известный немецкий баснописец.
- 22 *от рассказов Кристофа Шмида* — Кристоф Даниэль Шмид (1768-1854), католический теолог и автор «народных» рассказов.
- 23 *Еще отчетливее, чем у Сократа ... Ибо Господь похвалил не превосходного врача и не искусного кормчего, а неверного домоправителя* — Барт сравнивает Сократа, персонажа диалогов Платона (см. выше: «Сократ ... обретает в знании врача ... и кормчего... связь с ... изначальным знанием о смысле жизни»), с Иисусом, персонажем синоптических евангелий. Ср.: Теэтет 167b (врач), Федр 247c (кормчий).
- 24 *центурион из Капернаума* — ср. Лк 7:2-10.
- 25 *sensus communis (здравый смысл), который настойчиво рекомендовал Этингер* — Фридрих Кристоф Этингер (1702-1782), немецкий евангелический (лютеранский) теолог, соединявший в своем творчестве пиетизм и различные направления христианской

- и каббалистической мистики. Его работы оказались важными для Барта как автора «Послания к римлянам».
- 26 *Introite nam et hic dii sunt* — входите [не бойтесь] — ведь и тут [в этом доме] есть божества (*лат.*)
- 27 *Куттер* — Герман Куттер (1863-1931), евангелический (реформатский) теолог, один из вдохновителей религиозно-социального движения в Швейцарии.
- 28 *Quod vixi tege, quod vivam tege* — прошлое покрой, будущее направь (*лат.*)
- 29 *нечто большее, чем наш крошечный интеллект* — К.Барт обыгрывает здесь латинское выражение «*sacrificium intellectus*» — «отказ от самостоятельного мышления», буквально «жертвоприношение понимания». Это выражение используется в христианской литературе со времен Фомы Аквинского.
- 30 *Domine ad te nos creasti. Et cor nostrum inquietum est donec requiescat in te* — Господи, ты создал нас для Себя. И неспокойно сердце наше, доколе не успокоится в Тебе (*лат.*) (Августин).
- 31 *Сегодняшний Иисус Христос — тот же самый, что и прежде* — ср. Евр 13:8.
- 32 *Сегодня, когда вы услышите Его голос, не ожесточайте ваших сердец* — ср. Евр 3:7.
- 33 *Приблизилось Царство Божие* — ср. Мк 1:15.
- 34 *Трёлч* — Эрнст Трёлч (1865-1923), наиболее значительный из либеральных теологов в немецком протестантизме, один из создателей социологии религии. Его исследование «Социальные учения христианских церквей и групп» (1912) до сих пор сохраняет научное значение.
- 35 *Вспомните об изображении в Изенхаймском алтаре* — алтарь церкви антонитского монастыря в Изенхайме расписан Маттиасом Грюневальдом в 1515 г. Историки искусства относят эту работу к позднегоготическому экспрессионизму. К.Барт имеет в виду выполненную Грюневальдом сцену воскресения преображенного тела Иисуса. От Воскресшего исходит сияние, Он возносится вверх из гробницы. Изенхайм (французское название — Исенем) — селение в верхнем Эльзасе, во французском департаменте верхний Рейн. Сейчас Изенхаймский алтарь находится в музее г.Кольмара, центра департамента верхний Рейн.
- 36 *Цюндель* — Фридрих Цюндель (1827-1891), немецкий евангелический (лютеранский) пастор, последователь старшего Блюмхардта и автор его биографии.
- 37 *последний враг истребится — смерть* — ср. 1 Кор 15:26.
- 38 *spes futurae vitae* — надежда на будущую жизнь (*лат.*).
- 39 *sub specie aeternitatis* — с точки зрения вечности (*лат.*).

Познаваемость Бога

Публикуемый здесь текст взят из пятой главы («Познание Бога») «Церковной догматики» Барта. Этим текстом завершается параграф 26 («Познаваемость Бога»). Первая часть второго тома «Догматики» (KD II, 1), куда вошел и наш текст, была издана в 1940 г. Для понимания предложенного тут Бартом анализа немецкой «церковной борьбы» важно помнить две вещи. Во-первых, Барт рассматривал смысл событий в самый их разгар. Это не оценка историка, а полемическая реплика современника, страстно заинтересованного в немедленном утверждении своего мнения. Во-вторых, непосредственное участие Барта в немецких церковно-политических делах прекратилось в 1935 г., когда он был вынужден вернуться в Швейцарию. Поэтому Барт должен был принять точку зрения иностранного наблюдателя, что, естественно, сказывалось и на его суждениях.

- 1 *Абрахам Кёйпер* (1837-1920) — голландский евангелический (реформатский) теолог и политик. Для него была характерна антилиберальная ориентация как в теологии, так и в политике. В 1901-1905 гг. А.Кёйпер был премьер-министром Нидерландов.

- 2 *Адольф Штёккер* (1835-1909) — немецкий евангелический (лютеранский) теолог и политик. В 1874 г. стал придворным проповедником в Берлине, в 1878 г. основал христианско-социальную рабочую партию, главной целью которой была борьба с влиянием социал-демократии на рабочих. Вскоре партия Штёккера примкнула к правому крылу консервативной партии. С этих пор Штёккер видел главного врага в либерализме и «его вдохновителе — современном еврействе». В 1879 г. он произнес программную речь «Наши требования к современному еврейству». Стал известен как один из лидеров немецкого политического антисемитизма. К началу 90-х гг. Штёккера, утратившего покровительство императора Вильгельма II, вытеснили из руководства консервативным движением. В 1896 г. Штёккер был исключен из консервативной партии. По этому поводу император послал ему телеграмму: «Христианско-социальное — это бессмыслица».
- 3 *модель Шлейермахера ... и Ричля*. Фридрих Даниэль Шлейермахер (1768-1834) стоит у истоков не только либеральной теологии, но и теологии опосредования (между христианством и культурой), ярчайшим выразителем пафоса которой в XX в. можно считать Пауля Тиллиха. Для творчества Барта был важен образ «плохого» Шлейермахера, созданный уже сообществом «Между временами». Альбрехт Ричль (1822-1889) — выразитель идей зрелого либерализма в евангелической теологии. В центр теологии он поставил нравственную проблематику. Ему принадлежат знаменитые слова: «Христианство — не окружность, а эллипс; у него не один центр, а два фокуса: спасение и царство Бога». Царство Бога Ричль мыслил как социально-нравственную величину — как цель нравственных усилий личности и сообщества верующих. Спасение во Христе понималось Ричлем как условие возможности этих усилий.

Барменская декларация

Эта статья была написана в 1952 году к шестидесятилетию пастора Мартина Нимёллера (1892-1984), одного из самых деятельных участников Барменского синода и «церковной борьбы». 7 июля 1937 г. М. Нимёллер был арестован и до конца войны содержался в концлагерях в качестве «личного пленника» Гитлера.

Ниже приводится (с сокращением в преамбуле) текст Барменской декларации 1934 года, знакомство с которой важно для понимания публикуемой здесь статьи К. Барта. Надо иметь в виду, что автором проекта декларации был К. Барт. «Теологическая декларация о современном положении Германской евангелической церкви» была главным документом первого имперского исповеднического синода, который состоялся 29-31 мая 1934 г. в реформатской церкви Бармена (район Вупперталя). На этом синоде делегаты 19 земельных церквей Германии создали Исповедующую церковь как «правомочную Германскую евангелическую церковь».

«Мы, собравшиеся на исповеднический синод Германской евангелической церкви представители лютеранских, реформатских и униатских церквей, ... заявляем, что мы вместе стоим на почве Германской евангелической церкви как союза германских исповеднических церквей...

Мы исповедуем — перед лицом разоряющих Церковь и тем самым подрывающих единство Германской евангелической церкви заблуждений «немецких христиан» и нынешней администрации имперской церкви — следующие евангелические истины:

1. «Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу иначе, чем через Меня» (Ин 14:6). «Истинно, истинно говорю вам: всякий, кто не входит в овчарню через дверь, а проникает иначе, тот вор и разбойник... Я есмь дверь; тот, кто войдет через Меня, спасется...» (Ин 10:1,9).

Иисус Христос, как Он засвидетельствован нам в Священном Писании, есть единое Слово Бога, которое мы должны слушать, которому мы должны доверять и покоряться в жизни и в смерти.

Мы отвергаем ложное учение о том, что Церковь якобы может и должна признавать в качестве источника своего провозвестия помимо этого единого Слова Бога и рядом с ним еще и другие события и силы, образы и истины как откровение Бога".

2. «Иисус Христос сделался для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплением» (1 Кор 1:30).

Как Иисус Христос есть божественный залог прощения всех наших грехов, точно так же и столь же серьезно Он есть властное притязание Бога на нашу жизнь в ее целостности. Через Него мы получаем радостное освобождение от всех безбожных уз этого мира для свободного и благодарного служения Его созданиям.

Мы отвергаем ложное учение о том, что в нашей жизни якобы могут существовать области, где мы принадлежим не Иисусу Христу, а иным господам; области, где мы не нуждались бы в Его оправдании и освящении.

3. «Но будем правдивы в любви и будем во всем возрастать во Христа, который есть глава, в котором все тело скреплено воедино» (Еф 4: 15-16).

Христианская церковь есть сообщество братьев, в котором Иисус Христос сейчас действует как Господь в Слове и Таинстве через Святого Духа. Церковь своей верой и своей покорностью, своим провозвестием и своим устройством должна — будучи посреди грешного мира Церковью грешников, спасенных благодатью, — свидетельствовать, что она принадлежит только Ему, что она живет и хочет жить только Его утешением и наставлением, ожидая Его пришествия.

Мы отвергаем ложное учение о том, что Церковь якобы имеет право менять образ своего провозвестия и устройства по собственному произволу или в угоду каким бы то ни было господствующим мировоззрениям и политическим убеждениям.

4. «Вы знаете, что князья народов господствуют над ними, и вельможи властвуют ими. Но между вами да не будет так: а кто хочет между вами быть бльшим, да будет вам слугою» (Мф 20: 25-26).

Различные должности в Церкви уполномочивают не господство одних над другими, а служение, завещанное и порученное всей общине.

Мы отвергаем ложное учение о том, что Церковь якобы может и имеет право вне этого служения назначать себе или допускать назначение особых, наделенных правом господствовать вождей (Führer).

5. «Бога бойтесь; царя чтите» (1 Петр 2:17).

Писание говорит нам, что по Божественному установлению задача государства в этом еще не искупленном мире, в котором находится также и Церковь, состоит в том, чтобы в меру человеческого разума и человеческих возможностей заботиться — предусматривая и применяя наказание — о справедливости и мире. Церковь признает, в благодарности и в благоговении перед Богом, благодетельность этого Его установления. Она помнит о царстве Божиим, о заповеди и праведности Бога, и тем самым — об ответственности правителей и управляемых. Она доверяет и покоряется силе Слова, которым Бог удерживает все.

Мы отвергаем ложное учение о том, что государство якобы должно и может, выходя за рамки своего специфического задания, стать единственным и тотальным порядком человеческой жизни и тем самым брать на себя также и задачи Церкви. Мы отвергаем ложное учение о том, что Церковь якобы должна и может, выходя за рамки своего специфического задания, присваивать себе облик, задачи и достоинство государства и тем самым сама превращаться в орган государства.

6. «И вот, Я с вами во все дни до скончания века» (Мф 28:20). «Для Слова Божьего нет уз» (2 Тим 2:9).

Задание Церкви, в котором коренится ее свобода, состоит в том, чтобы от имени Христа и, следовательно, в служении Его собственного слова и дела передавать всему народу в проповеди и таинстве весть о свободной благодати Бога.

Мы отвергаем ложное учение о том, что Церковь в человеческом самовозвеличании якобы может ставить слово и дело Господа на службу каким-либо самовольно выбранным желаниям, целям и планам.

Исповеднический синод Германской евангелической церкви заявляет, что в признании этих истин и в отвержении этих заблуждений он видит необходимую теологическую основу Германской евангелической церкви как союза исповеднических церквей. Он призывает всех, кто готов присоединиться к этой декларации, помнить при решении церковно-политических вопросов об этих теологических принципах. Он просит всех [евангелических христиан] вернуться к единству веры, любви и надежды.

Verbum Dei manet in aeternum.

[«Слово Бога пребывает вовеки» Ис 40:8]

*Перевод Г.М. Дашевского
под редакцией С.В. Лёзова.*

Источник: Die Barmer Theologische Erklärung. Einf. u. Dokumentation. Hrsg. von A. Burgsmüller u R. Weth. 3. Aufl. Neukirchen-Vluyn, 1984, S.30-40.

1 «Чрезвычайный союз пасторов» возник в сентябре 1933 г. Его создатели — М.Нимёллер и Д.Бонхёффер. Цель Союза — борьба с «немецкими христианами». Он стал ядром Исповедующей церкви.

2 *против Мюллера со товарищи* — в 1934 г. Людвиг Мюллер был объявлен «имперским епископом» Германской евангелической церкви и проводил политику нацификации церкви. В оригинале стоит «Reibi» — презрительная кличка Мюллера, распространенная в Исповедующей церкви (сокращение от слова *Reichsbischof*).

3 *vita contemplativa* — созерцательная жизнь (*лат.*).

4 *vita activa* — деятельная жизнь (*лат.*).

5 «Далем» — имеется в виду второй синод Исповедующей церкви, состоявшийся в октябре 1934 г. в Далеме (район Берлина), в общине, где пастором был М.Нимёллер.

6 *Униаты* (Unierte) — члены протестантских земельных церквей в Германии, объединяющих лютеран и реформатов (кальвинистов).

7 *futura oblivio* — забвение в будущем (*лат.*).

8 *...в том самом 1934 году Гитлер устроил свое 30 июня!* — имеется в виду акция Гитлера по уничтожению социалистически настроенной части партийной верхушки, прежде всего Эрнста Рёма и других руководителей партийных штурмовых отрядов (СА). По мысли Барта, эта акция означала, что нацистское государство отказалось от соблюдения каких бы то ни было правовых норм.

Примечания С.В. Лёзова

Ф. Фукуяма — А. Мигранян:
Диалог о «конце истории»

От редакции. Летом 1989 г. в журнале «National Interest» была опубликована статья американского политолога, профессора Френсиса Фукуямы «Конец истории» (с ее русским переводом читатель смог познакомиться в журнале «Вопросы философии», 1990, № 3). «Концом истории» Ф. Фукуяма назвал современную историческую ситуацию, которая, с его точки зрения, характеризуется завершением идеологической эволюции человечества и победой западной либеральной демократии как универсальной и окончательной формы правления. Статья стала сенсацией, повлекла за собой множество откликов и стимулировала обсуждение проблем демократии, либерализма, перспектив развития человечества в «пост-историческую», по выражению Фукуямы, эпоху.

Мы предлагаем вниманию читателей беседу Ф. Фукуямы и А. Миграняна, автора известной концепции «авторитарного» перехода от тоталитаризма к демократии в нашей стране.

А.М. Ваш вывод о конце истории может показаться несколько преждевременным. Впрочем, отвечая критикам, вы сказали, что не история остановилась, закончилась борьба идеологий.

Ф.Ф. Марксизм-ленинизм, бывший ранее основной и наиболее конкурентоспособной мировой идеологией, сейчас дискредитирован. Так что речь идет не столько о конце идеологии, сколько о том, что либерализм, а точнее либеральная демократия — единственно оправданная система управления государством. Поэтому лучше сказать, что это победа одной идеологии, а не конец идеологии вообще.

А.М. Говоря о конце идеологии, я хотел бы отметить, что идеи Дэниела Белла, Р.Арона и других в 50-х гг. имели несколько иную направленность. Для

них идея конца идеологии была важна не сама по себе, а как возможность теоретического обоснования другой идеи — идеи конвергенции двух систем, капиталистической и социалистической. Предполагалось, что постсталинский социализм движется навстречу эволюционирующему, в сторону регулируемого, капитализму и возможно, в принципе, становление, грубо говоря, некой идеальной модели общества, сочетающей преимущества различных систем.

Ф.Ф. Да, то, что произошло в действительности, это не та конвергенция, которую подразумевали 40 лет назад.

А.М. В нашей стране идея конвергенции все еще популярна. Предложил ее в свое время академик Сахаров. Некоторые люди считают, что социализм и марксизм сильно повлияли на западное общество, на становление либеральной демократии. Им кажется, что при создании новой модели общества можно взять нечто из старой модели, добавить к тому, что выработал Запад на основе либеральной демократии, и получится нечто ценное и органичное.

Ф.Ф. Либеральная демократия на Западе имеет источники и внутренние, и внешние. Собственные проблемы капитализма рождались внутри него. И ему приходилось их решать независимо от внешних воздействий — чтобы избежать разного рода кризисов. Но вызов со стороны СССР и коммунистического мира, безусловно, усилил социальный поиск.

Совершенно ясно, что никто на Западе не принимает либерализма, особенно экономического, в чистом виде. Все высказываются за некоторое перераспределение дохода, попытку социального уравнивания, за использование в этих целях государства.

А.М. К этому я хотел бы добавить, что то, что считается достижением левых либералов и современной социал-

демократии — то есть регулирование государством сферы экономики, — зарождалось в разных культурных условиях без влияния и даже задолго до появления СССР и других социалистических стран. Так было, к примеру, в Пруссии при Бисмарке, в Великобритании, когда на рубеже веков на смену классическому либерализму пришел неолиберализм. В теории либеральной демократии эта традиция начинается с Джона Стюарта Милля. И случилось это до революции в России и до распространения марксизма как конкурентоспособной идеологии.

Ф.Ф. Еще Карл Маркс говорил в «Капитале», что «чистый» капитализм существовал всего 15-20 лет, пока в Великобритании не появилось первое фабричное законодательство 1850-х гг. С тех пор Запад во многих отношениях развивался через саморегуляцию, не по классической марксовской схеме, что способствовало его выживанию и развитию.

А.М. Согласно Алексису Токвилю, теория демократии и либерализм — это две разные теории, и «либеральная демократия» содержит в себе противоречие, обусловленное конфликтом между принципами равенства и свободы, индивидуальности и коллективности. Что вы имеете в виду, когда говорите о победе «либеральной демократии»?

Ф.Ф. Действительно, Токвиль очень справедливо указал на противоречия между свободой и равенством. Но когда я говорю о победе либеральной демократии, то имею в виду те общества, которые в равной мере основаны на обоих принципах. Свобода должна быть достигнута повсеместно для всех граждан общества. Либеральная демократия располагает для этого как минимум двумя необходимыми условиями. Это, прежде всего, провозглашаемый ею принцип самоуправления, который я понимаю как тайные, многопартийные выборы, основанные на всеобщем избирательном праве. Это демократический принцип. А либеральный принцип — гарантия определенного минимума прав, одинакового для всех граждан: свободы слова, собраний, вероисповедания и т.д.

Несмотря на существенные различия, и американская и французская революции были основаны на принципах свободы и равенства, на понимании того факта, что справедливое общество должно иметь и свободу, и равенство, как бы смешанные друг с другом.

А.М. Позволю себе усомниться. Французская революция опиралась на идеи Руссо, на идеи равенства, и здесь принцип равенства ставился выше принципа свободы.

Американская же революция была результатом господства в этой стране английской политической традиции, а это нечто совсем иное. Иногда мне кажется, что, может быть, однажды, в результате комбинаций различных факторов, человечество создало нечто вроде идеальной модели государственного устройства, избран для этого, волею судеб, Великобританию. И все остальные страны, с опозданием или отклонениями, следуют за этой страной, идут к этой модели. И Франция, может быть, стала первой страной, которая, несмотря на все попытки найти принципиально иную модель, отличную от английской, делая многочисленные зигзаги, все же неминуемо шла и почти пришла к этой модели.

Ф.Ф. Чтобы сформулировать принципы сегодняшнего общества, не имеет значения, какую из перечисленных стран вы возьмете за образец. Ведь в конечном итоге они пришли к одному и тому же. Возможно, в Великобритании свобода и демократия были достигнуты раньше и более легким путем, чем в других странах, но и там были свои проблемы.

Английская буржуазная революция была очень важным отправным пунктом для становления либеральной демократии. Но эта традиция не была совершенной. Английская социальная структура вплоть до XX века оставалась очень нерациональной. Она была в большей степени негалитарной, чем более поздние демократии, такие как швейцарская или, скажем, та же французская. Ведь когда произошла английская буржуазная революция, у абсолютных монархий не было возможности от-

мести многие феодальные структуры и законы, которые пришли из средневековья.

В отличие от английской, французской революции удалось сделать важную вещь — она ввела единый национальный кодекс Наполеона, который был кодексом обновленных законов. Он был очень простым и потому прочно укрепился на континенте. И в этом смысле, на мой взгляд, Франция и часть Германии были в XIX веке более передовыми государствами, чем Англия.

А.М. Я с этим могу согласиться лишь частично, признавая особую роль и значение французской революции. Французская революция в высшей своей точке, в якобинской диктатуре, была как бы первой попыткой реализации абстрактной рассудочной схемы, подобия коммунистического строя, поэтому ее вряд ли можно считать основой или предпосылкой развития либеральной демократии. Английский путь к справедливому обществу кажется мне более правильным. Это тот путь, когда шаг за шагом создается сначала пассивное равенство, равенство всех перед законом, а потом и активное равенство. Ни Франции, ни другим странам не удалось сразу создать и пассивное, и активное равенство для всей нации.

Ф.Ф. Но любой другой стране было бы очень трудно копировать английскую модель развития. Прежняя ситуация в СССР, например, была паразитально близка к ситуации, имевшей место во Франции времен революции: и абсолютистская централизация, и попытка уравнивать всех перед лицом центральной власти очень походят на большевизм. Но у французов не было преимуществ современной технологии и современного политического устройства, поэтому их попытка разрушить общество не была завершена.

Общим для прежнего Советского Союза и тогдашней Франции было и то, что у французов, как и у вас, было мало промежуточных инстанций между гражданином и государством, не было никакого общественного самоуправления на местах, не было достаточно большого

количества спонтанных политических организаций. Я бы даже сказал, что ситуация в Советском Союзе была и есть в этом отношении, пожалуй, хуже, чем в предреволюционной Франции. У вас был ленинский режим, который просто объявил войну обществу, во всяком случае до 40-х годов, и ему, как и французской монархии, удалось уничтожить все промежуточные институты. Только сделал он это гораздо более основательно.

Сейчас вы хотите возродить гражданское общество в стране, утратившей многие традиции. И Англия может показаться желанным образцом. Но я не вижу, как вы можете пойти английским путем, ведь в Англии монархизму не удалось разрушить гражданское общество, там всегда были очень сильны социальные институты.

А.М. Я говорю об английском пути потому, что, возможно, британцы раньше и лучше других поняли, что демократические институты очень хрупки, что нельзя сразу всех приобщить к активному политическому процессу, дать всем возможность использовать эти демократические институты. Может быть, становление гражданского общества началось здесь с Великой Хартии вольностей? Права и свободы сначала были обеспечены для немногих, потом для большего числа людей, затем — для всего общества. Закладывалось нечто вроде аристократической демократии, а затем, в результате вовлечения в политическую жизнь все новых и новых слоев населения, Британия пришла к всеобщему избирательному праву и другим демократическим институтам.

Ф.Ф. Вы, кажется, хотите, чтобы я признал правильность именно такой стратегии для вашей страны. Вы отстаиваете ту идею, что путь от тоталитаризма к демократии требует переходного авторитарного периода. Я в целом с нею не согласен, но я вас понимаю. В ее защиту можно привести немало аргументов. И между прочим, в Америке в 50-е гг. многие социологи рассуждали так же, считая, что в процессе демократизации необходима последовательность. Сначала нужно провести преобразова-

ния на уровне государства, чтобы было ясно, каковы его границы, кто будет гражданином, кто нет и т.д. Национальная консолидация должна развить сильные государственные структуры, государственную бюрократию, которая не была бы коррумпированной, основанной на nepотизме, семейных связях и т.д. Потом необходимо создать прочную рыночную экономику, а это целая система свободных экономических взаимодействий. И только на последней ступени этого процесса вы усиливаете политическое участие, втягиваете в политическую жизнь массы или новые социальные классы, которые до этого формально не участвовали в демократических процессах. И тогда можно говорить об успешном завершении перехода к демократической системе.

Как вы верно заметили, этой модели следовала Великобритания, а также многие из обновляющихся авторитарных режимов, скажем, в Азии, которые начинали с очень постепенного введения демократии. Так что эта модель действительно в некотором смысле универсальна. Но мне все же кажется, что для вашей страны она не подходит.

А.М. Может быть, главное препятствие у нас — это процессы национального размежевания. Именно эти процессы наиболее нетерпеливы, если можно так сказать, и тот факт, что они затронули теперь уже не просто Союз, но и Россию, вызывает тревогу. Проблема усугубляется тем, что, когда рушится одна система ценностей — в данном случае марксистских, — на ее место должна прийти какая-то другая. Но будет ли это либеральная демократия?

Ф.Ф. Думаю, основная конкурирующая система ценностей уже появилась. Это — национализм и, в частности, русский национализм. Хотя эта доктрина и не является цельной, внутри нее много школ и разногласий.

Новая идеология не может основываться просто на отрицании существующей идеологии. Она должна, кроме того, выдвинуть какую-то положительную программу — экономическую, социальную, политическую. Способен ли на это

русский национализм — вот в чем вопрос. Мне кажется, для русских пока не ясно, что такое нация, в каком объеме и пределах могут быть сформулированы русские национальные интересы.

А.М. Сейчас, может быть впервые, Россия пытается формулировать русскую национальную идею. Когда-то такие попытки уже предпринимались, у нас были западники и славянофилы, но, поскольку это происходило при стабильной государственной власти, их спор носил характер отвлеченных теоретических рассуждений. Нынче это уже не только теоретические рассуждения. В результате сегодняшних дискуссий должно быть принято важнейшее политическое решение, и от того, что скажет Россия, чем станет эта национальная идея, будет зависеть будущее не только нашей страны, но, возможно, и всего мира.

Ф.Ф. Полностью с вами согласен. Пока вы не решите национального вопроса, не смогут осуществиться и другие ваши цели — как экономического, так и политического обновления. Если бы господин Горбачев с самого начала выбрал другую стратегию перестройки, вы бы развивались по-другому. Например, если бы вы предпочли китайский вариант, то есть начали с либерализации экономики, сельскохозяйственного сектора, вы бы тем самым начали создавать что-то вроде среднего класса, который лучше прочих слоев населения разбрызгается в том, что выгодно и что невыгодно предпринимать в данный момент.

Пусть бы образцом послужил Китай. Вы создаете частный сектор — в какой-то степени заново возрожденное гражданское общество, где существует сфера свободной экономической деятельности. Но на первом этапе — никакого политического участия, никаких политических надежд: просто возможно зарабатывать деньги. Думаю, эта идея привилась бы довольно быстро — особенно в союзных республиках. И только на более поздних стадиях поднимается вопрос о политической либерализации, и вы, в отличие от Китая, говорите ей «да», а не «нет». К этому моменту ваша страна уже в какой-то степе-

ни напоминает хорошо функционирующее гражданское общество, люди уже чувствуют ответственность за свое экономическое будущее и не относятся враждебно к капитализму, свободному ценообразованию. И процесс демократизации идет менее болезненно.

Такова была теоретическая возможность. Но советское руководство решило начать не с экономики, а с политики. Начали с гласности, со свободы слова, которые сами себе были, конечно, желанными целями, как и политическая демократизация. Но проблема в том, что, начав таким образом, вы вели на политическую арену целые слои населения, ранее пассивные. У вас появились народные фронты, у вас начались забастовки шахтеров и других категорий раббчих — начался спонтанный рост гражданского общества на политическом уровне.

А.М. И мы уже не можем повернуть назад.

Ф.Ф. Если рассуждать теоретически, политическую либерализацию можно было остановить, отложить. Но сейчас уже поздно, она уже произошла.

А.М. Очевидно, решение проблем демократизации и экономической реформы зависит теперь от бывших республик и областей, теперь самостоятельных государственных образований.

Ф.Ф. Но сначала надо ответить на вопрос: является ли задача создания рыночных отношений и частной экономики в нынешних условиях, когда у различных национальных групп имеются очень решительные программы, а внимание всех слоев населения приковано к политическим процессам, реально осуществимой? На мой взгляд, чтобы создать настоящий частный сектор в экономике, нужно дать людям очень большую свободу. Создание подлинного гражданского общества требует, чтобы сила государства не заявляла о своих правах, чтобы она отказалась от управления, чтобы гражданское общество создавалось спонтанно, самими людьми. В какой-то степени это сейчас и происходит: тот хаос, который мы сейчас видим, как раз и является созданием неко-

его *протогражданского* общества, формирующегося спонтанно, снизу вверх, во всех политических клубах, неформальных организациях, союзах и политических движениях. Не знаю, как сильное государство сможет ускорить этот процесс. Государство не может направлять общество, говоря: вы создадите гражданское общество по нашим указаниям и по нашему расписанию. Все, что можно сделать для ускорения этого процесса, — это ограничить силу государства и дать процессу идти спонтанно и органично.

А.М. Когда я говорил, что государство создает гражданское общество, я имел в виду, что оно как бы ограничивает само себя, но для этого нужны соответствующие решения, а для принятия решений нужна власть.

Ф.Ф. Это понятно. Однако ваша страна — не единственное государство, которое сталкивается с подобными проблемами. Французское государство тоже было достаточно централизованным и тоже пыталось во многих случаях использовать государственную власть, чтобы ограничить само себя, но не всегда это получалось успешно. Это очень серьезная проблема, и, как вы заметили, она содержит в себе парадокс: усиление на время центрального института власти для ослабления власти государства в целом. Если вы создаете сильное государство для того, чтобы разрушить старое государство, кто может дать гарантию, что новое государство будет служить демократическим целям? Сейчас вы пытаетесь использовать его для того, чтобы дать возможность развернуться свободной экономической деятельности. Но, добиваясь этого, вы создаете новый аппарат. И во главе этого аппарата может оказаться совсем не тот человек. А это будет представлять большую опасность для демократии, чем любая более децентрализованная система, когда власть опирается на баланс между различными институтами.

А.М. Я хотел бы направить наш разговор в несколько иное русло. Сегодня на пути модернизации стоят многие преграды, и не только экономического и

политического, но и культурно-психологического характера. Сегодня многие боются «вторжения» западных ценностей, полагая, что тем самым будет поставлена под угрозу национальная культура и самобытность России. При этом в пример часто приводят Японию; посмотрите, говорят, эта страна процветает и в экономическом отношении превзошла все остальные страны, сохранив собственную уникальность, культуру, национальное единство, национальную психологию и т.д. Считается, что Японии это удалось, потому что она не приняла сущностные элементы западной культуры — в отличие от России, которая к ним сейчас тянется. Мне кажется, это неверное представление. Ведь Япония должна была воспринять по меньшей мере два основных конституирующих элемента западной культуры — рыночную экономику и плюрализм в политике. И только усвоив эти элементы, Япония нашла в своей собственной культуре такие предпосылки, которые дали ей возможность создать преуспевающую либерально-демократическую цивилизацию.

Ф.Ф. Япония не принимала политического плюрализма, пока он не был ей навязан США в 1945 году. Вы знаете, что сначала она пыталась принять английскую конституцию, потом прусскую конституцию, но этого не допустил военный режим 20-х годов. И уже тогда ей удалось обновить экономику достаточно успешно.

Мне кажется, что опыт Японии до 1945 г. показывает опасность авторитарной модернизации страны, имеющей сильное государство и относительно независимую экономику. В этом случае с успехом идет экономическое развитие, но государство становится каким-то монстром. Экономический либерализм без политического либерализма, попытка либерализировать экономику без демократии — это опасное сочетание. Оно может иметь экономический успех, но ведь в Японии такая государственная структура послужила причиной интервенции в Китай, она же погубила ее в войне с США. То же самое можно сказать об

аргентинской военщине, решившей вторгнуться на Фолклендские острова, — там тоже был низкий контроль ответственности над деятельностью государства. И мне кажется, что государства такого типа вообще не особенно преуспевают в области внешней политики.

Если же говорить в целом, то, разумеется, именно сочетание рыночной экономики и политического плюрализма обеспечило успех Японии в ее послевоенной истории. К этому можно добавить еще одно важное преимущество — мир. Не будь мира, Япония вряд ли стала бы демократическим государством. Она бы не могла делиться ценностями с другими странами, с международной системой. В условиях мира политический и экономический плюрализм позволил Японии сохранить свои национальные традиции, свою национальную самобытность.

А.М. Мне приходилось слышать мнение, что, скажем, Германия или Япония обошлись без переходного периода и стали демократическими системами очень быстро. Думаю, что в подобных высказываниях несколько упрощается ситуация. Эти страны, в отличие от Советского Союза, потерпели поражение в войне, были оккупированы, и демократия была им навязана. И не только навязана, но и всячески охранялась — и силой, и ресурсами. Поэтому, может быть, им и не нужен был длительный период авторитарного развития. Если бы никто не вводил войск в Японию, не навязывал демократии, никто не поставил потом в страну продовольствия, возможно, в первые послевоенные годы Япония пришла бы к созданию нового авторитарного режима.

Ф.Ф. Вы забыли упомянуть еще одну причину, по которой было возможно «навязать» демократию Японии и Германии после 1945 года. Я имею в виду то обстоятельство, что тоталитарно-авторитарные режимы в этих государствах были полностью дискредитированы своей ужасной ролью во второй мировой войне. По этой же причине, думаю, было бы неправильно утверждать, что демократия была этим государствам навязана: население обеих стран ее приняло.

Вполне очевидно, что это произошло бы и без вмешательства внешних сил, через некоторое время люди признали бы демократию. Но отказ от авторитаризма был куплен очень дорогой ценой, так как в прошлом именно он вовлек эти страны в агрессивную внешнюю политику, которая привела ко второй мировой войне. Поэтому нам нужно быть очень осторожными, говоря о таком авторитарном обновлении применительно к любой стране. Ведь не имеющая конкурентов государственная власть, даже если она успешна внутри страны, чревата большими опасностями во внешней политике.

А.М. Очевидно, речь идет о предпосылках, которые были необходимы для того, чтобы японское общество приняло демократию. Значит ли это, что Япония сама через какое-то время, как, например, Южная Корея, могла прийти к демократии?

Ф.Ф. Думаю, что да. Но вы, на мой взгляд, переоцениваете предпосылки демократии: ведь есть страны без всяких предпосылок, и тем не менее демократия в них процветает. Мне кажется, вы не должны недооценивать и того факта, что у вашей страны такие предпосылки имеются. Вы говорите о необходимости обновления, но все цели модернизации уже ставились, Сталин превратил СССР из страны по преимуществу сельскохозяйственной в страну индустриальную. Он и те, кто приходил к власти после него, подняли общий уровень образования, сделали общество гораздо более мобильным, более космополитичным. У вас нет традиционного родства, когда все основано на кланах, на религиозных связях. Существуют современные формы политической организации. Ваше население привыкло к индустриальным формам труда. Социализм уничтожил трудовую этику, тем не менее люди понимают, что такое современная технология. Мне кажется, что своим успехом революция Горбачева частично обязана тому факту, что у вас было много предпосылок для демократического развития. Но в то же время у вас нет большого числа иных предпосы-

лок демократии. Нет «толерантной» политической культуры, нет частного сектора в экономике, нет буржуазии. Но я не стал бы слишком пессимистически относиться к возможности создания этих условий. Ни одна страна, включая США и Великобританию, не имела всех предпосылок, начиная переход к демократическому строю.

А.М. Согласен с вами. Но в то же время я должен подчеркнуть, что во многих отношениях у нас — именно традиционное общество, а не современное, хотя и есть, скажем, компьютерная техника, запускаются «Бураны», спутники и т.п. Проблема в том, что военная сфера была развита за счет всех остальных: социальной, экономической и культурной, — в которых мы близки к странам третьего мира. Поэтому я и говорю о недостатке или отсутствии предпосылок демократии.

Я хотел бы теперь затронуть проблему, связанную с изменением международных отношений. Не может ли случиться так, что начавшийся процесс объединения Европы создаст опасность того, что, когда мы будем готовы стать частью Европы, дверь будет уже закрыта?

Ф.Ф. Не думаю, что дверь будет когда-нибудь закрыта. Дверь закрывается, когда экономическая ситуация европейского сообщества плоха, когда происходит всемирное отчуждение и усиливается экономический национализм, когда ограничена международная торговля. Когда сообществу не нужны новые члены, когда у него нет фондов и т.д. Если объединение Европы в 1992 году будет успешным, как все считают, если произойдет слияние Восточной Европы с экономикой Западной Европы, то преуспеет вся Европа в целом. Мне кажется, это совсем не противоречит планам вашей страны, и если она примет надлежащие меры, чтобы сделать экономику более рациональной, я не думаю, что со стороны Европы будут какие-то препятствия.

А.М. Но государства существуют не в идеальном мире, а международные, экономические и политические отношения — не филантропические акции.

Сильная Европа, поддерживаемая США и Японией, может поставить такие условия, что придётся заплатить за это непомерную цену...

Ф.Ф. Это всецело будет зависеть от судьбы реформ. Если не будут осуществлены фундаментальные экономические, а затем и политические преобразования, тогда ваши опасения могут оправдаться, так как Восток остается серьезной проблемой для Запада. Но если удастся провести такие реформы, тогда, на мой взгляд, западный мир предложит свою помощь — как он и поступает сейчас со странами Восточной Европы. Он, разумеется, не навязывает Польше или Венгрии рыночную дисциплину, но с большой готовностью пытается включить их в свое сообщество.

А.М. Страны Восточной Европы и мы — это совершенно разные общества. Первые никогда не имели статуса великой державы, а мы в скором времени столкнемся с проблемой перехода сверхдержавы на положение обычного государства. Полагаю, в Соединенных Штатах вы уже сталкивались с проблемой,

как принять экономический вызов Японии. США, видимо, используют не только экономические, но и политические и военные меры, чтобы заставить ее пойти на уступки. Но если бы Япония обладала такой же военной и политической мощью, как США, взаимоотношения этих государств складывались бы несколько иначе...

Ф.Ф. Эти ситуации нельзя сравнивать, так как Япония не представляет для США ни военной, ни политической угрозы. Только экономическую. Но было бы ошибочным предполагать, что в ближайшее время ваша страна будет представлять собой экономическую угрозу. Сегодня отношения между Японией и США действительно подвергаются критике, но, если оглянуться на их ранние стадии, вы обнаружите, что Соединенные Штаты по политическим мотивам подавляли свои собственные интересы, стараясь после второй мировой войны включить Японию — и как можно скорее — в систему демократии. Не вижу, почему это не может произойти у вас.

В.В.Налимов
Канатоходец*

1. Пролог

Лилия Богоматери

Ты, чьим легким стопам пьедесталами
 Служат узкие шпили соборов,
 Над зубцами дворцов, над кварталами
 Осенившие каменный город!
 Охрани под свистящими вьюгами,
 Защити, как детей, Мадонна,
 Выходящих без лат, без кольчуги,
 На дорогу печали бездонной!

Даниил Андреев
 «Песнь о Монсальвате»
 (неоконченная поэма, 1934-38 гг.)

1. И стал я на песке морском и увидел выходящего из моря
 зверя с семью головами и десятью рогами: на рогах его было десять
 диадем, а на головах его имена богохульные.

4. И поклонились зверю, говоря: кто подобен зверю сему и кто
 может сразиться с ним?

5. И даны были ему уста, говорящие гордо и богохульно...

15. И дано ему было вложить дух в образ зверя, чтобы образ
 зверя и говорил и действовал так, чтоб убиваем был всякий, кто не
 будет поклоняться образу зверя.

Откровение святого Иоанна Богослова, гл. 13.

* Варианты заглавия книги — «L'erave», «Wreckage», «der Schiffbrüchige», что означает «обломок от кораблекрушения».

От редакции. Публикуемый ниже материал представляет собой фрагмент книги воспоминаний, над которой работает известный ученый и философ Василий Васильевич Налимов, создатель «вероятностной» модели сознания, автор книг «Вероятностная модель языка» (М., 1979), «Спонтанность сознания» (М., 1989) и других работ.

Книга «Канатоходец» готовится к изданию в Библиотеке журнала «Путь».

2. Введение

*Фрагменты семейной хроники в дни революционного террора,
когда новые*

Смыслы жаждали крови.

*...Так идут державным шагом
Позади — голодный пес,
Впереди — с кровавым флагом,
И за вьюгой невидим,
И от пули неведим,
Нежной поступью надвьюжной,
Снежной россыпью жемчужной
В белом венчике из роз —
Впереди — Исус Христос.*

А. Блок «Двенадцать» (январь 1918 г.)

Когда на семантическом поле возникает ураган, когда порождаются смерчи, насыщающие смыслы безудержной энергией, тогда начинается революция.

Революция — это порыв народной страсти, безудержной, раскованной, жестокой.

Революция — это жажда нового, еще никогда не бывалого. В революции романтика разрушения: вера в то, что дух разрушающий (как это полагал М.Бакунин) становится духом созидующим.

Но разрушению, даже разрушению ветхого, всегда есть сопротивление. И смыслы — смыслы нового, ожесточаясь, начали жаждать крови. Кровью обагрался и белый венчик из роз. И было еще раньше сказано:

Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч (Мф. 10, 34).

Но меч всегда опасен: ... ибо все, взявшие меч, мечем погибнут (Мф. 26, 52).

Страсть всегда мимолетна. На смену ей приходит унылое похмелье. Смыслы, стараясь устоять, костенеют в своей закрытости. Становятся идеологией. Обращаясь к силе, они стали создавать удручающую — еще никогда не виданную *власть*, обернувшуюся неизгладимой национальной трагедией.

Ветер судьбы заставил меня с детства соприкоснуться с трагичностью, порожденной осатанелыми смыслами. Не обошла она и никого из близких мне.

Моя мать — Надежда Ивановна — была врачом-хирургом. Во время гражданской войны ее мобилизовали в Красную Армию для работы в сыпнотифозном госпитале, где она и погибла от этой ужасной болезни. И ее смерть в Красной Армии не спасла ее отца — в прошлом энергичного предпринимателя — от лишения избирательных

прав и высылки из родного дома. Ее брат, а впоследствии и сестра, не выдержали унижения и покончили с жизнью. Сейчас, перелистывая старые семейные фотографии, я вижу, что моя мать всегда выглядела очень печальной. Было ли это предчувствие того, что она никогда не увидит своих детей взрослыми? Помню, как, будучи мальчиком, я как-то пошел с ней в госпиталь (еще в дни первой мировой войны), где у нее должен был быть послеоперационный вечерний осмотр. Я положил почему-то свою руку в карман ее пальто. Она взяла мою руку и сказала: «Ну вот, ты скоро уже будешь совсем большой, и я смогу опереться на твою руку». Но этому не дано было свершиться.

Мой отец — Василий Петрович — профессор, вышедший из глухой северной деревни, умер в тюрьме в 1939 г., после второго ареста.

Моя сестра — Надежда — во время второй мировой войны была женой английского офицера — сотрудника Королевской военной миссии. После окончания войны муж ее должен был вернуться на родину, она, естественно, была отправлена в исправительно-трудовой лагерь. После хрущевской реабилитации в Москву возвращается больной человек с надорванной психикой. Со всей присущей ей страстностью она стремилась в Англию, но напрасно. Муж-англичанин отрекается от нее, сидевшей в русском лагере.

Примечательна своей парадоксальностью история семьи моей мачехи — Ольги Федоровны. Здесь со всей отчетливостью проявляется вся нелепость семейной сопряженности противостоящих друг другу смыслов. Ее родителями были деревенские учителя, одновременно занимавшиеся сельским хозяйством с использованием рабочей силы (в революционной терминологии попросту — кулаки), но как иначе в предреволюционное время они могли бы дать не только среднее, но и высшее образование семерым своим детям? Один из ее братьев в дни гражданской войны был белым офицером, но судьба почему-то охранила его. Другой — во время первой мировой войны, будучи связанным (еще в школьные годы) с партией эсеров, оказался под угрозой повешения. Бежал за границу — тогда это было просто. После революции вернулся, но ему не очень понравились новые порядки и он снова бежал — нашелся польский контрабандист, который перевез его в чемодане через границу. Был арестован в Польше как русский шпион. Потом оказался в Льеже, где получил диплом горного инженера. Работал в Бельгийском Конго. Оттуда приходили заманчивые открытки: коттедж среди пальм, негры-слуги в белых одеждах. Но душа бывшего революционера не могла смириться с колониальными порядками — он вмешался в недозволенное. Жену его отравили, он оказался в Бельгии, заключенным в католический монастырь (фирма боялась

разоблачений), где получил прекрасную подготовку в мистических учениях. Потом опять в России — его деятельность по открытию крупных месторождений цветных металлов в Казахстане чередуется с легким отдыхом в психиатрических лечебницах; его идеей фикс было спасение негров в Америке. Но вот младшая сестра из этой «вполне обыкновенной» семьи сразу после окончания гимназии оказалась следователем ЧК в Казани. Позднее она окончила химфак МГУ и работала в ЦК партии. Но недолго. Внутренне она была необратимо надорвана. Говорили, что тогда был такой порядок: дежурный следователь должен был сам расстреливать тех, чей расстрел приходился на этот день, или — по другой версии — тех, чье дело он вел. Но как бы то ни было, нам — тогда еще подросткам — категорически было запрещено ее расспрашивать о чем-нибудь. А очень хотелось.

И, наконец, муж одной из сестер моей мачехи — Иосиф Моисеевич Фейгель (позднее просто Павлов). Он был сначала фельдшером в том селе, откуда происходила семья мачехи. Потом — председателем губернского ЧК в Киеве. (Легко представить себе, что делалось в этом городе, который был оплотом не только утонченной интеллигенции, но и русского черносотенства.) Через некоторое время Ф. Дзержинский предлагает ему возглавить московскую ЧК. Он отказывается и поступает учиться в Институт красной профессуры. (В этом Институте, кажется, почти все были поклонниками левого коммунизма Л. Троцкого, и меня, еще подростка, он пытался вдохновить этими идеями, но напрасно, мне и тогда это казалось достаточно нелепым.) Запомнился мне один эмоционально напряженный разговор моего отца с этим родственником:

Фейгель: Я вижу, что Вас должны будут скоро расстрелять.

Отец: И я это предвижу. Но Вас расстреляют все же раньше, чем меня.

Предсказанное исполнилось: Фейгель был арестован раньше и погиб в лагере. Не спас и боевой орден, данный за кровавое усмирение мятежного Кронштадта. Его единственный сын погиб на войне. Он защищал не только родину, но и тех, кто так расправился с его отцом за верную службу.

Теперь мне хочется вспомнить своего крестного отца — Д.Т. Яновича. Я часто навещал его — у него была прекрасная библиотека книг для подростков. Его квартира (в доме с памятью о Гоголе) была, как музей, — он был, как и мой отец, этнографом. Свой род он вел от знати Запорожской Сечи — украинской вольницы. Дома еще хранилось и кресло прабабушки, и боевое седло прадедушки. Страстью Яновича были анекдоты — не только непристойные, но и политические. Здесь он был непревзойденным мастером.

И жизнь свою, естественно, закончил в лагере. Анекдоты, в той форме и той напряженности, которую они тогда обрели, — это, кажется, было чисто русское явление. Это — издевка из-за угла. Это — последний посильный протест. Протест опасный — за острое слово приходилось платить жизнью. Но молчать иным было уже невмоготу.

Но вернемся к семейной хронике. Моя первая жена — Ирина Владимировна Усова. Ее отец — дворянин и небогатый помещик, имевший имение в Курской губернии. Он получил агрономическое образование в Германии, и его страстные усилия были направлены на то, чтобы показать, как здесь, на русском черноземе, можно вести разумное, технически оснащенное хозяйство. Не мог он перенести разрушения всего того, что считал главным делом своей жизни, и умер от сердечного приступа, бежав из своего родного дома. Его сын Алеша — только начинавший самостоятельную жизнь человек — был расстрелян после того, как армия Колчака уже сложила оружие. Их — офицеров — расстреляли без суда*: об этом с глубокой скорбью написала в письме сибирская крестьянка — хозяйка того дома, где Алеша жил, начав работать сельским учителем. Позднее, в 1947 г., была арестована и его сестра Татьяна по делу друга дома — поэта Даниила Андреева (это уже было большое «дело» — по нему арестовали 50, а может быть, и 100 человек, подробнее к этому «делу» я вернусь позднее). Каким-то удивительным образом удалось охранить от ареста другую сестру — мою тогдашнюю жену Ирину. Их мать, Мария Васильевна, не могла пережить ареста любимой дочери и близкого ей по духу, очаровавшего ее поэта. Быть другом поэта, любя поэзию, — поэта милостью Божией, — это удивительное счастье. И все рухнуло, обернувшись кошмаром для всех. (В свое время Мария Васильевна закончила Институт благородных девиц, свободно владела немецким и французским

* Позднее, в 30-е годы, в камерах Бутырской тюрьмы, провожая уходящих в неведомое, пели два гимна: «Гимн соловчан» и романс Вертинского, посвященный женщине, оплакивающей мужа-офицера в братской могиле расстрелянных.

Я не знаю, зачем и кому это нужно,
Кто послал их на смерть недождающей рукой.
Только так беспощадно, так зло и ненужно
Опустили их в вечный покой.

Осторожные зрители молча кутались в шубы,
И какая-то женщина с искаженным лицом
Целовала покойника в посиневшие губы
И швырнула в священника обручальным
кольцом.

Забросали их елками, замесили их грязью,
И пошли по домам под шумок толковать,
Что пора положить бы конец безобразью,
Что и так уже скоро мы начнем голодать.

И никто не додумался просто встать на колени
И сказать этим мальчишкам, что в бездарной
стране
Даже светлые подвиги — это только ступени
В бесконечные пропасти к недоступной весне!
Москва, октябрь 1917 г.

И если этими словами мы провожали уходящих, то теперь они остаются памятью о тех, кто не вернулся.

языками. В 20-е годы окончила курсы переводчиков В. Брюсова. Профессионально переводила таких поэтов, как Рильке, Верлен, Бодлер. Потом кто-то заподозрил что-то. Ей дали для перевода антирелигиозное стихотворение. Она отказалась. На этом закончилась ее переводческая деятельность. А она жила поэзией. Могла часами обсуждать перевод какой-то одной строчки — предлагая все новые и новые варианты, проводя нескончаемые сравнения с переводами других.) Был истреблен и этот крохотный островок, оставшийся еще от дворянского прошлого России.

Вторая моя жена — Жанна Дрогалина. Ее отец был арестован в конце 30-х или в начале 40-х годов, и о нем больше ничего не известно. Мать Жанны и ее отчим — суровые партийцы. Дома никто и никогда не говорил о ее отце. Она услышала о нем впервые во время одной из бесед в отделе кадров. Ей был задан вопрос: «А знаете ли Вы, что у Вас не родной отец?» Она не знала.

А где друзья ранних лет моей юности? Если их или их семьи не затянула трясина репрессий, то они погибли во второй мировой войне с Германией, охваченной своими демоническими силами. Здесь мне хочется вспомнить школьного друга Петю Лапшина. Он был обаятелен своей открытостью, отзывчивостью — готовностью помогать всем. Мы, его друзья, постоянно толпились в его и без того тесной квартире в одном из арбатских переулков. Постоянно ездили вместе на загородные прогулки. Нас объединяло и то, что мы были молоды, и то, что мы все были интеллигентны и понимали, в той или иной степени, всю нелепость и трагичность происходящего. И вот текущие изъятия: у Дины Кузьминой, родственницы Пети, вдруг арестовывают отца — преподавателя одного из вузов; позднее у Гали Чернушевич так же и столь же неожиданно арестовывают отца — он был главным металлургом одного из крупных московских заводов и буквально дни и ночи проводил на работе; здесь одна деталь — в ночь обыска сбежал Галин муж, оставив беременную жену без средств к существованию; Федя Виттов — его не оставляли в покое соответствующие органы: он происходил из когда-то знатных литовских дворян и был не без греха — умел и страстно любил рассказывать анекдоты, естественно, положенные ему три года он получил; и как-то совсем ненадолго среди нас появилась Катя (ее фамилию я не могу вспомнить) — у нее был голос удивительного тембра, ее готовили в актрисы на большой сцене, голос придавал ей особую обаятельность и это сгубило ее — она не ответила должным образом на чьи-то притязания и исчезла. А сам Петя во время войны отказался от брони (по работе), пошел добровольцем в армию и сразу же был убит у своего пулемета.

Теперь другое воспоминание: математическое отделение физико-математического факультета Московского университета имени

Покровского, 1930 год. В один сумрачный день шепот пробежал среди нас, студентов: арестован профессор Дмитрий Федорович Егоров. Он был основателем московской математической школы. Мы слушали его лекции, учились по его учебникам. В своих общечеловеческих взглядах он, конечно, был старомоден. К тому же ранее исполнял обязанности старосты университетской церкви. А во время ареста был уже совсем старый и больной человек — в тюрьме скоро скончался. И опять хочется задать все тот же вопрос: кому и зачем была нужна его смерть?

А где мои духовные учителя, чьи имена я чту и чье дело я пытаюсь продолжать в своих работах философской направленности? Я узнал только, что они были реабилитированы много раньше, чем я. Тюремные дела тоже полны парадоксов.

А мои скитанья: арест в 26 лет. Весной 1937 г. приговор Особого совещания (без суда): 5 лет исправительно-трудовых лагерей за контрреволюционную деятельность. Репрессия в разных своих проявлениях растянулась на 18 лет. В 1953 г. по амнистии с меня снимается судимость. Снимается потому, что у меня в приговоре было всего-то только 5 лет! В 1960 году, наконец, реабилитация. Но и по сей день я подчас чувствую за собой плетущуюся тень с кличкой «враг народа»*.

Со мною вместе были арестованы и многие другие; два моих еще школьных товарища — Юра Проферансов и Ион Шаревский погибли в лагерях. А о «Деле» в целом я практически ничего не знаю. В плане духовном, видимо, все погибло. Иногда мне кажется, что я только один и продолжаю в своих работах ту, начавшуюся тогда, новую для России нить философского осмысления мира с синтетических позиций, готовых впитать в себя все богатство мысли как Запада, так и Востока, не чуждаясь ни многообразия различных религиозных представлений, ни научных построений, ни философских изысканий.

Не нужно думать, что трагичность сгущалась только вокруг отдельных личностей и их окружения. Она была повсеместной. С начала 30-х годов она стала эпидемией, захватывавшей в той или иной мере все слои общества. Наверное, эту эпидемию можно было бы назвать робеспьеровской. Как и всякая эпидемия, она реализовывалась все же избирательно, захватывая прежде всего людей выдающихся и особенно талантливых. В своих философски ориентированных работах я иногда обращаюсь к поэтам нашей страны недавнего прошлого. Вот как обернулась их судьба: Александр Блок — принявший русскую революцию и воспевавший ее, — умирает, находясь в тяжелом нервном расстройстве в голодном Петрограде; Николай Гумилев рас-

* Геноцид имеет разные проявления. В старой России в реакционных кругах была поговорка: «Крещеный жид — все же жид».

Вот так и с реабилитированным — он все же для хранящих чистоту веры остается врагом.

стрелян в 1921 г. (позднее в лагере оказывается его сын — историк Лев Гумилев*); Сергей Есенин — повесился; Марина Цветаева после нескончаемых унижений также вешается; Владимир Маяковский — стреляется; Николай Заболоцкий отбывает свой срок в лагере; Максимилиан Волошин умер своей смертью, но в начале 20-х годов в буйствующем Крыму он читал свое имя в списке приговоренных**; Даниил Андреев (я о нем упоминал выше) выходит из Владимирской тюрьмы в середине 50-х годов уже совсем больным и умирает в 1959 г.; Александр Коваленский (родственник А. Блока) — выдающийся писатель и поэт, чьи произведения, кажется, безвозвратно погибли, оставшись мало кому известными, — был осужден по делу Андреева, также вышел из тюрьмы больным и вскоре умер; Осип Мандельштам — величайший мастер русского слова — умер в одном из лагерей; Александр Введенский — поэт-философ, удивительно осмысливший проблему времени, умер, будучи арестованным, — у нас он до сих пор известен только как детский поэт... Похоронный список поэтов здесь, конечно, неполон. Но и он устрашает. Истребляющая сила была неумолима и изобретательна. Ее задачей было — порвать связь поколений, освободить дорогу новому, никак не скованному прошлым. И это, кажется, удалось...

Да, все это не более чем суровая, жестокая расплата за попытку обрести новые смыслы не лично, а в целом для народа, для всего народа — не подготовленного к тому, чтобы вынести бремя открывшейся ему свободы. Бремя оказалось слишком тяжелым, неудобным, невыносимым. Свобода обернулась разгулом, из которого стала выкристаллизовываться несвобода, еще более суровая, чем это было раньше. Новая идеология всегда страшнее, чем старая, одряхлевшая.

Но все же были периоды междуцарствия, когда свободу не удавалось сдерживать. Вспомним Февральскую революцию. Русская Бастилия — Шлиссельбургская каторжная тюрьма пала 28 февраля без единого выстрела***.

Можно вспомнить и 20-е годы. Кончилась гражданская война, начался НЭП, и люди вздохнули с надеждой. У многих тогда еще сохранялась открытость к свободе. Была вера — удивительная вера в

* Трагизм его ареста запечатлен в знаменитой поэме его матери Анны Ахматовой — «Реквием».

** В его стихотворении «Дом поэта» находим такие строки:

И сам читал в одном столбце с другими
В кровавых списках собственное имя.

*** Освободить каторжан пришло 12 тысяч рабочих Шлиссельбургских пороховых заводов. Заключенные ничего не знали о начавшейся революции. Никто ничего не ждал. Свершилось немыслимое, сказочное. Рухнул оплот многовековой имперской власти. Перестала существовать центральная государственная тюрьма. Относящиеся сюда строки (Гернет, 1963) и сейчас нельзя читать без волнения, особенно тому, кто по личному опыту знает, что такое тюремная решетка на окне.

то, что социальную справедливость можно осуществить здесь и сейчас. Казалось, что в жизни делается что-то совершенно невиданное, неслыханное. Делается то лучшее, о чем могло мечтать человечество. Шел напряженный поиск нового во всем — в философии, в научной и религиозной мысли, в искусстве — особенно в театре, в школе — даже в обычной средней школе, в сектантстве — народном и изысканно эзотерическом, переживавшем пору своего расцвета*. Соответственно росло разногласие.

Разномыслию уже тогда стала противостоять государственно узаконенная устремленность к всеохватывающему единомыслию. Сначала казалось, что это противостояние происходит где-то на периферии — в точках крайней напряженности. Но потом стало ясно, что оно становится повсеместным, затрагивая каждого из нас. Каждого из тех, кто не мог следовать беспрекословно за витиеватым ходом раскрытия новой идеологии.

В школьные годы у меня был друг — Игорь Тарле. Его отец — известный меньшевик, провел все те 20-е годы то в политизоляторах, то в ссылках. Только раз я его видел где-то между двумя ссылками — он оказался проездом в Москве.

Вспоминаю Лелю Гендельман. На исходе школьных лет познакомил меня с ней Ион Шаревский. Она была немного старше нас, но мы быстро подружились. Одно время она была непременным участником наших умных — философских бесед, они и проходили чаще всего у нее дома, — она одна из всех нас имела собственную комнату. Ее родителей я никогда не видел — ее отец был членом ЦК партии правых эсеров и всегда находился в ссылке. Увлекательные беседы, правда, продолжались недолго — удручающей оказалась мне ее страстная приверженность к гегелиано-марксистским построениям. Позднее я узнал, что она была арестована и получила три года политизолятора за участие в каком-то меньшевистски ориентированном кружке**.

* Иллюстрируем это хотя бы одним примером: если в 1917 г. численность евангельских христиан-баптистов составляла 250 тысяч, то к 1928 г. она составляла уже около двух миллионов (Bayley, 1987). Это свидетельствует о том, что народ начал сам выбирать свою веру. И естественно, что выбор здесь пал прежде всего на баптистов, несущих большую духовную свободу и вместе с тем требующих большей доброты, отзывчивости и честности.

** И все же тогда свобода еще не была истреблена до конца. Продолжало существовать два общества помощи заключенным: Красный крест — меньшевистский орган (им руководил Винавер) и Черный крест — анархистская помощь (им руководила Агния Солонович). Узнав о случившемся с Лелей, я разыскал Красный крест — две уютные комнатки где-то в центре Москвы, заваленные какими-то бумагами. Там меня встретили приветливо две незнакомые молодые женщины. Я сказал, что принес для Л.Г. деньги и книги по математике (они принадлежали, собственно, ее брату — студенту-математику, тоже репрессированному меньшевику). Мне показалось, что политизолятор — это и есть самое подходящее место для изучения высшей математики философски озобоченной девушкой. У меня все приняли с благодарностью и пониманием. Никто не спросил, кто я и откуда я.

Напомню здесь названия тогдашних Централов (так назывались политизоляторы): Орловский, Ярославский, Владимирский, Суздальский, Верхне-Уральский, Челябинский. До сих пор эти названия звучат для меня грозно и в то же время романтично — в то время в Централы шли еще добровольно, из внутренней убежденности, долга, протеста. Хотели предупредить, но не были услышаны...

Я был знаком с семьей профессора Александра Петровича Нечаева — известного в то время психолога, в прошлом члена партии кадетов. Одно время я учился в Опытно-показательной школе, где он был директором. Позднее, будучи человеком непреклонных убеждений, он высылается из Москвы. Был выслан и его старший сын Модест — востоковед и теософ.

Особенно примечательный случай произошел в 26-м или, может быть, в 27-м году. В первый день Пасхи (тогда это еще был торжественный, всенародный праздник с повсеместным перезвоном колоколов) я захожу под вечер к своему школьному товарищу Сергею Знаменскому (позднее — архитектору, погибшему на войне в саперном батальоне) и узнаю, что утром пропал его брат, которому тогда было лет 16 или чуть больше. Пропал, и все. Его искали, всюду наводили справки, но тщетно. Недели через две он появляется как ни в чем не бывало. Оказывается: утром — в день исчезновения — пошел к храму Христа Спасителя. Там на паперти увидел оживленную, спорящую толпу. То были сектанты разного толка. Послушав, понял, что уровень дискуссии соответствует степени его развития, и активно вмешался в обсуждение. Его, естественно, арестовали за недозволенное своемыслие и потом две недели выясняли — не является ли он чьим-нибудь тайным эмиссаром. Не найдя опасных истоков ереси — выпустили. Без последствий — тогда еще была свобода, хоть какая-то!

Но так было в 20-е годы. К 30-м годам тучи стали сгущаться — аресты подходили вплотную чуть ли не к каждому дому. В 1933 г. был в первый раз арестован и мой отец, но тогда это еще удалось преодолеть. Мы знали, что происходит в деревне... Но в городе под нависшими тучами продолжала идти обычная жизнь. Люди продолжали работать, как всегда. И вот что удивительно: люди работали напряженно, с подъемом, часто даже с энтузиазмом. Так, во всяком случае, было в научных учреждениях, где приходилось работать и мне, так было и на заводах, с которыми мы были связаны. Так работали не потому, что верили в светлое будущее, — в него, кажется, уже почти никто не верил. Почти никто ничего не понимал. Ведь если эпидемия, то что же понимать? Работали потому, что где-то в глубинах сознания сохраняли потенциал, заложенный еще в 20-е годы.

Сейчас, сквозь туман прошедших лет, 20-е годы представляются золотым веком русской Революции. Но и в нем была червоточинка. Разрастающаяся, расширяющаяся червоточинка.

Трудно писать воспоминания о прожитом. Опять гарью застилается душа. Пожар. Горели не леса и села, а человеческие судьбы. Горела судьба страны. Много выгорело совсем. Начисто.

Впервые в истории человечества успешно завершается революция. Великая революция — этого нельзя не признать. Революция, обернувшаяся кровавой мистерией, — этого нельзя не видеть. Революция, подготовленная всем прошлым Европейской истории. Старая культура оказалась полностью истребленной во имя создания новой. Смыслы, долго тлевшие в подполье, наконец вышли на поверхность мировой истории и показали, на что они способны. Эксперимент — гигантский социальный эксперимент, наверное, уже можно было бы считать завершенным. Можно было бы подводить итоги. Но нет — он продолжается. Продолжается потому, что не созрели новые смыслы, способные увлечь сразу многих*. Я был не только свидетелем, но и участником свершавшихся событий. Участником, пытающимся всегда оставаться самим собой, не подчиняться мрачной идеологии насильственного пути ко всеобщему, законно (как нас в этом уверяли) предназначенному нам счастью.

Обо всем этом я хочу рассказать в своих горестных воспоминаниях. Рассказывая, я буду комментировать — выступая не как ученый-историк (архивы мне недоступны), а как участник событий. Это не более чем мемуары размышляющего участника, страстно желавшего понять природу человека и его предназначение.

А смыслы — суровые смыслы насильственного преобразования человечества, притаившись, все еще жаждут крови. Сейчас многие думающие ищут виновных, подлежащих наказанию. А их нет. Не было зловредного заговора (во всяком случае, в ранние 20-е годы его, по-видимому, никто не ощущал), а была устремленность в новое — неизвестное. Все было как было, и было так, как было подготовлено всей историей страны. Ныне, не забыв еще старых распрей, мы быстро приближаемся к новой — теперь уже не национальной, а планетарной катастрофе. Кто ее готовит? Наверное, все — все те,

* Смысловой вакуум всегда чем-то заполняется. Появляются псевдосмыслы. И сейчас, как встарь, в нашей стране возникла тенденция к национальному обособлению. Вновь проснулся архетип племени. Могучий архетип, проходящий красной нитью по всей истории человечества. Но времена изменились — культура наших дней стоит теперь перед новыми, суровыми проблемами, которые не могут быть решены путем национального обособления. Они носят общечеловеческий характер, и решать их надо (если вообще возможно) только объединенными усилиями. Необходима совместная устремленность к новому. Будущая культура видится очень многообразной, многомерной — транснациональной. Национальное обособление — это проблема вчерашнего дня. Но это уже другая тема.

кто, будучи погруженным в повседневность своих забот, не ощущает ответственности за происходящее, не проявляет заботы.

Быть может, и впрямь над нами — духовными потомками древнего Средиземноморья, тяготеет Рок — судьбы суровое звучание. Мы не сумели воспринять то, что нам было дано. Входя в храм, особенно в сумрачный — католический, я слышу горестные слова произнесенной молитвы: О, Боже, дай нам силу преодолеть самих себя на предстоящем нам пути!

Мы слышим набат, различаем в нем звучание слов:

З а б о т а , С у д ь б а , Р о к .

Литература

Гернет М.Н. История царской тюрьмы. Том V. Шлиссельбургская каторжная тюрьма и Орловский каторжный централ 1907-1917. М., 1963.

Baylee M.Y. One Thousand Years. Stories from the History of Christianity in the USSR. N. Y., 1987.

Михай Вайда

Проблема «новой элиты»

Элита общества — это группа людей, стоящая на верхней ступени иерархии, способная создавать образцы потребностей и поведения. Как писал Иштван Бибо в своем очерке «Элита и социальная чувствительность» (1942), «основная роль элиты — давать образцы, примеры того, как жить, как нравственно вести себя в человеческих ситуациях, как углублять, возвышать и обогащать человеческие потребности, т.е. творить культуру» (Istvan Bibo. Selected works, v. I, p. 226). Слова Бибо, звучащие, быть может, несколько романтично, представляются мне совершенно верными: в конечном счете, общество не будет функционировать без элиты, носителя культурных образцов, которым следуют члены общества. Правящие круги, не желающие с этим считаться, обречены на неудачу. Без социальной элиты в обществе нет подлинных образцов, и потому существование его нестабильно и непредсказуемо. Но разве элита в современных обществах не тождественна различным правящим группам, тем, кто стоит у власти? Разве в современных обществах есть какая-либо иная иерархия престижа, кроме иерархии власти?

Я считаю, что в современных обществах, именно в них, различие между этими двумя группами существует, — если мы вообще можем говорить о существовании элиты. В традиционных обществах уважаемые и авторитетные люди в большинстве своем входят в правящую группу; соответственно, уважение и авторитет, которыми они пользуются, проявляются автоматически, в силу статуса и по факту рождения. В современных же обществах, где врожденные привилегии отменены, определенные группы, сосредоточившие в своих руках значительную власть, либо вообще не обладают престижем, либо престиж их весьма низок, и потому они неспособны создавать образцы социального поведения. Это верно как в отношении экономической власти (упомянем лишь о весьма невысоком престиже нуворишей), так и власти политической; в самые разные периоды истории современных государств политиков неизменно рассматривают как людей, ищущих личной выгоды. Не в последнюю очередь это верно и в отношении «духовной» власти: те, у кого ее больше всего, например, журналисты, работающие в прессе скандального толка, обладают самым низким престижем.

Дедуктивно вывести признаки и механизмы селекции элит из форм социальной и политической общности невозможно, пусть даже последние и оказывают влияние на первые. По моему убежде-

нию, любая историческая социология, исследуя источник социального престижа, т.е. формирование социальных элит в современных обществах, обнаружила бы, что в различных обществах механизмы этого процесса различны просто в силу разных исторических традиций. Элита должна считаться с традицией, ибо хотя все меняется, некоторые традиционные элементы — элементы, с которыми общество сроднилось, — существуют всегда. Без таких традиционных элементов ни одна социальная элита не существует.

Главный ущерб, нанесенный коммунистическим правлением, — это уничтожение всех традиций. Во время социалистической революции, в так называемый год перелома, или стержневой год, в задачи коммунистов входило полное уничтожение элиты. Задача оказалась не столь трудной. В силу ряда обстоятельств после войны традиционная социальная и политическая элита в Венгрии исчезла. В предвоенной Венгрии бок о бок существовали практически два различных общества — весьма традиционное сельское и наполовину модернизированное городское. Разными по типу были и соответствующие элитные группы. Впрочем, традиционное сельское общество распалось, а это значит, что элита феодального типа не могла рассчитывать на авторитет и престиж; эта группа обладала властью, но не была элитой в выше определенном смысле. Городское общество в свою очередь не было вполне современным, а потому не было и вполне утвердившегося среднего класса, способного играть роль элиты; на буржуазию смотрели как на группу выскочек, к тому же из чужих, из евреев. Статус интеллигенции, этой типичной элитарной группы, также оказался под вопросом. Либеральное ее крыло было дискредитировано во время революций (это отдельная история). Одна часть интеллигенции либо эмигрировала, либо ушла во «внутреннюю» эмиграцию, другая находилась фактически на позициях крайнего консерватизма. Новые поколения, не вынося консерватизма, выступили против истэблишмента и оказались чуть ли не в подполье, стали радикальными социалистами (коммунистами) либо радикальными популистами. Вследствие этого их поведенческие образцы были так же неприемлемы для широкого круга работников умственного труда, как и поведенческие образцы консерваторов, а значит и не могли восприниматься и передаваться обществу. Общество в целом было весьма слабо сплочено, руководилось странным слоем политических лидеров, в большинстве своем из традиционной элиты, но шаг за шагом терявших престиж и уверенность в себе. Полное поражение в войне, неспособность противостоять нацистской Германии — все это было результатом их положения, абсурдность коего продолжала усугубляться. Во всяком случае, какая-то радикальная социальная перемена стала неизбежной. Тот факт, что в конце войны

«политическая элита» (возможно ли такое словосочетание?) просто сбежала, капитулировала перед наступающими русскими войсками, объясняется не только ее страхом перед коммунизмом, но и действительным положением этой группы. Ее представители сознавали, что время их кончилось. Ранее в обществе не было социальных групп, способных стать на их место, но теперь они и сами уже не могли играть эту роль. Никто эту социальную группу не изгонял — ни русские войска, ни венгерские коммунисты: она просто исчезла с исторической сцены.

Путь для модернизации был открыт. Долгий и трудный сам по себе, он был почти неодолим в обществе, лишенном прежней, традиционной элиты. Более молодые поколения интеллигенции — вот кто был единственной социальной группой, готовой взять на себя эту роль. Группой, уверенной в себе, но без ощущения социальной реальности и полной презрения к массам, которые пресмыкались при консерваторах. Их социальный радикализм облегчил положение для коммунистов. Даже при том, что коммунисты в стране были гораздо менее популярны, чем, например, в Чехословакии (компартия получила на последних свободных выборах в Венгрии лишь 17% голосов, да и то мошенническим путем), они без труда захватили власть. И не только благодаря присутствию советских войск, но и потому, что к роли элиты была готова только одна социальная группа, которая и оказала коммунистам поддержку.

Говорить о «коммунистической элите» не приходится. Эта группа общества никогда не пользовалась авторитетом, коммунистов презирали за карьеризм (хотя утверждать, что сорок лет их правления держалось на чистом насилии, было бы неправильно; это почти верно в отношении первых лет режима, до революции 1956 года). Часть интеллигенции, протянувшая руку помощи коммунистам, была практически единственной группой, поддерживавшей новый порядок, но и в этом качестве она была просто средством террора, а не элитой. И даже эта группа скоро поняла, что «строительство социализма» не приведет к свободному обществу, о котором она мечтала. После 1953 года ее сторонники заняли критическую позицию и — при всей своей наивности, пребывая в убеждении, что единственным препятствием на пути истинного социализма является узколобая верхушка, — сделали первые шаги в направлении к 1989 году. При так называемом «коммунизме гуляша», при Кадаре, никакого террора уже не было. Усталая страна была готова к любому «коммунизму» после стольких лет диктатуры, не менее жестокой и последовательной, чем во времена Ракоши (1948-1953).

Четверть века без прямого террора, но и без социальной элиты, дающей обществу образцы поведения, необходимые для его функци-

онирования? Не не противоречит ли это моему утверждению, что общество без элиты функционировать не может? Мне кажется, противоречия здесь нет. Режим Кадара, обладая некоторой легитимностью, фактически был не способен породить социальную элиту. У коммунистов не было авторитета и престижа, если не считать самого Кадара, к которому, впрочем, относились как к доброму королю. Никто не видел в них идеала для подражания, никто не считал, что они заслуживают того, чтобы занимать руководящее положение в обществе и иметь привилегии. К ним относились как к неизбежному, но полезному недугу: как к людям, имеющим опыт и способным добиться компромисса с русскими и одновременно с различными слоями общества. Коммунисты Кадара были приемлемы для большинства венгерского населения в качестве руководящей политической группы, но при этом они не составляли элиты. Но как же тогда общество существовало и функционировало?

Я бы сказал, что это было «подвешенное» общество. Подавляющее большинство его граждан выполняло минимум требований, спускавшихся сверху, и стремилось получить как можно больше для себя и своей семьи. Члены общества перестали и думать о каком-то общем деле. Такого рода поведение сохранялось до тех пор, а) пока казалось, что альтернативы существующему порядку нет, и б) пока у общества еще оставались какие-то материальные резервы и мало-мальски приемлемая инфраструктура.

Так или иначе, оба эти обстоятельства в наши дни исчезли. И тут же в одночасье развалился на части — без каких-либо усилий со стороны общества — коммунистический порядок.

Сегодня в наследство от коммунизма мы получили распавшееся общество, лишённое элиты. Мне кажется, нет нужды объяснять, почему общество оказалось разобщённым. Сорок лет — долгий срок, за который выросли новые поколения. Никто не мог научить их подлинно социальному поведению. Чувство ответственности невозможно в мире, когда все сделанное для кого-нибудь, кроме собственной семьи, наказуемо, а все дела решаются исключительно «политической элитой». В новейшей истории не было другого столь тотально частнособственнического общества, каким было общество социалистическое.

Этими же причинами можно объяснить и отсутствие социальной элиты. Главная задача её, — мне хочется вновь процитировать Бибо, — состоит в том, чтобы давать образцы, примеры того, «как жить, как нравственно вести себя в человеческих ситуациях, как углублять, возвышать и обогащать человеческие потребности, т.е. творить культуру». Какая социальная группа могла научиться этому, когда любое социальное поведение запрещено и наказуемо? Находились, конечно, отдельные личности, которые, презрев власть и об-

стоятельства, вели себя свободно. Но хотя в последние годы режима Кадара такое поведение не было немислимым и какая-то небольшая моральная и политическая оппозиция могла существовать, сражаясь за свое существование, это было нетипично. И что еще важнее: социальная элита должна давать не одни лишь образцы борьбы с диктатурой, но и образцы того, как следует жить. Социальная элита должна практиковать поведение, которое могло бы быть обобщено, типизировано. В мире, где можно быть либо оппортунистом, либо беспринципным реалистом, либо эгоистом, заботящимся лишь о собственном благе, либо высоконравственным героем, посвящающим себя исключительно благу других людей, что в большинстве случаев приводит к сектантству, — в таком мире не может быть никакой социальной элиты.

Словом, мы живем теперь в обществе, где практически всем приходится учиться нормальным образцам жизни, а примеров перед глазами нет. Трудная задача, ведь необходимо создать не только образцы поведения в повседневной жизни, — образцы, существующие в том или ином виде в других обществах, но и способы экономической и политической реконструкции. Дело не только в том, что у нас нет готовых политиков, менеджеров и т.д. и т.п. Неподготовленные люди, которые пытаются осуществлять эти функции, должны одновременно создавать и условия, позволяющие это делать. Коммунизм привел нашу страну, как и все страны, где он господствовал, к экономической катастрофе. Это общеизвестно. Но наша социальная катастрофа еще более серьезна. Можем ли мы надеяться, что в мире, где уничтожены традиции, где царит принцип *bellum omnium contra omnes*¹ и где нет элиты, — что в таком мире возможно будет преодолеть тот социальный кризис, в котором мы оказались?

Возможно ли это без новой социальной элиты?

Перевод с английского В.Ф. Рубцова

А.Эпель

О пользе переводов и критики

Если помнить, что литература Европы, расставаясь с уютной и удобной латынью, возникала в своих национальных ипостасях не одновременно, и если учесть, что европейский культурный навык, превосходно обслуживаемый тою же бесценной латынью, привык к

1 Войны всех против всех.(лат.)

незамедлительной, почти молниеносной взаимоинформации, то правильно будет предположить, что литературный перевод следовал за появлением нарождающихся произведений литературы немедленно, как Иаков, держащийся за пятку Исава.

А если оно так, то, продолжая сравнение, следует помянуть и о первородстве, ибо самой собой получалось, что перевод в стране, для которой и в которой он был сделан, становился пластической и стилистической реальностью, меж тем как первоисточник оказывался культурной абстракцией, отдав переводу свою репутацию, свое имя и свою славу. Таким образом, новое произведение, созданное произволом переводчика, обретало непререкаемый авторитет и креативную роль в грядущем и по тысячам культурных капилляров начинало влиять на возникающую книжность пока еще безлитературного региона, и само становилось исходной позицией национальной культуры, первым ее шедевром, ибо все, что в литературах бывает первым, потомки безусловно и безоговорочно почитают за шедевр.

Возникнув, национальная литература затем окрепнет, сама станет опережать другие литературы, совершать свои открытия, становиться во главе великих литературных эпох, но всегда и везде неминуемо придется осваивать культурные ценности, созданные чужестранцами, и если у чужестранцев имела место удача, то удачу эту необходимо будет освоить, затем — усвоить, а затем, создав зачастую по образу и подобию чужой удачи нечто свое, — присвоить. А значит, Иаков, держащийся за пятку Исава, рождается постоянно и неминуемо.

Таким образом получается, что заимствующая среда обретает некий вариант культурного продукта, и определение «вариант» кажется мне высокой оценкой, правильным именованием, ибо произошла по сути дела подмена, причем совершенная некоей конкретной личностью. Хорошо, если творческой, и хорошо, если личностью. Но об этом говорить здесь не хочется, а хочется еще и еще раз отметить, что всякое литературное заимствование, оплодотворившее или побудившее к развитию некую национальную литературу, вызвавшее к жизни новый стиль, новую эпоху, или наметившее, скажем, пути развития, прошло через руки некоего посредника, побывало в тиглях и ретортах таинственного алхимика, прошло придирчивую таможенную какого-то постороннего вкуса, не избежало чьих-то пристрастий, возможно даже любви, возможно даже чрезмерной, возможно даже равнодушия, хорошо, если профессионального.

Таким образом, у истоков события стоит он, культурное инкогнито, таможенник и контрабандист в одном лице, человек, отыскав-

ший у чужих истину и красоту для своих, могущественный вассал безразличного к происходящему сюзерена. Он. Переводчик.

Идеальным переводчиком человеческого голоса была прилежная богиня Эхо. Но Эхо всегда раздражает своей механической старательностью, своей готовностью идеально повторять все, даже бессмысленные туристские выкрики.

У природы есть еще один безупречный переводчик. Почти безупречный. Птица-пересмешник. Она умеет петь, как другие птицы, но сама бездарна и самолюбиво старается разнообразить чужую песню своими каденциями. Это она делает убийственно плохо, и потому ей нет веры.

Так что единственный приемлемый пересмешник — это пересмешник пристрастный, тонкий в своей наблюдательности, безупречный в тщательности и по праву присвоивший амбиции творца.

Он — поводырь, он — толкователь, он — законоучитель.

И, как правило, он довольствуется ролью культурного инкогнито.

Однако не всегда. Бездумные потомки иногда спохватываются, преисполняются благодарностью и причисляют переводчиков к лику святых или блаженных — блаженный Иероним, святые Кирилл и Мефодий.

Если Библия — по мысли академика Лихачева — содержит в себе код европейской культуры, то Иеронимова Вульгата или Евангелие, переведенное для славян Кириллом и Мефодием, безусловно явились культурно-стилеобразующим кодом на территориях своего воздействия. И если в начале времен было Слово, то Слово этих творений послужило началом и побудителем многому из того, что мы называем европейской культурной традицией.

Великие переводчики эти, а также многие другие, прославленные на этом поприще мужи, не только нашли достойную и единственную в каждом конкретном случае лексику, — попутно заметим, что и тут авторские пристрастия были неизбежны, — но — и это самое главное — сделали создателями стиля, а стиль сотворяется навечно, и всякий, берущийся за перо вслед создателю стиля, окажется перед дилеммой — быть или последователем, или отрицателем, а значит, создать новую стилистическую стихию. Причинная связь налицо, притом что изначальная причина с течением времени, а затем с ходом времен покрывается патиной древности, а следовательно, обретает черты совершенства абсолютного, безупречного и недостижимого.

Гусиное перо, некогда умокнутое в монастырскую чернильницу и, возможно даже, посадившее кляксу, впредь и навсегда одухотворило жизнь многих народов.

Человек, умокнувший перо, не отводил при этом глаз от пергамента, на котором чужое, но бесконечно понятное ему перо навсегда увековечило иную, неуловимую, не дающуюся в руки чужую духовность.

Так бывает, если человечеству или городу, или миру повезет. То есть, если посредником был святой человек, беззаветный подвижник, дарование и трудолюбие которого были безграничны.

Все ли переводчики — поводыри, толкователи и законоучители?

Нет. Причем по разным причинам. Если говорить о людях добросовестных, а о других говорить не имеет смысла, окажется, что неточность выбора, диапазон таланта, личный вкус и ученость, писательская квалификация, наличие необходимой опорной традиции, затрудненный доступ к источникам и словарям, а то и полное отсутствие таковых — все это может сделать работу переводчика несовершенной, результат сомнительным, и, в данном случае, читатель, а в его лице культура, поневоле направляются на ложный след, получают неточный импульс, обретают недостоверный репортаж из другой культуры.

Такое происходит настолько часто, и настолько часто приумножает достижения подобного рода массовость культуры, и настолько не хватает не то что подвижников, но просто добрых профессионалов, что литература одного народа приходит в другой народ в виде вакцинированном, усредненном, семантически бесплодном. Весь контрапункт национальной культуры, историко-литературный опыт поколений, духовная и душевная ментальность народа, контекст веков, всегда, как и все перечисленное, присутствующий многими отголосками и вкраплениями в любом, достойном внимания литературном произведении, ускользают от человека некомпетентного, даже если добросовестность его очевидна.

И единственный, кто может во всем разобраться, это критика. Не знаю, как обстоит дело в других странах, но в моей — критика такого рода почти отсутствует, хотя у нас, где пересекаются творческие усилия многих народов, а также пути древних и новых культур, проблемы эти, как мне кажется, в переводческом деле сейчас первостепенны.

Мы давно и очень хорошо научились переводить. Наши *лучшие* переводчики справляются с любыми задачами. Но лучших переводчиков мало, что всегда и всюду бывает. Социальный же заказ на переводную литературу велик. Нужно непрерывно следить за ним, знать его болезни и недостатки.

Критик переводного произведения всегда должен быть литературоведом или, еще лучше, культурологом по той стране, литературу которой в переводном варианте он разбирает. На нынешнем этапе это — предпочтительней всего — тонкий знаток, суровый судья,

умелый литератор. Его исследовательский и аналитический метод обязаны учитывать профессиональную историю и сторону переводческого дела, систему возможностей и невозможностей, шкалу допустимого и недозволенного. Из предлагаемых переводчиками подходов и методов перевода именно он должен вовремя ощутить любой дефицит, возникший в родной литературе, и своим авторитетом высокого специалиста подсказать пути освоения необходимых ценностей другой культуры.

Вероятно, это мечта, ибо на каждую литературу найти такого знатока невозможно, да и почему бы такому знатоку при такой осведомленности и умелости самому не стать переводчиком?

И все-таки любые успехи в этом направлении драгоценны.

Не забудем, что макавшие перья в монастырскую чернильницу сподобились святости.

Письма С.Л. Франка к Н.А. и П.Б. Струве (1901-1905)

Предисловие к публикации

Дружба Семена Людвиговича Франка (1877-1950) и Петра Бернгардовича Струве (1870-1944) — свидетельство прекрасных человеческих качеств, отличавших многих деятелей русского религиозно-философского возрождения начала XX века. Написанная С.Л. Франком «Биография П.Б. Струве» — не просто дань памяти друга, а полноценные мемуары философа, подводящего итоги своей жизни. Сорокашестилетнее общественное, философское и духовное сотрудничество Франка и Струве, созвучность и соотнесенность их поисков, а иной раз и глубокое расхождение — все это до сих пор остается неисчерпанной темой научного исследования и предметом осмысления.

Чем дальше время уводит нас от земной жизни мыслителей, тем сильнее искушение сгладить неровности их судеб, подчинить их движение умозрительным периодам и этапам. Но при попытках подобных интерпретаций сложное, живое сосуществование философов внутри единой культуры превращается либо в плоскую историю образцового союзничества и ученичества, либо в пересказ непрекращающейся полемики. Исчезает динамика, тает конкретность, выветривается уникальный смысл, действительная полифония национальной философии, придающая ей мировое значение. Необъяснимыми становятся такие содружества, как круг С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, Вяч. Иванова и М.О. Гершензона перед 1917 г., или «Братство св. Софии», возникшее много позже. Страсть к проектированию коллективных философских сборников, лишь часть которых воплотилась в «веховской» триаде, при подобном подходе вообще становится загадочной. В поспешных схемах теряется и приобретает сугубо риторическую значимость и феноменальная роль Струве в истории русской мысли последнего века.

Эпистолярный контекст, к которому мы обращаемся, позволяет восстановить былые связи и иерархию влияний, открывает нам духовную жизнь мыслителей. 5 апреля 1943 г., накануне разлуки, в ответном письме Струве Франк подводил итог: «Я снова ощутил то, что не раз чувствовал в нашем духовном общении, — замечательное, можно почти сказать таинственное, сродство наших духовных интуиций — при большом различии типа личностей»¹.

Прежде чем длительная кристаллизация философских взглядов двух мыслителей выявила их «платонизм» (Франк) и «аристотелизм»

1 Hoover Institute Archive: P.B.Struve. Box 6. Folder 1. Авторы публикации признательны Ф.Буббайеру за предоставленную им возможность ознакомиться с приведенным документом.

(Струве), прежде чем вообще можно было говорить об их философском творчестве, в глубине русского полуподпольного радикализма в 1898 г. сошлись два молодых человека. Один из них был уже признанным лидером отечественного марксизма, другой — рядовым его «литературного фронта». Струве стал «наставником» Франка. Но не их обоюдная партийность послужила тому причиной, скорее наоборот. Их подтолкнул друг к другу поиск индивидуальности, их сблизила потребность в решении «морально-общественных вопросов». На мучивший Франка вопрос о «возможности сочетания независимой мысли с участием в революционной работе» Струве отвечал, что это «просто дело крепости спинного хребта, то есть дело личной стойкости и мужества»². И сам демонстрировал редкое умение «без остатка отдаваться общественному служению» и сохранять в себе глубокую духовную жизнь. «Этим ... П. Б. резко выделялся от обычного типа тогдашнего русского интеллигента»³. Внутренняя независимость и глубина и были действительным источником начавшегося уже в 1898-1899 годы освобождения Струве от пут радикализма и сближения с ним Франка.

Франк, быть может, не столь полно, как его коллеги по марксизму 1890-х годов — Булгаков, Бердяев, Кистяковский, но все же отдал дань своему времени. Как автор политэкономической штудии, он заслужил гнев Г. В. Плеханова, как революционер — близко познакомился с полицией. И позже, лишь для догматиков социал-демократии являясь «рenegатом», но совершенно естественно для интеллигента он вступил в либерально-демократический «Союз Освобождения», где полтора года отдал подпольной работе и сотрудничеству в эмигрантском органе «Союза» — журнале «Освобождение». И всюду он встречал своих бывших коллег, встречал даже там, где по инициативе Струве началась борьба против интеллигентского позитивизма — в сборнике «Проблемы идеализма» (1902). Не отгораживаясь от политической повседневности, борьбы за «свободу лица», Франк все более втягивался в борьбу за «свободу духа» от притеснений власти и партий. И круг его единомышленников сужался. Безусловно, его «вел» Струве, но лишь потому, что Франка «интересовала всегда не столько практическая, сколько принципиальная сторона идей и движений»⁴. Самоопределению философа необходимо предшествовало самоутверждение внутренне свободной и духовно глубокой личности.

Публикуемые письма свидетельствуют о том, насколько высоки были требования Франка к политической деятельности. Так, на предельном заострении проблемы личного участия в неизбежно насильственной борьбе против авторитарного режима он готов был даже

2 Франк С. Л. Биография П. Б. Струве. Нью-Йорк, 1956, с. 20.

3 Там же, с. 40.

4 Там же, с. 50.

вовсе отказаться от политики, ибо не считал ее чисто техническим средством, несогласуемым с духовными возможностями и потребностями. И только тогда, когда, благодаря конституционным намерениям правительства, в России забрезжила возможность мирной эволюции, он вновь почувствовал, что «политика его начинает увлекать»⁵. Это было время мучительного освобождения русского либерализма от социалистических одежд, время упорных попыток воплотить, вслед за немецкой мыслью, задачи «социальной политики» и «социал-либерализма». Если к первой стремились многие, особенно прошедшие школу политической экономии, — и И.И. Янжул, и С.Н. Булгаков, и П.Б. Струве, то теоретики второго были крайне немногочисленны: практики «Приютинского братства» (Д.И. Шаховской, В.И. Вернадский и др.) и философ права П.И. Новгородцев. Настоящим творческим импульсом к развитию философски обоснованной либеральной доктрины были события 1905 г.: реальная политика и ответственность за судьбу государства, вкуче с востребованным наследием Б.Н. Чичерина, положили начало философии русского либерализма (см. «Московский Еженедельник» Е.Н. Трубецкого, «Вехи» и т.д.), как правило, уклоняющейся в сторону «либерального консерватизма». «Либеральный консерватизм», главными представителями которого в России начала века стали именно Франк и Струве, отличался пониманием единства личности, ее свободы с началами культуры, традиции, государства и религии. Позитивизм, безраздельно господствовавший в мировоззрении русской политической элиты тех лет, привычный интеллигентский атеизм делали невозможным длительное сотрудничество Милюкова и Струве, кадетской массы и Франка. И уже первые отклики Франка на становление кадетской партии говорят о едва ли не абсолютном одиночестве человека, пытавшегося «одействовать» в реальной политике идеал свободной личности. (П.Б. Струве и его сотрудник А.С. Изгоев разработали либерально-консервативную теорию на основе идеи «среднего сословия» и аристотелевского понимания середины и т.д. лишь после выхода в свет сборника «Вехи».) Тогда и оказалось, что Франк и его «наставник» Струве заняли наиболее самостоятельную (но отнюдь не экстравагантную) позицию не только среди оппозиционных интеллигентов, но и в «отборном» слое конституционалистов. Неутешительные итоги подводил Франк в 1918 г. в сборнике «Из глубины»: одной из причин падения России он называл раскол общества между правыми и левыми крайностями, слабость либерального центра. «Основная и конечная причина слабости нашей либеральной партии заключается в чисто духовном моменте:

⁵ Струве Н.А. Письмо к П.Б.Струве от 20 августа 1905 г. (бывш. ЦПА, ф. 279, оп. 1, д.66, л. 181).

в отсутствии у нее самостоятельного и положительного *общественного мирозерцания* и в ее неспособности, в силу этого, возжечь тот политический *пафос*, который образует притягательную силу каждой крупной политической партии... Защита начала государственности, права и общественной культуры оказывается недостаточно глубоко обоснованной и имеет значение скорее тактического приема, чем ясного принципа. Не будет философским доктринерством сказать, что слабость русского либерализма есть слабость всякого *позитивизма и агностицизма* перед лицом *материализма*... Организующую силу имеют лишь великие положительные идеи, — идеи, содержащие самостоятельное прозрение и зажигающие веру в свою самодовлеющую и первичную ценность. В русском же либерализме вера в ценность духовных начал нации, права и свободы остается философски не уясненной и религиозно не вдохновленной»⁶. Очевидно, что самое важное в этих мыслях было навеяно общением Франка со Струве. Но, в отличие от последнего, — и в этом сказывалось различие их темпераментов — Франк не считал для себя возможным после 1905 г. сколько-нибудь серьезное погружение в непосредственную пропаганду своих взглядов, оставаясь философом по преимуществу. В январе 1904 г., в разгар политической активности Франка, Н.А. Струве сообщала мужу из Мюнхена: «Сегодня я была на реферате Троцкого об идеализме... Какая отравка эти рефераты. Как же упрощенно, пошло и узко... С <емен> Люд <вигович> должен был говорить и т.к. не хотел, то не пошел вовсе...»⁷ Струве, являясь пионером в философском переосмыслении политики и задач либерального движения начала XX века, тем не менее и в малой части не раскрыл своих возможностей, отдавая все силы на «борьбу за идеализм» в общественном сознании, в то время как Франк, отнюдь не бывший абсентеистом, посвятил себя философскому утверждению «идеализма» и достиг большего, чем его учитель. Впрочем, надо признать, что одно без другого вообще бы не состоялось.

И здесь самое время обратиться к собственно философской стороне творческого становления Франка, тесно связанного с влиянием мэтра, Струве. Известно, какую роль в духовном самоопределении мыслителя сыграло его знакомство с Ф. Ницше, и это немудрено — ведь именно Ницше на рубеже веков в России ждала удивительная судьба не «разрушителя основ», а первооткрывателя «реальности духовной жизни», почти элиминированной уже в раскладе социологических закономерностей. Пожалуй, настоящий перелом в развитии Франка произошел именно в 1901-1902 годах, когда его чаяние нового духовного основания освободительной идеологии, нового фило-

6 «Из глубины: сборник статей о русской революции». М., 1990, с. 260.

7 Струве Н.А. Письмо к П.Б.Струве..., л. 58.

софско-общественного синтеза, получившее многомерный отклик в сборнике «Проблемы идеализма», превратилось в пафос творческого преобразования культуры и вместе с ней жизни, к которому с годами лишь «подтягивались» те или иные кумиры русской философии начала века. Тем более, что, например, франковское «морализированное» понимание Ницше Струве уже ранее утвердил в радикальной литературе⁸.

Анализируя письма молодого Франка к Струве, мы утверждаем-ся в мысли, что *переворот*, произошедший с Франком в 1910-е годы, когда он обратился в своем философском творчестве к онтологической проблеме, был на самом деле *поворотом*, predeterminedенным еще в 1900-е годы. Франк обрел лишь новое видение изначально постигнутого, новый взгляд на уже знакомую ему проблему слитности бытия и сознания. Обсуждение в письмах к Струве проблем имманентной философии, обнаружившее несогласие Франка по гносеологическим вопросам, утвердило их солидарность в главнейшем: в осознании единой реальности, в которой объект и субъект слиты в изначальной целостности. И хотя в позиции Франка, отрицающей возможность метафизики, еще явственно чувствуются пережитки психологизма (в его мысли еще долго звучал этот обертон, а в конце жизни психология вновь привлекла его внимание), еще отрицается возможность выхода из ограниченной опытом реальности бытия-мышления в трансцендентное, еще начисто отвергается Кантова вещь-в-себе, — все это не что иное, как первоначальная ограниченность философского горизонта, отсутствие привычки к философской постановке проблем, в будущем успешно преодоленная вместе со Струве. Именно присутствие в мысли Франка интуиции имманентности абсолютного знанию (впоследствии развитой в «Предмете знания») сделало возможным и успешное, его и Струве, философское сотрудничество.

В своих воспоминаниях Франк назвал Струве родоначальником русского идеализма. Думается, что процесс вызревания идеалистической социально-философской мысли, нашедший отражение в публикуемых письмах, сможет хоть в некоторой степени снять с позднейшего заявления Франка налет чрезмерности и оградит его от упреков в комплиментарности. В современной письмам рецензии на сборник Струве «На разные темы» (СПб., 1902) Франк писал: «Оригинальность Струве в сонме наших мыслителей-публицистов и заключается именно в том, что, несмотря на биение в нем живой общественно-этической струи, он вполне свободен от субъективизма мысли. Моралист и политик не вытесняют в нем мыслителя; наоборот, в нем до известной степени воплотилось редкое и оригинальное

⁸ В своей первой философской работе «Фр. Ницше и этика любви к дальнему» Франк апеллирует к Предисловию Струве к книге Н.А.Бердяева («Проблемы идеализма». М., 1902, с. 183).

сочетание мечтательно-идеалистической русской души с чисто немецким трезвым и глубоким умом. За какой бы вопрос он ни брался, всегда *кончает* практическими, публицистическими или этическими выводами из него; но *начинает* он с самых отвлеченных, почти всегда философских корней вопроса»⁹.

Однако не следует забывать, что жесткое увязывание практических и «последних» вопросов определило к 1905-1906 годам известную духовную изоляцию Струве и его друга-сотрудника. 31 марта 1906 г. Франк констатировал «отсутствие у нас кружка наших единомышленников»¹⁰. Единственное, что могло служить ему «историческим» утешением, так это сознание: ближе многих к общему итогу все же были они со Струве.

Печатается по автографу: бывш. ЦПА, ф. 279, оп. 1, д. 67, лл. 116-175. В публикации сохранены основные особенности орфографии и пунктуации оригинала.

М.А. Колеров, Н.С. Плотников

1.

Берлин, 5. II. 1901.

Глубокоуважаемый Петр Бернардович!

Я не знал, где Вы находитесь, и пишу Вам наугад в Montreux. Приблизительно через неделю я уезжаю отсюда в Россию, т.к. получил разрешение держать экзамен в провинциальном университете¹. Я просил бы поэтому Вас сообщить мне, как мне быть с лежащими у меня Вашими книгами (Булгаковым² и Каталогом галлерей), отослать ли мне их Вам и если да, то куда; а также отослать ли мне рецензию на Булгакова, которая уже давно готова, Вам или непосредственно в Мир Божий³.

Кстати я хотел бы спросить Вас, как Вы смотрите на перевод Виндельбандовской «Meditation» «Sub specie aeternitatis» (в «Прелюдиях») ⁴. Мне только что пришлось прочитать ее, она мне необыкновенно понравилась и как философское, и как художественное произведение, и мне хотелось бы поместить перевод ее в «Мире Божьем»⁵.

Сердечный привет Нине Александровне⁶.

Ваш С. Франк

Мой адрес, если Вы забыли: Lessingstr. 38 bei Epstein.

⁹ "Вопросы философии и психологии", 1902, кн. 66, III о., с. 97-98.

¹⁰ ЦГАЛИ, ф. 142, оп. 1, ед. хр. 302, л. 1.

2.

Нижний, 14. VII. 01.

Многоуважаемая Нина Александровна!

Благодарю Вас за Ваше письмо. Книги и портреты я давно уже получил. За пересылку их уплатил в склад Калмыковой⁷. Мой долг Вам — 15 р. — я послал вчера переводом по почте в Тверь, на имя А.С. Юрлова⁸, с просьбой передать Вам. В моих книгах не хватает, кроме задержанных цензурой Flirschheim'a?, Hertzck'a и Diehl'я⁹, маленькой книжки Дмитриева: Теория ценности Рикардо¹⁰. Книжка эта мне не нужна, т. что не трудитесь ее разыскивать — при случае найдете и отдадите. Зато я получил две лишние книги, очевидно из библиотеки П. Б<ернгардов>ича. Это: один лишний экземпляр моей книги и Денисюк, Начала полит. экономии¹¹. Моя книжка мне понадобилась самому, т. что я попрошу М<арию> Ив<ановну>¹² Вам дать другой экземпляр, Денисюка же, если очень нужен сейчас П.Б., вышлю, а не то возвращу при личном свидании.

К большому моему сожалению, мне не удалось выбраться сейчас отсюда, так что в Москву и, стало быть, к Вам я попаду не раньше середины или даже конца августа, если только Вы еще будете тогда жить на том же месте. Очень благодарю Вас и П.Б. за приглашение погостить у Вас, был бы очень рад, если бы мне удалось последовать ему. Об очень многом хочется поговорить с П.Б. и Вами.

К Петру Бернардовичу у меня большая просьба. Нельзя ли, если это не затруднит его, выслать мне книгу Кистяковского, которую он обещал мне дать? Я занимаюсь сейчас социологическими вопросами и мне бы очень кстати была эта книга. Если можно, то я прошу выслать ее по адресу: Нижний, Канавино, аптекарский магазин Зак, В.И. Зак¹³, (я сам живу в деревне около Нижнего)*. Туда же адресуйте (на мое имя) и письма.

Сердечный привет Петру Бернардовичу. Надеюсь все-таки вскоре увидеться с ним и Вами.

Искренне преданный Вам

С. Франк

* Я возвращу книгу не позднее, чем через месяц.

3.

Нижний 29. VIII. 01.

Глубокоуважаемый Петр Бернардович!

К моему величайшему сожалению я не могу воспользоваться Вашим любезным приглашением и приехать к Вам до 15-го августа. В Москву я могу попасть никак не раньше конца августа. Впрочем, если

Вы, как я слышал, будете жить недалеко от Петербурга, то мне, может быть, удастся увидеть Вас, т.к. я собираюсь попытаться счастья в Питере¹⁴.

Очень обрадован известием, что Вы написали рецензию о моей книге¹⁵; я уже потерял было надежду услышать о моей работе путное слово в печати¹⁶.

Я собираюсь послать Вам, не позднее чем через неделю, небольшую статью в ответ на статью Богданова о моей книге¹⁷. Я хотел бы очень, чтобы статья пошла в «Мире Божьем», т. к. помещение ее напр. в Русск<ом> Богатстве, — помимо всех остальных соображений, делающих это для меня нежелательным — нежелательно мне в особенности потому, что могло бы дать повод поставить мою критику в связь с народничеством (Ильин и так уже в своей рецензии счел нужным напомнить, что я печатался в Р. Бог.¹⁸). Не знаю, сохранили ли Вы редакторство в Мире Божьем¹⁹, на всякий случай пошлю статью Вам, т. к. мне и помимо того хотелось бы, чтобы Вы ее прочитали до появления в печати. Т. к. приемы критики Богданова совершенно лишают возможности спорить с ним по существу, то статья написана скорее по поводу статьи Богданова и представляет собою развитие и популяризацию некоторых моих взглядов и потому не есть полемическая статья в узком смысле слова. Я Вас очень прошу, прочитавши, отослать ее в редакцию и вместе с тем, если можно, посодействовать возможно более скорому появлению ее. Если на Вашей обязанности не лежит уже более чтение экон<омических> работ для Мира Божьего, то я очень прошу извинения за беспокойство, принимаемое Вами этим.

Заранее искренно благодарю за обещанную присылку книги Кистяковского²⁰.

Сердечный привет Нине Александровне.

Крепко жму Вашу руку

Искренне преданный Вам.

С. Франк.

4.

Ялта. 24. XII. 1901.

6. I. 1902.

Дорогой Петр Бернардович! Обращаюсь к Вам с большой просьбой. При нашей встрече в Мюнхене²¹ Вы говорили между прочим, что могли бы найти мне издателя для перевода какой-нибудь большой книги. В настоящее время я очень нуждаюсь в подобной работе, и потому хотел бы воспользоваться Вашим предложением. Я хотел бы взяться за перевод Зиммелевской «Moralwissenschaft»²², за которую, как Вы знаете, я уже принимал-

ся однажды. Мне эта книга представляется наиболее ценной из подходящих для перевода работ, и кроме того, я думаю, что при возросшем теперь интересе к этическим и философским вопросам, она скорее найдет распространение, чем напр. экономические сочинения подобного размера и типа. Быть может, Вы не откажетесь сообщить мне, к кому из издателей было бы удобнее обращаться, т. к. я никого не знаю²³, а может быть, будете добры и сами кому-либо напишете об этом, чем меня много обяжете. Буду Вам чрезвычайно благодарен за это.

Искренно благодарю Вас за присылку Вашей статьи с лестной и приятной для меня надписью. Я всецело присоединяюсь к Вашим выводам и Вашей точке зрения, за исключением впрочем одного пункта. Решительно признавая необходимость и истинность идеализма в области этической, а следовательно и социально-политической, я не мог бы подписаться под идеализмом метафизическим или по крайней мере под признанием его общеобязательности, и не мог бы так утвердительно как Вы, сказать «il est»²⁴. Во всяком случае, это, мне кажется все же могло бы остаться Privatsache²⁵. Мне кажется, что самые различные метафизические точки зрения могут согласоваться не узко психологически, но и логически с этическим и социально-политическим идеализмом. (Под последним я разумею конечно не только идеалистическую подоплеку, которая у нас, русских, никогда не переводилась, но и сознательные идеалистические убеждения.) Для примера могу указать на наш идеализм 40-х годов — напр. на Герцена²⁶. Более современный пример — этический идеализм Ницше, соединенный с решительным отрицанием идеализма метафизического. Мне даже кажется, что такая комбинация — т.е. сказать, идеализм рационалистический — независимо от вопроса об ее правильности — была бы более подходящей, более современной при наших обстоятельствах. По крайней мере известная доля рационализма необходима для борьбы с теми консервативными областями жизни, которые поневоле носят метафизический характер, т.к. не могут быть оправданы с точки зрения эмпирического рационализма. Не знаю, достаточно ли понятно я выражаюсь, и прошу извинения за эти краткие критические замечания, которые вероятно будут для Вас мало убедительны.

Мой сердечный привет Нине Александровне. Шлю Вам и ей поздравление и пожелания всего лучшего к наступающему русскому новому году.

Искренне преданный Вам С. Франк.

Мой адрес: Ялта, Таврич. губ. Заречье, Кубанский пер. д. бывш. Камышан.

Ялта. 7/20 II. 1902.

Дорогой Петр Бернардович! От всей души благодарю Вас и Нину Александровну за Ваше участие во мне. Искренне благодарю Вас и за присылку Вашей карточки. Впрочем, надо заметить, она весьма неудовлетворительна; на ней лежит ясная печать работы русской провинции, и ее нельзя показывать, не компрометируя Вас. Мне хочется — *l'appetit vient en mangeant*²⁷ — иметь лучшую; если будете сниматься в Европе, не забудьте об этом желании.

Что касается Вашего предложения поехать в Швейцарию, то оно весьма заманчиво, но пока неосуществимо к сожалению. Я уже давно вздыхал в здешней трясине по Европе и стремлюсь туда, но до сих пор не вижу возможности осуществить эту мечту. Здесь я живу не один, а с моей матерью²⁸, которая поселилась здесь ради моего больного маленького брата²⁹ и живет своим хозяйством. Поэтому жизнь обходится мне дешево — это с точки зрения объективных издержек, — а с точки зрения субъективных издержек, т.е. моего личного бюджета, даже ничего не стоит. Доходы же мои в настоящее время равны нулю, из чего Вы можете заключить, что переменить место моего жительства я сейчас не могу. Впрочем здоровье мое и не требует того. Я похварывал и не поправился исключительно потому, что, хотя и поселился в Ялте, но не обращал внимания на здоровье и советы врачей. Теперь же я деятельно принялся за починку, и в результате в месяц прибавился на 6 фунтов, окреп и чувствую себя много лучше. Тем не менее я не теряю надежды выбраться отсюда и удрать за границу весной — и конечно первым делом повидаясь с Вами. Если найду хоть какой-нибудь перевод или работу, то надежда будет приведена в исполнение, в противном же случае мне придется прожить здесь пожалуй до осени, чтобы потом устроиться в Москве или Петербурге. Я обращаюсь к Вам с новой просьбой: если нельзя устроить перевод Зиммеля, то не сможете ли Вы указать какую-нибудь другую книгу для перевода (мне почти безразлично, что я буду переводить), для которой легче было бы найти издателя. Буду Вам очень, очень благодарен за эту услугу.

Приглашение дать статью в философский сборник я получил недавно³⁰. Я пишу для сборника статью об этике Ницше, которым я очень увлекаюсь, статья должна носить заглавие: «Ницше и этика любви к дальнему»³¹. Эпиграфом, выражающим направление статьи, служит изречение: «*Höher als die Liebe zum Nächsten steht die Liebe zum Fernsten und Zukünftigen. Höher als die Liebe zu menschen schätze ich die Liebe zu Sachen und Gespenstern*»³². Я стараюсь, по Вашему примеру, «связать известную общественную программу с началами идеалистической морали»³³, которые, как мне ка-

жется, ясно выражены у Ницше³⁴. Мироззрение Ницше я характеризую как идеалистический радикализм, т.е. радикализм во имя моральных прав личности. Вы видите, т.обр., что в области общественно-моральных взглядов Вы имеете во мне верного последователя и единомышленника.

По отношению к области гносеологического идеализма я не могу сказать того же. С имманентной философией³⁵, должен сознаться, я знаком сравнительно мало — читал только логику Шуппе³⁶, да и из той только отрывки. Но, мне кажется, я ухватил все же основную мысль ее — сама по себе она мне кажется безусловно верной и первым серьезным шагом вперед после Канта — продумал ее довольно основательно и в результате пришел, может быть, к моей собственной «имманентной философии», с точки зрения которой метафизика, как наука, возможна еще меньше, чем с точки зрения Канта, который все-таки нашел себе маленькую потайную дверь в метафизический мир в своем Ding an sich³⁷. Раз эта щель замазана, раз всякое бытие сведено к мыслимости, то из этого для меня следует не первичность мысли, а установление такой необходимой логической связи между мышлением и бытием, субъектом и объектом, что один без другого становится не Ding an sich, а просто Unding или Unsinn³⁸. Отсюда, по-моему, следует, что метафизике отрезана раз навсегда научная почва, ибо всякая метафизика всегда сводится к исканию или утверждению мира, лежащего до или позади мира, созданного соотношением субъекта и объекта. Для меня напр. вопрос о существовании того, о чем Вы так решительно говорите: *il est*, имеет значение приблизительно такое же, как вопрос о цвете или фигуре нашей души, п.ч. он основан, с моей точки зрения на смешении понятий. Отсюда конечно еще далеко до материализма и позитивизма, п.ч. ясный отрицательный ответ о «том свете», который дают эти учения, в сущности так же неясен, как и положительный, ибо самый вопрос находится «за пределами *да и нет*», и ответить *нет* — это тоже значит сказать о нем *незаконно много*. Я опять выражаюсь так кратко, что боюсь, что для Вас мой взгляд остается совсем неясным. К такому же результату в теории познания привело меня впрочем и размышление над всем историческим развитием философии, которому Ваша точка зрения, как говорят немцы, schlägt ins Gesicht³⁹ — так, по крайней мере, мне кажется.

Однако, довольно об этом. Поздравляю Вас и Нину Александровну с рождением сына и жму Вам обоим руку. Нине Александровне искренне спасибо за ее сердечную приписку.

Всего лучшего. Авось — до скорого свидания
Ваш С. Франк.

До меня доходят фантастические слухи о Вас (на тему нашего прошлогоднего разговора), но я пока не решаюсь им верить.

Дорогой Петр Бернардович.

Спасибо за Ваше письмо; все поручения исполню аккуратно. 19 № произвел очень хорошее впечатление. Статьи о манифесте очень хороши. Не могу только не заметить по поводу статьи «Суждения иностранной печати о манифесте»⁴⁰, что полезнее, чем общие выводы из этих суждений, были бы буквальные выписки из лучших иностранных статей. В общем известно, что иностр. печать не понимает России и неправильно толкует русские события; поэтому попытка автора статьи доказать, что общее мнение печати совпадает с желательным ему и правильным мнением, неубедительна и производит впечатление натяжки. Буквальные цитаты из серьезных органов во всяком случае были бы убедительнее: но это, конечно, пустяк, который не портит №. Возвращаясь к Вашему письму, хочу поговорить о тех «откровенностях», которые Вы мне высказали по поводу отзывов о Вас. Из Вашего письма мне не совсем, впрочем, ясно, относите ли Вы мою рецензию⁴¹ к разряду раздражающих Вас отзывов, или делаете для меня исключение. Принимая во внимание Ваше хорошее отношение ко мне, дерзаю думать последнее. Но это в сторону: «Es ist eine alte geschichte, doch bleibt sie, immer neu»⁴². Где и когда публика понимала человека, стоящего хоть сколько-нибудь вне ее? Оставляя в стороне все остальные бесчисленные примеры такого непонимания, укажу только на один: Юм, с поразительной глубиной содержания соединявший такую идеальную ясность изложения, что казалось бы, маленький ребенок должен был понять его философию и признать ее значение — этот Юм только на старости лет добился своего признания — и то в качестве *историка*⁴³! О том, что он бессмертный философ, никто из его современников и не догадывался! Что же после этого говорить остальным? Поразительно, что эта *alte geschichte*⁴⁴ точь в точь как любовь, переживается каждым вновь: каждый надеется, что для него мир окажется умным и каждый конечно заблуждается. Только один Гете, на вершине славы, объявил, что его произведения никогда не могут быть популярными и произнес свое бессмертное: «thöricht, auf Besserung der Thoren zu harren»⁴⁵. — Я лично, конечно, не имею тех прав на признание, какие имеете Вы, но когда я подумаю, что моя действительно серьезная научная работа пропала даром, тогда как я начинаю приобретать некоторое имя благодаря статье, написанной *gelegentlich*⁴⁶ и которая через пять лет будет по праву забыта — то я имею право сказать, что и для меня мировой закон не сделал исключения. Но не в том дело. Я хочу сказать, что писатель действительно оригинальный должен признавать, кроме своего собственного суда, только суд истории: другими словами, *должен быть одиноким*. Я го-

тов подписать слова Ницше: пока тебя хвалят, знай, что ты еще не на своем пути, а на пути другого⁴⁷. Лично я предпочитаю всякой известности и всякому общему мнению мнение обо мне двух-трех близких мне и ценимых мною друзей, Вы же в особенно хорошем положении: если бы Вы даже с сегодняшнего дня перестали писать, Вы уже обеспечили себе известное почетное место в истории русской мысли; история за Вас — на Вашем месте я бы наплевал на современников.

Простите Вы мне эти соображения, которые Вы может быть найдете банальными. Высказываю их Вам конечно не для поучения, а потому что мне хотелось по этому поводу поделиться с Вами моей личной, ницшеанской, стоической, или, по Вашей терминологии, «столпнической» философией.

Крепко-крепко жму Вашу руку. Надеюсь, что Вы еще когда-нибудь найдете время поделиться со мной мыслями. — Поезжайте скорее лечиться! Привет Нине Александровне

Ваш С. Франк.

Под моей статьей о «Лит<ературе> всеп<одданнейших> увещ<аний>»⁴⁸ ошибочно подписано: «продолжение следует». Надо «окончание следует».

Уже кончил письмо, когда вспомнил еще об одном критическом замечании о 19 №. Должен сознаться, что я уже с нетерпением жду, когда кончится «зубатовщина»⁴⁹. На мой взгляд уж слишком длинно, да и мало нужно сейчас. Должен вообще заметить, что мне кажется очень непрактичным растягивать в «Осво<ождении>» одну тему на ряд статей в различных номерах, или, если это делать, то так, чтобы каждый отрывок был законченным целым. В России масса народу читает Осв<обождение> не периодически — какой номер случайно достанет: для таких читателей, а их большинство, подобные статьи пропадают. — Вы можете заметить, что я сам, растянув свою статью на два номера, впал в этот грех; отчасти это правда, но именно из этих соображений я старался каждой части придать известную законченность.

7.

Lugano, 11. V. 03.

Дорогой Петр Бернардович,

Посылаю Вам составленную мною «Литературу всеподд<аннейших> увещаний II». Я поторопился с нею, так как думаю, что она нужна Вам для ближайшего №. — Мне не совсем ясно, зачем Вы мне прислали обратно мою статью о «честных» записках. Если Вы хотите, чтобы я ее в чем-нибудь изменил, то сообщите; в противном случае новая заметка о Демчинском⁵⁰ ничего не изменяет в статье о «честных»

увещаниях, так что она могла бы быть напечатана, как есть. — Что касается материалов о рабочих организациях, то я должен решительно отказаться от их обработки. Я вообще мало доверяю моей оценке конкретных законодательных мероприятий и чувствую себя к ней не призванным; в данном же случае, когда мне неизвестно ни происхождение этого проекта, ни его судьба, и когда у меня нет никаких данных чтобы судить о нем, кроме его собственного, весьма скудного, текста, — я положительно не в состоянии добросовестно исполнить возлагаемую Вами на меня задачу; а пустословить и говорить общие места не хочется. — Кстати, мне казалось бы самым рациональным прежде всего отпечатать весь текст материалов целиком; он занял бы, по моему расчету, не многим более одной страницы «Освоб<ождения>». Вы могли бы снабдить его несколькими строками комментария, и это было бы на первое время достаточно — я посылаю Вам на всякий случай эти материалы обратно.

Спасибо за сопровождающие материалы строки. Жду обещанного письма «по душе», хотя, разумеется, нисколько не претендую за то, что Вы до сих пор не собрались написать его. Нина Алекс. сулит мне, что она склонит Вас приехать ко мне на некоторое время для Nachkur⁵¹. Я был бы несказанно рад этому.

Всего лучшего — Крепко жму Вашу руку.

Ваш С Фр.

8.

Venezia-Lido, 5. VI. 03.

Адрес: Italia, Venezia-Lido,
Albergo Morgerita.

Дорогой Петр Бернардович.

Посылаю Вам публицистическую статью на тему об «Отцах и детях»⁵². Пожалуйста, не откажите мне сообщить Ваше мнение о ней; это для меня очень важно, так как от этого в значительной степени зависит, продолжать ли мне вообще мою «публицистическую деятельность». Если Вы статью одобрите, то может быть Вам удастся поместить ее в виде фельетона в двух номерах Освоб<ождения>, в летние месяцы, когда у Вас не будет так много материала? На стр. 9 у меня отмечено крестиком, в каком месте удобнее всего разбить статью на две части; каждая часть заняла бы около 7 столбцов (3 1/2 стр.) Освобод<ения>. А может быть, если это уже совершенно невозможно, статья Вам пригодится для «Книжек»⁵³? Жду от Вас скорого ответа.

Крепко жму Вашу руку. Сердечный привет Нине Александровне. Мечтаю уже вскоре снова увидеться с Вами.

Ваш СФр. Спасибо за деньги.

9.

Venezia-Lido. 9. VI. 03.

Дорогой Петр Бернардович! Я заваливаю Вас своими публицистическими произведениями. События в Италии⁵⁴ вдохновили мою публицистическую музу на прилагаемую заметку⁵⁵, которую я отдаю на Ваш суд. Я был бы очень рад, если бы Вы нашли возможность напечатать ее в ближайшем №. Заметка имеет в виду не столько Россию, сколько Европу. Мне кажется, Осв<обождение> должно сделать все от него зависящее, чтобы поддержать возникающие в Европе активные проявления сочувствия русскому движению. Кроме того, в данном случае это представляется мне даже моральным долгом перед итальянской крайней левой, которая была оплевана всей итальянской прессой. Осв<обождение> часто теперь цитируется заграничн. прессой, и если бы Вы напечатали мою заметку, я бы сам принял меры к тому, чтобы она стала известной итальянцам. Может быть, это повлияло бы на успех угрозы, возвешенной Моргари⁵⁶, а это было бы очень в наших интересах. — Конечно, если Вы сами написали по этому поводу, то я отказываюсь от моей заметки. Если же Вы найдете невозможным ее напечатать, то я предложил бы Вам по крайней мере написать сочувственное письмо Моргари.

Надеюсь, что в принципе Вы со мной согласны, хотя моя заметка есть также своего рода «бесчинство», т. к. содержит вызов европейскому общественному мнению.

Крепко жму Вашу руку. Сердечный привет Нине Александровне.

Ваш СФ.

10.

Venezia-Lido, 11. VI. 03.

Дорогой Петр Бернардович! Не могу Вам сказать, как меня обрадовало Ваше письмо, которое, так сказать, документально подтвердило мне факт нашего сближения в это наше свидание. Мне, конечно, нечего говорить, что Ваше хорошее отношение ко мне встречает с моей стороны самую горячую взаимность, как и то, что оно не только радует, но и горчит меня. Но мне хочется — как ни трудно говорить о таких вещах — высказать Вам нечто большее. Я и от природы, и по болезненности, и по обстоятельствам жизни совершенно лишен непосредственной жизнерадостности и склонен к ипохондрии, и к пессимистическому образу мыслей. Жизнь представляется мне делом весьма унылым и глупым, которое можно осмыслить только отвернувшись от

того, что составляет ее истинное существо, и обративши духовный взор на какое-либо *jenseits*⁵⁷ — на какие-либо высшие ценности — мышление, нравственные основы и т.п. Если я не хочу умереть, а живу и работаю, то только по мотиву, указанному Пушкиным: «я жить хочу, чтоб мыслить и страдать»⁵⁸. Оттуда и моя стоическая нравственная философия. И вот, среди немногих истинных благ жизни я считаю одним из первых дружбу, дающую глубокое удовлетворение — ту дружбу, которую так редко можно найти. Не развивая дальше этого положения и не отвечая на вопрос, заслуживаю ли я с Вашей стороны такого отношения, вообще, не предупреждая и, так сказать, не искажая праздным философствованием истинного хода наших отношений, которые, можно сказать, только что завязались, мне хочется просто сообщить Вам, что всякие проявления Вашего хорошего ко мне отношения производят на меня то впечатление, которое люди обыкновенно получают — простите за сравнение — только от отношения к любимой женщине. Т. е. они непосредственно вызывают во мне отсутствующую обыкновенно бодрость, жизнерадостность и как бы окрыляют и возвышают меня. Так что дружба с Вами есть для меня условие бодрой и энергичной жизни. Простите мне эти откровенности, которые можно было бы счесть неуместными и которые меня все-таки влекло высказать, как это трудно не было.

Вашему приглашению приехать к Вам я *непрерывно* последую. Надеюсь быть у Вас приблизительно через месяц, так в середине июля, и поселиться поблизости от Вас. Здесь я думаю пробыть до конца этого месяца, а затем поеду на неделю-другую к брату⁵⁹, в Pasing; откуда уже к Вам, и до сентября.

Вместо обещанной статьи о западничестве я прислал Вам, как видите, статью об «отцах и детях», которая представляет отрывок из первой и наименее значительный по мыслям. Я не решаюсь приняться за статью о Западе, так как она мне представляется слишком еретической, и вряд ли удобной в целях простой пропаганды (предполагая среднего читателя). В ней пришлось бы высказать несколько горьких истин, которые могли бы быть плохо истолкованы, напр., что Запад, хотя конечно не «сгнил», но страдает в настоящий момент довольно серьезной болезнью — отсутствием широких культурно-политических идеалов и всеобщим филистерством и т.п. Основная мысль моя состоит в том, что истинное западничество есть не бессмысленное и рабское подражание всем текущим проявлениям европейского духа, а усвоение вечных культурных идеалов, завещанных Западом и в настоящий момент и в нем пришедших в упадок. (Вроде того, как Ницше, разорвав со всей окружавшей его средой и идеями, продолжал называть себя «хорошим европейцем»⁶⁰.) Быть истинным западником и быть истинным националистом в России сейчас есть одно и то же, ибо русская национально-историче-

ская задача теперь — это осуществление европейских идеалов. Гегель бы сказал, что европейский «дух» переселился в Россию и должен в ней себя проявить. Практически это сводится к тому, чтобы указать на неуместность того отрицательного отношения к истинным основам политического либерализма, которое у нас так в ходу и которое представляет собою жалкое подражание идеям, возникшим на Западе на почве известного упадка. — Впрочем, если Вы одобрите статью об «отцах и детях» и поощрите меня к дальнейшей деятельности в этом направлении, то я может быть соберусь с духом и напишу эту статью. Я по прежнему отношусь к моей публицистике весьма скептически и не чувствую себя в ней в своей стихии. Жду от Вас известия о судьбе моей статьи⁶¹, а также и о судьбе заметки об итальянцах, которую я Вам послал. Надеюсь также получить ответ на это письмо, хотя бы в двух словах.

Сердечный привет Нине Александровне, которую очень благодарю за ее письмецо. Крепко жму Вашу руку.

Ваш С.Ф.

11.

<Венеция> 22. VI. 03.

Дорогой Петр Бернардович.

Ободренный хорошим приемом моей <за>метки⁶² об Италии, посылаю Вам новое <не>большое произведение — размышления, <на> которые я был наведен сопоста<вл>ением немецких выборов с серб<ско>й революцией⁶³. Может быть, оно также <Ва>м пригодится.

Письма и записку от Нины Александр. <п>олучил и исполню все в точности.

Привет Н.А. Крепко жму Вашу руку. До скорого свидания.

Ваш СФ.

12.

Venezia. 25. VI. 03.

Дорогой Петр Бернардович.

Я охотно приму участие в *rendes-vous*, о котором Вы пишете, в особенности, если Вы находите ее полезным для дела. Но я попрошу Вас *немедленно* сообщить мне, где и когда оно будет иметь место. Мне это необходимо знать, ибо от этого зависит время моего отъезда отсюда и весь мой маршрут. Может быть мне было бы ближе прямо отсюда направиться туда?

Я собираюсь уехать отсюда между 1 и 5 июля, безусловно не позднее 5-го и мне необходимо — сейчас ли, или потом, иметь неделю на пребывание в Мюнхене. Если Вы почему-либо не хотите сообщить точно места (хотя в запечат<анном> конверте всегда уже безопасно), то сообщите по крайней мере время и приблизительное местоположение (ближе ли от Мюнх<ена>, или от Штутг<арта>, не в Швейцарии ли — тогда бы я поехал прямо отсюда и т.п.).

Я очень прошу Вас не замедлить ответом (так, чтобы я имел известие до 1-го июля) и, если Вам некогда, то попросите Нину Александровну тотчас же сообщить мне об этом.

Крепко жму Вашу руку. Ваш СФр.

13.

Pasing, 9. VII. 03.

Дорогой Петр Бернардович.

К сожалению я не получил в Венеции от Вас известий, о которых я просил, и уже перекочевал в Pasing. Будьте добры известить меня теперь (или попросить Н.А. сделать это), могу ли я приехать к Вам дней через 7-10, или мне лучше дожидаться здесь точных известий о месте и времени того, о чем Вы мне писали. Приезжает ли сюда Нина Александровна теперь, после того, как Эпштейн⁶⁴ захворал и в течение 2-х недель не может быть ей полезен?

Итак, жду вестей по адресу: Pasing bei München Waldkolonie Villa Ende, моему брату⁶⁵ для меня.

Крепко жму Вашу руку. Привет Нине Александровне.
Ваш СФ.

P.S. По рассеянности я забыл вовремя послать Вам приветствие по случаю годовщины «Освобождения» и делаю это теперь, задним числом⁶⁶. Я мог и не выражать конкретно моих пожеланий, потому что Вам и без того известны все мои симпатии и чувства к Вашему изданию.

14.

Pasing, 17. VII. 03.

Дорогой Петр Бернардович!

Я не послал Вам телеграммы по поводу Бем-Баверка, п.ч. рассчитывал не позднее, чем через неделю быть у Вас, а неделя не составляет большой разницы. К тому же насчет этого перевода⁶⁷ у меня есть некоторые сомнения, которые лучше всего разрешить при личном свидании.

В «Русск<ие> Вед<омости>» письма по поводу «Прол. и Зд.»⁶⁸ я также не послал, потому что хочу раньше точно узнать обстоятельства дела; кроме того, я нигде не был указан в числе сотрудников⁶⁹.

Меня задерживают здесь некоторые мелкие личные дела, по окончании которых я тотчас же приеду к Вам. — Эпштейн уже вполне оправился. У него был не вывих, а растяжение жил от падения с велосипеда. Брат и его жена Вам кланяются. Привет Н.А. Ваш СФ.

15.

Herrsching, 12. VIII. 03.

Дорогая Нина Александровна, большое спасибо Вам за Ваши сердечные строки. Я все время собирался написать Вам и только по обычной неаккуратности откладывал со дня на день. У меня тоже остались самые лучшие воспоминания о нашей поездке, которая встряхнула меня и пробудила непосредственный интерес к жизни, обыкновенно замирающей во мне, когда я остаюсь один. — Здесь я хорошо устроился, чувствую себя физически хорошо, довольно энергично работаю. Может быть, паче чаяния, и Вам удалось бы на денек выбраться сюда? Был бы очень этому рад. — Спасибо за приложенную открытку. Я собирался сам просить ее у Вас на память, и особенно рад, что Вы по личной инициативе ее мне прислали, и притом еще с такой приятной надписью.

Как теперь здоровье Вашего мальчика⁷⁰? Долго ли остаетесь в больнице? — Мир Бож<ий> вместе с еще несколькими книгами П.Б. был отослан по моей просьбе и пришел к Вам вероятно во время нашего отсутствия. Впрочем я еще раз об этом справлюсь.

Сердечный привет П.Б. Крепко жму Вашу руку.

Ваш СФ.

Адр.: Herrsching am Ammerster, Pension Reiner № 17.

Ваше письмо помечено 7-ым, но пришло сюда 12-го; по штемпелю видно, что оно отправлено из Heidelberg'a 11-го и по пути попало еще в какой-то «Eppstein»!

16.

Herrsching, 25. VIII. 03.

Дорогая Нина Александровна, мне ужасно совестно, что я так долго оставил без ответа Ваше милое дружеское письмо. Вы с П.Б. в подобных случаях имеете прямое оправдание в массе работы, я же

ничем оправдаться не могу и просто прибегаю к Вашему великодушию. Каждый день собирался сесть писать Вам, и все из-за разных пустяков откладывал со дня на день.

Спасибо за Ваши заботы обо мне. Я здесь живу хорошо, изрядно работаю, хотя физически не особенно хорошо себя чувствую: иногда нападает усталость и приходится целый день лежать.

Напоминаю П.Б. и Вам его обещание приехать ко мне. Теперь, после выхода номера⁷¹, было бы самое удобное время для этого. Если Вы находите это возможным и ничего против этого не имеете, то, пожалуйста, приналягте на него и заставьте его собраться ко мне; без Вашей энергичной помощи такая поездка всегда останется в области планов. Хотелось бы мне и Вас повидать, но сознавая, как для Вас трудно и даже невозможно уехать из дому, не решаюсь даже приглашать Вас.

Номером я лично очень удовлетворен. Рад, что Вы остановились на мысли, которую я считал наиболее целесообразной: выпустить 1 1/2-ный номер. А когда же наконец выйдет книжка? Жду ее с нетерпением, так же, как и обещанный мне сборник «Политических процессов»⁷².

Крепко жму Вашу руку. Еще раз спасибо за Ваше сердечное письмо и простите мою неаккуратность.

Сердечный привет П.Б.

Ваш СФ.

17.

Мюнхен, 26. IX. 03.

Дорогая Нина Александровна,

бесконечно давно я уже не имел никаких вестей от Вас. Я переселился в Мюнхен и потому прошу писать мне и все адресовать на известный Вам адрес д<окто>ра. Посылаю Вам обратно письма, отправленные Вами моему брату; они его уже не застали в <Мюнхене> и мы не имели возможности послать их кому-либо в Австрию. Брат мой живет в Пазинге на прежней квартире, но скоро, вероятно, тоже переселится в Мюнхен. Недели через две надеюсь быть у Вас. Был бы очень рад, если бы Вам удалось выбрать как-нибудь время, чтобы написать мне, что у Вас делается и как Вы и П.Б. поживаете.

Не можете ли Вы мне прислать в более или менее близком будущем гонорар за сербов, немцев, отцов, детей и пр.⁷³?

Крепко жму Вашу руку. Сердечный привет П.Б. Мне кажется, что я уже целую вечность не видал Вас и его и потерял вас из виду и потому хотел бы по крайней мере иметь вести от вас.

Ваш СФ.

18.

<Мюнхен>, 15. XI. 03.

Дорогой П.Б.!

Название книги: «Сборник. Нашим Товарищам. 1903 г. Октябрь. Москва. VII + 315 стр.».

Привет Н.А. и всем вашим. Крепко жму Вашу руку.
Ваш С.

19.

Мюнхен, 5. II. 04.

Дорогой друг, давно уже собираюсь написать Вам. Я так хорошо провел время у Вас и с такой неохотой вернулся сюда, в свое одиночное заключение, что я мыслью по прежнему у Вас. У меня к Вам, прежде всего, большая просьба. Будьте добры попросить от моего имени Рув<има> Давыд<овича>⁷⁴, как было условлено, прислать мне пакетом отобранные мною книги из Вашей библиотеки. Они мне чрезвычайно нужны и притом очень спешно, т.к. из Парижа я получил уже приглашение приехать не позже 1-го марта⁷⁵.

Я, таким образом, приблизительно числа 24-25 февр., если Вы ничего не имеете против, буду проездом на недельку у Вас. Я начал писать не то брошюру, не то обширную статью на тему, о которой мы говорили, но теперь должен был прервать работу, хотя я отнюдь не бросаю намерения в ближайшем будущем ее закончить.

Где Нина Ал.? Я ждал ее здесь все время и теперь предполагаю, что она вероятно прямо проехала к Вам.

Всего хорошего. Крепко жму Вашу руку. Привет всем Вашим. Так не забудьте пожалуйста исполнить мою просьбу.

Ваш СФ.

20.

<СПб., 19. X. 1904>⁷⁶.

Дорогие друзья, пользуюсь случаем, чтобы послать вам привет и весть о себе. Не браните меня за то, что до сих пор я писал мало и редко. Я еще совершенно не разобрался в здешнем хаосе и духовно, так сказать, еще не осел. Что касается общественной жизни, то доходящие до меня слухи и сведения всегда очень шатки, как и вообще циркулирующие здесь известия. Товарищеские отношения так-

же еще не наладились и не оформились, и я пока чувствую себя здесь обособленным. К тому же во всем, что здесь совершается, царит какой-то совершенно непонятный для постороннего наблюдения, но, кажется, органически укрепившийся элемент путаницы. Об одном и том же решении, деле или начинании от их участников приходится слышать самые различные сообщения, порядка и планомерности не найдешь нигде. Если прибавить к этому, что я, как новичок, стесняюсь вмешиваться и принужден считаться с уже существующим, то вы поймете, почему я не мог еще пока сродниться с здешней жизнью. Впрочем, я не унываю, и надеюсь, что со временем все наладится. Из моих проектов могу сообщить, что я буду принимать довольно близкое участие в «Нашей Жизни» Ходского⁷⁷ и в «Новом Пути»⁷⁸, рассчитываю также прочесть публичную лекцию. О вас я не забыл и в среде друзей часто о вас напоминаю...

Здоровье и самочувствие мое, несмотря на большую работу и полную нерегулярность жизни, хороши, что я приписываю, главн. образом, влиянию бодрящей атмосферы. Ужасно доволен, что попал сюда в такое веселое и занятое время.

Крепко жму руки вам обоим и всем вашим. Не забывайте и меня — до сих пор я не имел от вас еще ничего.

Всего хорошего!

Ваш Сем.

21.

СПб, 21 ноября <1904>.

Дорогие друзья, пишу вам опять лишь несколько строк, т.к. болен и трудно писать. Я должен был подвергнуться операции (вырезали опухоль на ноге) и теперь должен лежать или еле передвигать ноги еще недели две. Ужасно досадно, что захворал в такое горячее время.

Интересного много, хотя я лично уверен, что вы, по заграничным газетам, преувеличиваете значение всего происходящего; до конечной цели еще очень далеко. Пожалуйста не сердитесь, что мало пишу; я еще более других помню о вас. Еще третьего дня послал вам письмецо. Но теперь время такое, что весь захватываешься текущими здешними делами и как-то невольно — хотя это и свинство — забываешь о загранице. Вы должны понять естественность этого. Впрочем, я именно теперь, как вам уже передавали вероятно, стараюсь устроить кое-что специально для вас, и только из-за моей болезни дело немножко затягивается.

Крепко жму ваши руки, будьте здоровы и бодры. Скоро, вероятно, наш праздник кончится и тогда все опять за вас ухватятся.

22.

Weggis am Vierwaldstättersee
Pension Baumen 5. V. 05.

Дорогие друзья! Как видите, я опять в Европе и скоро пожму вам руки. Простите, что я не сразу заехал к вам. Мне захотелось после питерской зимы немножко отдохнуть совсем от политики. Я пробуду здесь две недели. Лето намерен провести в Гейдельберге. К вам приеду не позднее, чем через месяц, на немецкие Pfingsten⁷⁹, а затем, по окончании семестра в Heidelberg'e в начале августа, приеду опять к вам, чтоб пробыть с вами до самого отъезда в Россию.

Я должен начать это письмо с очень трудного мне объяснения: я чувствую себя вынужденным отказаться от предложенного вами постоянного сотрудничества в «Освобождении». Основания тому отчасти субъективные, личные, отчасти объективные. Начну с первых. За эту зиму я так пресытился политикой и настолько сознал свою полную непригодность в этой области и нерасположенность к ней, что мной овладела — не знаю, надолго ли — самая сильная реакция. Для кого политика есть абсолют, тот осудит меня за то, что в самую горячую минуту я отстраняюсь от нее. Но я не могу себя переделать. Если и прежде, после недели-другой работы у вас, я изнемогал — не от физического утомления, а от невыносимости для меня непрерывного занятия политикой — то теперь я еще меньше был бы способен на это, и вы бы через некоторое время сами увидели, что от меня вам мало помощи. Меня страстно влечет теперь к чистой научной, или отвлеченной политико-философской работе, к занятиям, которым я уже несколько лет не предавался всецело. Повторяю, если вы абсолютизируете политику — что, соответственно, весьма естественно в настоящую минуту, — то вы осудите меня, но если вы посмотрите на вопрос по человечеству, то признаете за мной право и необходимость следовать своей природе, какова бы она ни была. Мне кажется, что, сколько я был способен сделать в области политики, я совершил, помогая вам в ту пору, когда так мало было преданных освобождению (в кавычках и без кавычек) людей, и поработав в Петербурге в те до-январские месяцы, когда интеллигенция начинала движение и выносила его на своих плечах. Единственное, что мне делает тяжелым отказ от политической работы, это моя личная дружба с вами и желание помочь вам; но что чувствуешь для себя противоестественным, то невозможно как следует делать ни из каких дружеских побуждений.

Перехожу к объективным основаниям. Я не могу отделаться от сознания, что сейчас «освобожденческое» движение находится в са-

мом фальшивом положении. Я сознал это остро в страшные январские дни, и с того времени проникаюсь все глубже этим чувством. По моему глубочайшему убеждению, начиная с 9-го января, и чем дальше, тем больше, единственным реальным и нужным делом стала подготовка вооруженного сопротивления. Я не говорю специально о восстании, для которого сейчас, пожалуй, еще нет средств, но одно, что осталось делать после того, как идейные средства были исчерпаны, это вести борьбу силой — в форме ли массового движения, или индивидуального террора. Все остальное несущественно, или полезно лишь после того, как вырешится борьба силой. Между тем, ни я, ни огромное большинство освобожденцев неспособны на это. Как я ни жажду политической свободы, я не могу для нее ни убивать людей, ни звать на смерть, ни — говоря вполне откровенно — сам умереть в роли пушечного мяса. При таких условиях я считаю честнее всего — лично для себя — подать в отставку. Вы пишете теперь в «Осв<обождении>» о влиянии на массы, на народ. Трудное дело, и я думаю, что мы уже опоздали с этим, хотя кое-что теперь и делается. Но рабочие требуют прежде всего, чтобы им давали оружие и говорили, куда и как им приложить их физическую силу. Кто уклоняется от ответа на это требование, тот не может иметь влияние на народ. Полезная вещь также объединение интеллигенции, через профессиональные Союзы, в общий союз, что уже почти осуществлено⁸⁰. Но эта сила может иметь реальное значение *после* того, как на улицах Птб. опять прольется масса крови, и — не будучи социал-демократом — я как-то инстинктивно чувствую элемент безнравственности в этой деятельности, оплодотворяемой чужой кровью. Кто хочет теперь быть деятелем, должен, по существу приблизиться к позиции социал-революционеров и не уклоняться от их тактики. На освобод<енческом> съезде в Москве⁸¹ много и бесплодно толковали о новой «революционной» тактике, усматривая последнюю в пропаганде среди войска, народа и т.п., что собственно не вызывало даже возражений, но недостаточность чего ясно чувствовалась. Есть теперь одна только революционная тактика — это борьба с оружием в руках или подготовка к ней. Если бы я стал писать сейчас в «Осв<обождении>», то я писал бы *только* об этом — но об этом я не могу писать, потому что сам не умею и не в состоянии ни стрелять в людей, ни бросать бомбы.

Я кратко и очень плохо выразил все занимающие меня мысли, при личном свидании потолкуем обо всем подробнее. Пока жду от вас дружеского, не сердитого письма. Пришлите мне «Освобождение» — посл<едний> №, который я читал, был 68 — и вышедшие за это время книжки. Еще раз крепко, горячо жму ваши руки и радуюсь близкому свиданию.

Ваш С. Франк.

23.

Weggis, 9. V. 05.

Дорогие друзья, получил ваши письма и очень благодарен вам за доброе отношение ко мне. Отвечаю на ваши вопросы. На моск<овском> съезде я не был и в точности даже не знаю, что на нем происходило, а знаю лишь неофициально кое-что от участников⁸². Насколько мне известно, по вопросу о литературной поддержке «Осв<обождения>» было решено предложить соучастие, принимая во внимание ваше желание, «лицу, фамилия которого начинается с Ф.». Но при этом это лицо (т.е. я) не только не было никем запрошено о согласии, но даже не получило никакого официального уведомления о состоявшемся решении, и только стороной, совершенно случайно узнало о нем. Впрочем, я не уверен, что не ошибаюсь; м.б. это обсуждалось и на съезде, а в совете⁸³. Больше ничего не могу сообщить, а также и по вопросу об отсутствии официального текста программы.

Что касается моего приезда в Париж к вам, то я ничего не имею против того, чтобы приехать немного раньше, но *очень убедительно* просил бы дать мне сроку минимум две недели. Я очень нуждаюсь в отдыхе и неожиданная поездка в Париж расстроила бы мои планы, п.ч. назад сюда я уже не вернусь. Кроме того, у меня обратный билет до Heidelberg'a, и я должен там пробыть день-два, чтобы записаться и иметь возможность потом пользоваться библиотекой. Так что я прошу вас не извещать меня неожиданно телеграммой; а во всяком случае предупредите дней за 5 до того дня, когда я могу вам понадобиться. Имейте в виду, что в освобод<енческих> делах я совершенно некомпетентен сейчас.

Я хотел бы указать Вам, П.Б., на возможность пригласить на лето сотрудничать в Осв. Штильмана, обозревателя «Вопр<осов> Жизни»⁸⁴. Я уверен, что он согласился бы (за вознаграждение), а он толковый и подходящий человек, он сейчас должен быть в Берлине, и адрес его знает В.Б.Ельяшевич⁸⁵, который сейчас там же (Friedrichstr. 133a Pension Jenicke), и через которого Вы могли бы, если бы захотели, повести переговоры (он посвящен в этот, измышленный нами в Птб., план). (Сам Шт<ильман> — член одной петерб<ургской> группы⁸⁶). Я уверен, что он оказался бы подходящим для работы человеком.

Итак, до скорого свидания. Я бы хотел быть у вас (приблизит. срок приезда) числа около 25-го Мая; надеюсь, что вам удастся подогнать к этому времени дело, из-за которого вы меня зовете. Где вы будете осенью? Хорошо бы нам устроиться где-нибудь в Бретани вместе!

Крепко жму ваши руки.

Ваш СФр.

24.

Weggis, 25. V. 05.

Дорогие друзья, получил ваши письма и повинуюсь. Завтра (в пятницу) выезжаю в Heidelberg. Теперь мне было бы удобнее поехать к вам даже *раньше* указанного срока, чтобы не начинать занятий на несколько дней. Я мог бы выехать уже в понедельник или вторник из Гейдельберга в Париж. Но имейте в виду, что я могу пробыть у вас равным счетом 10 дней: я беру возвратный билет в Heidelberg действительный 12 дней, во-первых, потому что так много дешевле, а во-вторых, потому что очень стремлюсь начать занятия. Итак, рассчитайте, когда я вам нужен, и если можно сделать так, чтобы мне прогостить у вас ближайшие 10 дней, считая с вторника или среды, то дайте телеграмму в Heidelberg, postlagend⁸⁷. (Туда же и пишите.) Если же там нельзя, то буду смиренно ждать в Heidelberg известий, чтобы по первому же зову явиться.

Ввиду близости свидания я не буду подробно отвечать на Ваше письмо, дорогая Нина Александровна. Вы сильно преувеличили мой политический индифферентизм*. Моя фраза «в освободительных делах я не компетентен» означала только, что я не был *точно* осведомлен о самых последних событиях. Я очень старательно расспрашивал о съезде и пр., сообщил друзьям о своем отъезде, просил их передать для Вас все нужное, но ничего не получал. Так что моя неосведомленность объясняется не моим индифферентизмом, а обычной путаницей. Не получив ничего для сообщения Вам, я решил, что все интересующее Вас уже передано через кого-либо другого.

Крепко жму ваши руки, до скорого свидания.

Искренно радуюсь близкой встрече с вами обоими.

Ваш СФр.

* Вы, по-видимому, решили, что я даже не интересуюсь «Освобождением» и не послали мне номера, так что мне пришлось самовольно вскрыть один из конвертов⁸⁸, прочитать и вновь вложить его.

25.

Heidelberg, 19. VI. 05.
Mittelbaugasse,
Gasthaus zur deutschen Eiche.

Дорогая Нина Александровна, посылаю Вам марки. Ночью в дороге пришлось несколько часов простоять, потом сидел, но не спал, так что вчера по приезде почти целый день проспал. Сегодня принялся уже за работу.

Пишите мне про новости, если будете их знать не из газет. Говорят, представительство будет собрано еще летом⁸⁹. Пожалуй, вы еще раньше Рождества попадете в Петербург⁹⁰?

Привет П.Б. и Вашим милым ребятам.
Ваш СФ.

Р.С. Я забыл у Вас маленькую коричневую дорожную подушку. Если кто-нибудь поедет от Вас через Германию, пришлите ее мне.

26.

Heidelberg, 14. VII. 05.

Дорогая Нина Александровна, простите, что я так долго Вам не писал. Я целыми днями занимаюсь, и так устаю сидеть за письменным столом, что для писания писем не хватает энергии. — Спасибо большое за парижские открытки, они напомнили мне Париж и дни, которые я так хорошо провел у Вас. — К сожалению, мне вероятно не придется поехать к Вам в Бретань⁹¹: во-первых, это ужасно далеко (Вы писали, что еще от Парижа больше 12 часов езды) и следов<ательно> проезд будет очень дорого стоить, а во-вторых, я очень увлекся своей большой работой и хочу продолжать заниматься ею, а это возможно только там, где есть библиотека. По всей вероятности, с концом семестра (в начале августа) я направлюсь в Мюнхен, где буду работать в Staatsbibliothek⁹², или же поеду в Бонн, где могу добывать книги через посредство Богд<ана> Алекс<андровича>⁹³. — Занимаюсь я, как видите, исправно, хотя мое пресловутое «душевное спокойствие», на мой взгляд, оставляет желать еще многого. — «Потемкин» меня конечно тоже очень взбудоражил⁹⁴. Вам, как политикам-специалистам, конечно, ошибки виднее, и вы должно быть целыми днями говорили, тогда как мне не было даже с кем поговорить. Но все же положительная сторона события перевешивает, на мой взгляд, все ошибки. Это какая-то античная эпопея, и заразительное влияние ее, несмотря на неудачный исход, будет, я думаю, огромным. Я начинаю верить в возможность и вместе в неизбежность всероссийской революции, с переходом войск на сторону народа. Что фактически организации очень слабы, — как вам сообщает Юл<ия> Григ<орьевна>⁹⁵, — это верно, но в настоящую минуту решающего значения не имеет. Все дело в настроении. Я думаю, осенью или зимой дело решится.

Итак, Осв<обождению> пришел конец⁹⁶, и Вы едете в Петербург! Последнему я лично очень рад, боюсь только, что если к тому

времени Трепов⁹⁷ будет еще цел, то Вам не усидеть в Петербурге. А «Осв<обождения>» мне все-таки жаль! При наличии хорошей организации оно, конечно, могло бы продолжать существовать с успехом. Я думаю, грустно Вам расставаться с делом, в которое вложено было столько сил и любви.

У меня к Вам есть просьба, которая, надеюсь, не затруднит Вас. Когда будете в латинском квартале, зайдите в магазин Giard et Brière (Rue Soufflot 16) и купите (или поручите магазину мне выслать, заплатив деньги) книгу *Baldwin. Interprétation sociale et morale des principes de Developpement mental. 1899*. Стоит она, брошюрованная, 10 fr. Она мне очень нужна. Деньги я могу Вам тотчас же послать, или пошлю Вам марками, если Вам нужно, или здесь истрочу на марки для Ваших писем. — Если Вам самой будет некогда, то м. б. Вы поручите кому-нибудь это сделать.

Привет П.Б. и всем Вашим. Может быть, мы вместе поедem в Питер? Крепко жму Вашу руку.

Ваш СФранк.

Рецензию на Мускатблита напишу, кряхтя⁹⁸; Водовозов предвосхитил все, что я мог бы сказать⁹⁹.

27.

Heidelberg, 30. VII. 05.

Дорогая Нина Александровна, извещаю Вас, что я, вопреки предыдущему письму, намерен все-таки приехать к Вам в Бретань, если Вы не имеете ничего против. Это решение еще не окончательное, но по всей вероятности я приеду. После лета в Гейдельберге я стал себя очень плохо чувствовать и физически — благодаря очень интенсивной работе — и психически — в силу абсолютного одиночества, в котором я здесь живу. Хотел бы приехать к Вам, чтобы полечить одновременно и тело — морем, и грешную душу — хорошими друзьями. Итак, я прошу Вас *немедленно* мне ответить (я собираюсь выехать уже на этой неделе, в пятницу или субботу), могу ли я приехать сейчас и остановиться у вас в Париже¹⁰⁰ и приблизительно, какие условия жизни в Брет<ани>, т.е. сколько стоит и как устроиться. Прошу Вас также сообщить *точное название* того места в Бретани, где Вы живете, чтобы я мог на почте указать его для пересылки моих писем. Кто из вас и когда будет жить в Бретани?

Итак, жду немедленного ответа. Заранее радуюсь удовольствию пожить с Вами.

Привет всем Вашим.

Ваш СФранк.

28.

<Berlin, 13. X. 1905>.

Дорогие друзья, шлю привет с пути. Здесь был у И<ол-лоса>¹⁰² и беседовал на все текущие темы. Толком и «по существу» с ним однако разговаривать трудно. Слишком он светский человек и либерал старого покроя, — говорит обо всем, но ни до чего не хочет договариваться. Я постарался ему все-таки внушить некоторые идеи.

Я отчаянно устал, ночью не спал, башка трещит. Доберусь до родины и завалюсь спать.

Крепко жму ваши руки, вспоминаю все хорошие дни, пережитые совместно.

Привет всем. Ваш Нюнич¹⁰³.

29.

Москва. 4/17 Окт. 05.

Дорогие друзья, пишу несколько строк всего, только вчера приехал и очень занят. Здесь оказалось лучше, чем я ожидал. Болезнь моего отчима¹⁰⁴ - грудная жаба — очень опасна, но положение его пока не безнадежное. Однако, каков бы ни был исход, я остаюсь прикованным к Москве, т.к. в случае выздоровления его увезут отдыхать, и я должен остаться в положении заведующего коммерческим делом (!!!!)¹⁰⁵ Пожалейте меня!

Здесь я еще никого не видал, но, благодаря присутствию брата, который в Питере много видел и слышал, знаю, что делает и думает публика. По-видимому, все объаты единым чувством — паническим ужасом перед «партиями двух букв»¹⁰⁶ и желанием не ударить перед ними в грязь лицом. Идею бойкота¹⁰⁷ разделяют кое-кто из приличной публики, напр. Анненский¹⁰⁸. Но главное — бойкот отвергается не принципиально, а потому, что ему предпочитают отречение от думы в самой думе. Все питерские коллеги категорически отмежевываются (под предводительством генеральской четы *про*¹⁰⁹) от сторонников «органической» работы в думе и видят единственную обязанность депутатов в заявлении, что они не признают думы и требуют четыреххвостия¹¹⁰ и пр.; после такого заявления они должны немедленно удалиться. Спрашивается, зачем же тогда идти в думу? И раз законность думы отрицается, то какой вес имеет заявление людей, которые сами не признают в себе народных представителей? — Вы видите, питерцы спятили с ума. — М<ежду> пр<очим> они говорят, что деление на бойкотистов и небойкотистов есть результат чисто словесного недоразумения; ос-

новное деление — на обструкционеров думы и сторонников ее, и они себя решительно причисляют к первым (совместно с бойкотистами). Я думаю, дело близко к полному разрыву между левыми и правыми, и надо признать, что левые ведут себя идиотски. Печально!

Крепко жму ваши руки. Не забывайте меня.

Ваш Нюнич.

30.

Москва, 19 Окт. (1 Ноябрь) 05,
второй день русской свободы(?)*

Дорогие друзья, я не писал вам долго не потому, что забыл о вас, а потому, что сначала потрудился в деле — участвовал в конституционно-демократическом съезде¹¹¹ — а потом Москва оказалась отрезанной от мира¹¹². За эти немногие дни произошли такие головокружительные события, мы жили так лихорадочно, что сегодня, первый день, когда я освободился от занятий, я положительно не в состоянии опомниться. Вчера я со всей Москвой пережил день глубокого счастья. Восторг был всеобщий — в самом точном смысле слова. Юл<ия> Григ<орьевна> может быть теперь удовлетворена русским обывателем. Никогда не мог бы я поверить, чтобы русский человек мог быть столь экспансивным, чтобы русская улица могла так интенсивно реагировать на политич. события. Я убедился также воочию, как глубоко заложены не только в обществе, но и в народе освободительные идеи. Приказчики, лавочники, рабочие — все высыпали на улицы, все сияли, — как объяснил мне один приказчик с счастливой улыбкой, раздвигавшей широко его рот — «по случаю радостного известия»¹¹³. Был я и на митинге на Театральной площади, где восторженно встречали Мануилова¹¹⁴ (Корнилов¹¹⁵, бывший со мной, тоже говорил там речь) и где студенты, по выражению одного извозчика, «причитывали о свободе». Как освобождались московские Бастилии, как дом генерал-губернатора¹¹⁶ был украшен красными флагами и как он говорил речь «свободным гражданам Москвы», как и обо всем прочем, вы конечно знаете из газет. Расскажу только об одном впечатлении, в газетах вероятно не описанном, которое навело меня на серьезные политические размышления.

На наш съезд явился вчера представитель стачечного комитета благодарить за собранные деньги и просить о дальнейшей помощи. Рабочий этот — самый подлинный, необыкновенно умный и энер-

* Знак вопроса поставлен Франком (М.К.).

гичный. Из публичной его речи, как и из частных бесед, оказалось, что стачечный комитет действует по своему собственному разумению и очень несочувственно относится к социал-демократам. Привожу подлинные слова рабочего: «Нам нужны конкретные умы, понимающие реальное соотношение сил, люди, богатые опытом и рассудительностью. От социал-демократов мы ничего, кроме фраз, не слышали. Они кричали «долой Самодержавие», а мы его свергли, не крича». Наш председатель, Винавер¹¹⁷, просил его принять «наш низкий земной поклон», да и было за что. Глядя на этого народного вождя в лучшем смысле слова, я поверил в возможность политической свободы, поверил в политическое чутье и такт народа. Социал-демократы или преобразуются радикально, или исчезнут бесследно — в этом не может быть сомнения. Любопытно, как вчера революционеры, да и наши конституционалисты, пытались в себе и других поддерживать скептицизм и холодность, хотя в действительности никто не в состоянии был воздержаться от радости. Несмотря на все речи революционеров, Руднева (помощника градоначальника¹¹⁸) качали за то, что он шел вместе с манифестантами (конечно вынужденно), и говорят, что казаки в манеже целовались с народом. Правда, уже сегодня наступает Katzenjammer¹¹⁹; у меня по крайней мере: на моих глазах сегодня казаки и драгуны били толпу на Мясницкой — вот и свободная Россия. Есть некоторые привычки, которые стали для правительства второй природой. Зачем нужно было откладывать амнистию, когда всем уже известно, что не сегодня-завтра ее все-равно дадут? Когда вы получите мое письмо, положение уже определится и намерения правительства будут ясны, пока ничего неизвестно и говорят о возможности возобновления стачки, которая еще не всюду прекратилась. А сколько жертв было еще вчера! Для меня, при моем индивидуализме, убийство одного человека омрачает величайшее политическое торжество, и на душе все-таки кошки скребут.

Теперь поговорим о вашей судьбе. Вчера было заседание Совета, на котором я был. Журнал решено конечно немедленно прекратить и выбрана спешная финансовая комиссия для ликвидации. Питерцы (Про¹²⁰ и другие) обещали в течение трех дней набрать нужную сумму и направить человека к вам, для обсуждения дел¹²¹. Мы хотели как-нибудь взять вас под защиту партии, вынести какую-нибудь подходящую резолюцию, но это оказалось невозможным. Сотрудники конечно могли бы объявить свои имена¹²², но и это не сняло бы с вас вашей ответственности. Так как, далее, в принципе никакие сношения партии с правительством не через посредство думы не допускаются (решение, может быть, и не очень умное, но необходимая дань настроению, да и незачем Витте¹²³ помогать), то официально нельзя было вести переговоры о вас. Бюро съезда

решило также не предпринимать никаких решений, которые могли бы провоцировать вас на приезд. Но индипендент¹²⁴ (он же входит в финанс<овую> ком<иссию>) обещался поговорить от себя с Витте¹²⁵. Боюсь говорить что-либо определенное, но думаю, что при амнистии, даже неполной, вас не посмеют тронуть. Жду дня, когда я встречу вас на вокзале и заживу с вами вместе на родине.

Теперь расскажу вкратце о нашей «партии». В общем она остается тоже «Ноевым ковчегом». Генерал Про считает себя социал-демократом, вождем рабочих, и находит, что только по утилитарным соображениям участвует в партии¹²⁶. Приблизительно так же смотрит на дело Лутуг<ин>¹²⁷, в котором я разочаровался. Он, м<ежду> пр<очим>, предлагал на съезде поправки в умеренном духе с явной целью провалить партию. Я ему весьма дружелюбно, но серьезно сказал, что «за это бьют». В общем однако, несмотря на почти полное отсутствие провинциалов (из-за забастовки дороги), преобладало реалистическое и серьезное полит. настроение. Муравьев¹²⁸, за исключением нескольких серьезных поправок по рабоч. вопросу, бил на популярность грошовым радикальством. Должен сказать вообще — говорю это Нине Александровне: я получил глубокое убеждение, что *теперь* и в *нашей среде* (т.е. если исключить учащуюся молодежь) самыми симпатичными людьми, даже с точки зрения непосредственного морального впечатления, являются не «интеллигенты»-радикалы, а земцы и провинциалы. Радикализм такой публики, как адвокаты и журналисты, есть фраза и рисовка, тогда как люди, вроде напр. бывш<его> тифлисского головы Вермишева¹²⁹, А.М. Колюбакина¹³⁰ и т.п. поражают своей страстной преданностью делу и полнейшей правдивостью. — На этом месте меня застает почтальон, принесший номер 78/79 и телеграмму Н.А. (шла 4 дня). Скажу кстати про номер, и теперь уже держу речь *вправо*, т.е. к П.Б. Конечно, Вы не знали, к каким событиям подоспеет номер, но, как факт, должен отметить, что сейчас он производит *удручающее* впечатление (прошу не сердиться на меня!) обилием выходов налево и полемикой с революционерами. Вы знаете, что я безусловно разделяю Ваши политико-философские воззрения, я горячо стою за *философское* размежевание (которое мы хотим осуществить нашей книгой¹³¹) и сейчас даже хочу написать особую статейку «борьба за власть и борьба за право»¹³² (смысл ее, Вам, конечно, понятен). Но политическая борьба налево и даже резко подчеркнутое полит. размежевание сейчас — колоссальная ошибка. Говорю не из оппортунизма и не из «трусости», а в силу непосредственного и совершенно безошибочного (я в этом глубоко убежден) чутья жизни. Только Ваша оторванность от родины не дает Вам возможности видеть это — я ведь в Париже думал почти так же, как Вы. Сейчас, с самого

начала забастовки и теперь, после победы движения, вся страна, вся *улица* раскололась на два лагеря — за казаков и против них. Черная сотня и казаки на одной стороне, народ, студенты, революционеры, рабочие, общество, конституционалисты на другой. Это носится в воздухе, это вы видите, слышите, нюхаете, как только выйдете на улицу. Я бы хотел поэтому, чтобы номер не пришел совсем в Россию. И не только мы должны воздержаться от всякой борьбы налево, мы не можем и размежеваться налево. Во-первых все, кто идут к нам, кто по тактическим соображениям, по чутью политической реальности хоть на время примыкает к конст.-дем. движению, должны быть приняты нами, опять-таки потому, что идеи конституц<ионали>зма суть теперь идеи не только общества, но толпы и улицы. Во-вторых, т.к. размежевание принципиальное должно быть основано на признании философского либерализма, то если его произвести, вся партия не наберет и двух десятков людей. Это печально, но это факт. Я говорил с многими членами съезда, и оказалось, что, кроме Котляревск<ого>¹³³, еще только один Коллюбакин дорожит политическим либерализмом, как философским принципом прав личности. Больше сторонников я *не нашел*. Меня «ругали» толстовцем, говорили о полнейшей «бесплодности» моей точки зрения, отрицающей насилие. На днях в обществе, состоявшем человек из 10-15 виднейших членов партии (Кокошкин¹³⁴, Мандельштам¹³⁵, Винавер, Прокопович, и мн. др.) было признано, что мы отделяемся от крайних партий только *тактически*, а не принципиально. Я протестовал, и меня поддержал один Коллюбакин, а для других мои слова звучали китайской грамотой. То же обнаружилось на самом съезде. Когда обсуждался пункт о неприкосновенности личности и жилища, Маклаков¹³⁶, в общем очень рассудительный и мыслящий человек, сказал, что мы скоро будем у власти и нам невыгодно очень ограничивать власть! Я не мог возразить по случайным причинам, и слова его прошли без всякого протеста. Вы скажете, тем более нужно пропагандировать эти идеи и бороться с якобинством. Конечно, но только в философских рассуждениях, п. ч. в политической борьбе с якобинством сейчас мы провалимся с позором и треском. Мы должны поступать так, как поступали профессора со студентами (передаю со слов П.И. Новгородцева¹³⁷): употребить всю силу воли, чтобы на них не рассердиться, хотя бы они давали тысячу поводов для этого. Когда студенты разгромили без надобности минералогический кабинет, Вернадский¹³⁸ пришел в бешенство и сказал, что сейчас же напишу в газеты. Его удержали и через полчаса он сам согласился, что нельзя: — писать против студентов *сейчас* значит направлять на них охотнорядцев. Так и по отношению к «двум буквам». Dixi¹³⁹!

Спасибо Вам, дорогая Нина Александровна, за Ваши два письма (рукопись тоже получил) и за телеграмму. На последнюю не отвечаю, т. к. уже вчера телеграфировал. Меня глубоко трогает Ваше доброе отношение ко мне, и для меня оно — одно из самых ценных благ моей жизни. Я не пишу ничего о себе лично, т. к. сейчас никто о себе не думает. Надеюсь, что, когда мое письмо придет, к моим четырём маленьким друзьям благополучно присоединится пятый. Надеюсь, что Вы мне протелеграфируете об этом.

Крепко жму всем вам руки, рассчитываю очень скоро увидеть вас. Пишите мне почаще, или лучше телеграфируйте, что вы думаете делать теперь и когда вас можно ждать.

Да здравствует свобода!

Ваш Нюнич.

Только что получил вашу телеграмму. Поздравляю, дорогая Нина Александровна, и Вас, П.Б. Надеюсь заслужить благосклонность нового члена вашей семьи¹⁴⁰. Крепко, горячо жму вам руки.

31.

Москва 22 Окт. 05

14 Нояб.

Дорогие друзья, итак, амнистия дана, и вы, значит, приезжаете на родину. Я думаю, что ликвидация дела и здоровье Н.А. не позволяет вам выехать немедленно, и предполагаю, что вы можете быть здесь самое раннее через месяц. Хорошо было бы, если бы вы успели на второй съезд, который предполагается около 15 Ноябр. ст<арого> с<тиля>¹⁴¹. Мы бы вам знатную овацию устроили!

На этих днях переселяюсь в Питер. Я бы уже давно был там, если бы в Москве не ходили все эти дни грозные слухи о погромах (Крушеван¹⁴² приехал сюда для их организации). Пока же должен еще несколько дней сидеть здесь для успокоения моих стариков. Пишите мне пожалуйста на адрес моего брата: СПб. Петербургск. сторона, Теряева ул. д.5, кв.23.

После дарования Конституции в России началось что-то невообразимое: полиция, черная сотня и казаки устраивают прямо какое-то нашествие варваров и истребление огнем и мечом. Надо думать, что наверху какая-то очень сильная кучка людей таким путем подставляет ножку Витте и конституции. Вообще настроение в России самое подавленное и смутное, и с каждым днем все больше начинает казаться, что Россия верными шагами идет к анархии и настоящей междоусобной войне. Во всяком случае, борьбе еще далеко не пришел конец, и впереди ждут вероятно, еще большие ужасы.

Я мечтаю в Питере о журнале для пропаганды *наших* идей¹⁴³. П.Б. может писать в газете Милюкова¹⁴⁴, и ему незачем заводить свою, а журнал необходимо иметь. Того же мнения Серг<ей> Андреевич Котл<яревский>. Вы, конечно, поселитесь в Питере. Москва все-таки — убийственно-тоскливая деревня.

Итак, до скорого свидания. Ваш приезд меня все-таки беспокоит — никто сейчас ни в чем не уверен — но конечно вы не останетесь сидеть за границей, и я не буду вам это советовать. Кто предполагал, что мы так скоро увидимся на родине!

Горячо жму вам руки.

Ваш Нюнич.

32.

Москва 1/14 Ноября 05.

Дорогая Нина Александровна, давно уже я собирался написать Вам большое письмо, да, по обыкновению, откладывал. Хочу сегодня побеседовать с Вами по душе обо всем, что меня и нас всех волнует эти дни. Положение сейчас очень неопределенное, настроение смутное, в воздухе как-то пахнет кровью, разгромом, шаткостью всего — и конституции, и самой монархии — никто не знает, что принесет завтрашний день — и ко всему этому несомненная полная неподготовленность всего русского общества к ответственному делу активного устройства жизни. С тех пор, как приехал П.Б.¹⁴⁵, я еще сильнее, чем прежде, убедился, что он единственный мыслящий у нас политик, и что у всех других собственно никаких практических политических идей в голове нет. П.Б. совершенно справедливо говорит, что вместо того, чтобы вотировать разные дешевые резолюции о недоверии и требовать учредительного собрания, конституционалисты должны были поставить ряд условий Витте и на этих условиях обеспечить ему поддержку. Витте несомненно пошел бы на это, т.к. он беспомощен. Но никто об этом не подумал, да никто этого и не хочет, т.к. критиковать, будировать, готовить резолюции и удобнее, и красивее, и привычнее, чем возложить на себя тяжелую ответственность, рисковать популярностью. А между тем, именно сейчас истинный гражданский долг категорически повелевает сделать это. Если сейчас конституция будет сметена, реакция зальет кровью всю Россию, анархия возрастет, и, может быть, только через год-два мучительнейших судорог, крайностей в обе стороны, страна изнеможенная получит то же, а может быть, и меньше, чем она могла бы получить сейчас — *то в этом будет виновато уже не правительство, а общество, т.е. мы все.* Момент величайшей, м.б. не-

повторяющейся исторической возможности непозволительно упускается из-за лени и инертности правых, и самомнения и доктринерства левых. Вы знаете, что сейчас идет раскол по всей линии. Новообразовавшаяся партия «кадетов» (к.-дем.), как ее здесь окрестили, гибнет, не успевши и организовать. Говорят, по обыкновению, о ее буржуазности, неискренности правых, о желании их захватить власть (когда недостаток их в том и состоит, что они вовсе не желают нести власть) и т.п. и т.п. Не все тут абсолютно несправедливо, но решительно все — несвоевременно. После удачи всеобщ<ей> забастовки социал-демократия празднует какие-то непостижимые триумфы — вся интеллигенция идет к ним, не только Минский¹⁴⁶ и Венгерова¹⁴⁷ стали с.-д. (эти конечно и по расчету и по полит.безграмотности), но и вообще масса самой рассудительной и мыслящей интеллигенции. Если исключить земцев, нек<ото>рых генералов вроде Гессена¹⁴⁸ и Милюкова, то я и П.Б. единственные интеллигенты, кажется, говорящие о необходимости единения и слывущие заядлыми «правыми». П.Б. здесь чествуют, как «знатного иностранца» и относятся к нему с чувством холодного респекта и горячего отрицания, а генерал Про на каждом шагу дает ему понять, что он отстал и ничего не смыслит в политике. На общих собраниях я поддерживал П.Б., но вообще последние дни отстал от этих дел и споров, т.к. в совещания начальства и главарей доступа не имею¹⁴⁹, да и не стремлюсь туда. Сейчас дело стоит так, что разрыв уже вряд ли даже что испортит, а м.б. будет даже полезен, т.к. правые будут свободнее. Т.к. я не практический политик, а только наблюдатель, который, быть может, именно в силу этого яснее видит неизбежность, чем деятель, то я с грустью констатирую (и уверен, что это еще через 100 лет в учебниках истории будет написано), что интеллигенция не оказалась на высоте положения, и ради частью удобства, частью прямолинейности предала и предает Россию в самую опасную минуту. — П.Б. еще собирается урезонивать левых, но вряд ли из этого что-нибудь получится. А кругом бесчинствует, режет и убивает черная сотня¹⁵⁰, в Польше военное положение¹⁵¹, которое вводится будто бы из-за намерения отложиться, но в действительности *само* может повести и к восстанию, и к торжеству реакции, духовенство проповедует народу, что царь клялся сохранить самодержавие, не мог его нарушить и не нарушил, реакционеры организуются и находят несомненную почву в мещанстве, босяках, крестьянах — страшно жить и обидно дать себя съесть живьем, когда можно было спасти и Россию и свободу!

Теперь поговорю на другие темы. П.Б. участвует в газете Милюкова, которая повидимому, получит название «Освобождение», но, к моему большому удовлетворению, не хочет отдавать ей много

сил¹⁵². Зато мы устраиваем журнал — идут переговоры с Вопр<осами> Жизни¹⁵³, но по всей вероятности мы устроим совершенно самостоятельное дело, в котором будем полновластными хозяевами, именно еженедельный журнал типа Zukunft¹⁵⁴, т.е. без беллетристики, без хроники и обозрений, а только с оригинальными статьями по политическим и философским вопросам и будем помещать в этом журнале по кусочкам нашу предполагавшуюся книгу¹⁵⁵. Я очень доволен этим планом, он вероятно очень скоро осуществится.

Лично у меня ничего особенно хорошего, я чувствую себя физически очень плохо, а если бы не было здесь П.Б. то и морально чувствовал бы не очень ладно. Его присутствие мне очень много помогает, но всего лучше мне будет, когда Вы с Вашей семьей переселитесь сюда, у меня будет тогда родной дом, в котором можно отдыхать душою. Когда же Вас можно ждать? Пишите, пожалуйста, мне почаще, не забывайте меня. Мой адр<ес:> Разъезжая 23 кв.20. Крепко-крепко жму Вашу руку, целую Ваших ребят и шлю привет всем Вашим.

Ваш Нюнич.

33.

СПб. 8/21 Ноября 05.

Дорогая, милая Нина Александровна!

Только что получил Ваше письмо, посланное на адрес брата, и стыдился, что так редко пишу Вам. Я себя сейчас чувствую довольно плохо во всех отношениях и тем более меня радует и трогает Ваше неизменно доброе отношение ко мне. С отъездом П.Б. в Москву я здесь остался почти так же одинок, как Вы в Париже, т.к. личных друзей у меня почти нет, а всякое общение на политической почве может сейчас наводить лишь глубочайшее уныние. Но теперь положение очень изменилось, уже потому, что левые сами решительно от нас откалываются. Больше всего тут виноваты супруги Про; Серг<ей> Ник<олаевич> ушел, я не сомневаюсь, по личным мотивам¹⁵⁶ — он хочет играть роль в рабочем и соц.-дем. движении и ему невыгодно оставаться в партии, не пользующейся популярностью, хотя *он сам* составил всю ее экономическую, рабочую и аграрную программу. А т.к. супруги Про требуют себе беспрекословного повиновения, то они потянули за собой много народу, между прочим и Вас<илия> Як<овлевича>¹⁵⁷, с которым — помните — нам приходилось сражаться за его «правоту». Но, конечно, я не объясняю всего движения влиянием Про. Здесь какое-то поветрие. Чем больше я наблюдаю теперешнюю политическую жизнь, тем более она мне представляется в ви-

де какого-то муравейника или улья, где вся жизнь движется не на разуме и сознательной воле, а на глубочайших и неискоренимых инстинктах, слепых побуждениях, привычках и традициях. Все аргументы, выставляемые в пользу раскола, с точки зрения рассуждения и существа дела, настолько слабы, что о них даже говорить не приходится. Но эти аргументы — только поводы; действуют тут инстинкты — инстинкт нелюбви к «земцам», инстинкт продолжения «революции» (когда, по существу дела, она уже кончилась¹⁵⁸), вообще инстинкт слепого радикализма, сложившийся десятилетиями и не желающий понять, что время требует новых идей, новой деятельности, новых задач. (Боюсь, что Вам это наблюдение не понравится, т.к. и Вы очень и очень заражены этим инстинктом — *entre nous*¹⁵⁹!) Разительный пример — нынешняя забастовка¹⁶⁰. Она была полной нелепостью — это понимали все — и все-таки все подчинились тем двум-трем безумцам из совета рабочих депутатов¹⁶¹, которым она пришла в голову — потому, что это... очень «радикально» и «революционно». Я присутствовал при отвратительном зрелище стадности и трусости в союзе писателей, где все без исключения были по одиночке против забастовки, в частности наборщиков (она, вызвав отсутствие газет, повредила делу Польши и Кронштадских матросов¹⁶², конечно, неизмеримо больше, чем им помогла сама стачка) и все коллективно вотировали ей сочувствие¹⁶³. Тут какой-то фатум. 50 лет все честные люди воспитывались в убеждении, что все радикальное хорошо, и теперь люди мыслящие, как только они сознают нелепость и ненужность какой-либо радикальной меры, начинают конфузиться, чувствуют себя неловко, молчат, трусят, и уступают первому бесшабашному горлодеру. Людей, вроде П.Б. или меня, которые философски и принципиально стоят на другой почве, которые имеют собственную *веру*, дающую им смелость выступать против общественного мнения, почти нет, по крайней мере здесь в Птб. Все «правые» исповедуют в сущности веру левых и только по темпераменту или тактическим соображениям не сходятся с ними. Поэтому все они в глубине души считают сами себя морально стоящими ниже «левых» и пасуют перед ними. Поэтому и тактика их непринципиальная и они постоянно делают уступки настроению левых, — уступки, по существу недопустимые и практически ни к чему не приводящие, т.к. левых ничем не проймешь¹⁶⁴. Таков напр. Милюков, который напр. после манифеста совершил гибельнейшую ошибку, выработав благодарную резолюцию о недоверии к правительству к.-д. партии¹⁶⁵ (и внушив тот же ответ земскому бюро¹⁶⁶), вместо того, чтобы поставить Витте ряд строгих, но приемлемых условий, на которых можно было бы поддерживать правительство и водворить в России свободу и порядок. Это, быть может, решило на несколько лет

судьбу России, если сейчас — что неизмеримо труднее — П.Б. не удастся поправить эту ошибку на земском съезде¹⁶⁷. И главное — если бы этим хоть удалось сохранить единство демократического движения! Но ведь «левых» это ничуть не остановило в антипатии к земцам и к тому же Милюкову, а раскол все-таки состоялся. — У П.Б. с Милюковым отношения малодружелюбные, он старается избежать конфликта, но положение натянутое; хоть он наверно мог бы победить Милюкова у земцев, но этим Милюков был бы отброшен к радикалам, и еще одна крупная сила ушла бы от к.-д.

Сейчас у нас положение такое: питерские «освобожденцы» ушли почти все от к.-д. и эта партия состоит пока здесь из одних генералов без войска (Иосиф Гессен, Милюков, Набоков¹⁶⁸ и еще несколько человек «генералов» — вот и вся «партия»; из не генералов остались, кажется, только я и Жуковский¹⁶⁹, да еще несколько профессоров¹⁷⁰; все же левые освобожденцы не знают, куда прийтись. Адвокат Маргулиес, подлинный буржуй из буржуев, основал «радикальную партию»¹⁷¹, требующую «соединенных российских штатов» и имеющую программу нелепейшую, составленную с очевидной целью выдумать хоть что-нибудь и нелепое, но более радикальное, чем (по существу очень радикальная) программа к.-д. О такой партии говорить всерьез вообще не приходится. По всей вероятности освобожденцы будут поглощены с.-д. и с.-р. или останутся вообще не у дел. Общий разброд, общее смятение и глубокое одиночество людей, не поклоняющихся идолам и мыслящих самостоятельно, — таково наше теперешнее состояние. Я бы очень охотно отстранился совсем от политики, т.к. сам я — политически совсем не влиятельный человек и мог бы быть полезен партии только рядовым в армии интеллигенции; но я остаюсь у к.-д. по тому чувству, по которому матрос остается на гибнущем корабле.

Вы знаете, что мы основываем с П.Б. еженедельный политический и философский журнал (вероятно будет называться, как предполагавшаяся книга «Культура и Свобода»)¹⁷². Дело затягивается вследствие отъезда П.Б. в Москву и вследствие того, что у Жуковского финансовый кризис¹⁷³, а вместе с тем П.Б. считает себя обязанным перед ним дать ему возможность денежно участвовать в журнале. Во всяком случае через неделю вопрос вырешится.

П.Б. я здесь видел урывками и при всем желании не мог бы как-либо влиять на его настроение и самочувствие. (Впрочем, в общем он все-таки бодр и весел.) Его я не мог поймать иначе, как ночуя у Жук<овского> (он жил в одном доме с ним); приходилось ждать, когда он зайдет ко мне — иногда он заходил два раза в день, а иногда пропадал на несколько дней. Теперь он должен вернуться из Москвы числа 10-11-го (23-24).

Крепко жму Вашу руку, жду с нетерпением Вашего приезда. Пишите мне чаще, я Вам обещаю тоже. Целую Ваших ребят. (Мой адр.: Разъезжая 23, кв. 20).

Ваш Нюнич.

34.

СПб. 29 Дек. 05.

Дорогая Нина Александровна, давно уже не писал Вам — страшно завален работой по Пол<ярной> Зв<езде>¹⁷⁴, да и все жду, что Вы на днях будете уже с нами. — Прошу Вас исполнить непременно одну просьбу: вышлите нам *тотчас же* в закрытом конверте напечатанные листы книги Розанова¹⁷⁵, м.б. что-нибудь подойдет нам в «Звезду»¹⁷⁶. Пошлите на адрес П.Б. — У нас с П.Б. большие споры теперь: он хочет яростно бороться с революционерами в Пол<ярной> Зв<езде>, а я убеждаю его, что их надо воспитывать теоретическими философскими статьями, а не отталкивать резкостями. Вы-то, конечно, на моей стороне, пожалуй многое бы не пропустили, что и я одобряю. Приезжайте скорее, будем работать вместе в Пол<ярной> Зв<езде>. Я погибаю от корректур, пропускаю массу опечаток и служу за это объектом, на который изливается ярость П.Б.

Крепко жму Вашу руку, до скорого свидания.

Ваш СФ.

Комментарии

- 1 С.Л. Франк сдал государственные (выпускные) экзамены по курсу юридического факультета при Казанском университете. 16 февраля 1901 г. П.Б. Струве писал из Мюнхена жене: «Сюда приехал Франк: он едет в Казань держать экзамен» (бывш. ЦПА, ф. 279, оп. 1, д. 61, л. 18).
- 2 Булгаков С.Н. Капитализм и земледелие. СПб, 1900. Т. I-II — магистерская диссертация С.Н. Булгакова.
- 3 До конца 1901 г. Струве состоял членом редакции «Мира Божьего». Рецензии Франка в этом журнале не идентифицированы. Но о том, что их число было велико, свидетельствует письмо редактора журнала А.И. Богдановича Струве от 28 декабря 1900: «Я рад, что рецензию напишет Франк. Я его знаю, это достойный доверия рецензент» (бывш. ЦПА, ф. 279, оп. 1, д. 75, л. 16).
- 4 Windelband W. Praeludien: Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie. Freiburg-Tübingen, 1884.
- 5 Перевод Франка вышел отдельным изданием: Виндельбанд В. Прелюдии: Философские статьи и речи. СПб: Д.Е. Жуковский, 1904.
- 6 Нина Александровна *Герд-Струве* (1869-1943) — жена Струве.
- 7 Александра Михайловна *Калмыкова* (1849/1850-1926) — владелица книжного склада и издательница литературы для народа, приемная мать Струве с 1889 г.

- 8 А.С.Юрлов — тверской земский деятель, знакомством с которым Струве был обязан К.К. Арсеньеву (см. его Дневник за 28 апреля 1890 г.: ЦГАЛИ, ф. 40, оп. 1, ед. хр. 31, л. 125 об.).
- 9 Hertzka T. Das Wesen des Geldes. Leipzig, 1887; Diehl K. Ueber das Verhältniß von Wert und Preis im ökonomischen System von Karl Marx. Jena, 1898.
- 10 Дмитриев В.К. Теория ценности Рихардо. М., 1898 (Экономические очерки. Вып. 1). Использована в книге Франка «Теория ценности Маркса и ее значение» (СПб, 1900, с. 84).
- 11 Денисюк Н.Ф. Начала политической экономии с некоторыми примечаниями по истории политической экономии. М., 1900.
- 12 Мария Ивановна *Водовозова* (1869-1954) — московская издательница марксистской литературы: ею, в частности, выпущена первая книга Франка. С 1896 г. Франк входил в ближайшее окружение М.И. Водовозовой, которая и познакомила его со Струве. После исключения Франка из университета она писала Струве 19 августа 1899 г.: «Вы не можете себе представить, до какой степени мне не везет в этом году с редакторами: я рассчитывала редактировать с Фр<анком>, кот<ор>ый хотел проводить зиму в П<етер>бурге, но его постигла большая неприятность: ему запрещен на два года въезд в столицы и универ<ситетские> города. Кажется, ему удастся уехать за границу» (бывш. ЦПА, ф.279, оп.1, д.76, л.127). Она же 5 ноября 1899 г. сообщила Струве крымский адрес Франка (там же, л.130). 22 января 1900 г. в письме Н.А.Герд Водовозова откликнулась на просьбу Струве сообщить о здоровье Франка (там же, л.134 об.).
- 13 Василий Иванович *Зак* (1854- ?) — отчим Франка. С 1892 по 1894 и 1899 г. Франк жил у него в пригороде Нижнего Новгорода, Канавино.
- 14 За участие в демонстрации у Казанского собора в Петербурге, после ареста, Струве был выслан в Тверь под гласный надзор полиции.
- 15 Рецензия Струве на книгу Франка «Теория ценности Маркса»: «Мир Божий», 1901, № 8, II о., с.113-117.
- 16 Первая рецензия на книгу Франка принадлежала П.П.Маслову: «Жизнь», 1900, № 12.
- 17 Рецензия А.А.Богданова на книгу Франка: «Жизнь», 1901, № 3.
- 18 Вероятно, ошибка: книгу рецензировал Плеханов: «Заря», 1901, № 2-3. Речь идет о рецензии Франка: Психологическое направление в теории ценности. — «Русское Богатство», 1898, № 8, с.91. Публикация в этом народническом журнале не несла для Франка «партийного» смысла и стала возможной для него лишь в силу личного знакомства с редактором журнала В.Г.Короленко по Нижнему Новгороду (он, впрочем, известен был своей терпимостью к марксистам).
- 19 Струве состоял членом редакции «Мира Божьего» до своего отъезда за границу (не позже 20 декабря 1901 г.).
- 20 Kistjakowski Th. Gesellschaft und Einzelwesen. Eine methodologische Studie. Berlin, 1899.
- 21 Франк и Струве встречались в Мюнхене в начале 1901 г. (Франк С.Л. Биография П.Б.Струве. Нью-Йорк, 1956, с.24).
- 22 Simmel G. Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe. Bd. 1-2. Berlin, 1892-1893. Книга переведена не была. Упоминается в статье Франка в «Проблемах идеализма».
- 23 Знакомые Франку издательницы М.И.Водовозова и А.М.Калмыкова к этому времени по внешним обстоятельствам прекратили свою деятельность. Франк намекает на возможность своего сотрудничества с издательством О.Н.Поповой, в котором с 1897 по 1901 гг. Струве работал редактором.
- 24 Он есть (*франц.*).

- 25 Частное дело (*нем.*). Согласно Эрфуртской программе германской социал-демократической партии, «частным делом» партиция признавалось его отношение к религии. В практике 1890-х годов это служило основанием для широкой философской терпимости в среде марксистов.
- 26 Имеются в виду русские гегельянцы-оппозиционеры: М.А.Бакунин, В.Г.Белинский, А.И.Герцен, Т.Н.Грановский, Н.В.Станкевич и др.
- 27 Аппетит приходит во время еды (*франц.*)
- 28 Розалия Марковна *Россиянская*.
- 29 Сводный брат Франка Лев Васильевич *Зак* (1891- ?). Его воспоминания о Франке см.: Сборник памяти С.Л.Франка. Мюнхен, 1954, с.17-24.
- 30 Предложение об участии в сборнике «В защиту идеализма» по инициативе Струве направил Франку П.И. Новгородцев (см. письма П.И.Новгородцева Струве от 29 октября 1901 г. и без даты: бывш. ЦПА, ф.279, оп.1, д.85, лл.36, 47).
- 31 Франк С.Л. Фр.Ницше и этика «любви к дальнему». — «Проблемы идеализма». М., 1902, с.137-195. Статья посвящена Струве (см. об этом: Франк С.Л. Биография..., с.29).
- 32 «Выше любви к ближнему стоит любовь к дальнему и будущему; выше еще, чем любовь к человеку, ставлю я любовь к вещам и призракам» (Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Перевод Ю.М.Антоновского. В кн.: Ницше Ф. Соч. в 2-х тт. Т.2. М., 1990, с.43). В несколько измененном виде фраза дана в качестве эпиграфа ко второму разделу статьи Франка в «Проблемах идеализма» (с.160).
- 33 Ср.: Струве П.Б. На разные темы. Сб.ст. СПб, 1902, с.266 («Ф.Лассаль», 1901).
- 34 «Под влиянием Ницше во мне совершился настоящий духовный переворот... В душе моей начало складываться некое «героическое мирозерцание», определенное верой в абсолютные ценности духа и в необходимость борьбы за них» (Франк С.Л. Биография..., с. 28-29).
- 35 Франк уверяет, что именно от Струве русские читатели узнали имя главы имманентной школы В.Шуппе (Биография..., с.225).
- 36 Schuppe W. Erkenntnistheoretische Logik. Bonn, 1878. Эта книга была высоко оценена и использована в Предисловии Струве к книге Н.А.Бердяева (Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К.Михайловском. СПб, 1901, с.ХХVI сл.).
- 37 Вещь в себе (*нем.*).
- 38 Бессмыслица (*нем.*).
- 39 Пошечина; кричащее противоречие (*нем.*).
- 40 См.: «Освобождение», № 19, 19 марта (1 апреля) 1903, с.6.
- 41 Рецензия Франка на книгу Струве «На разные темы». (СПб, 1902): «Вопросы философии и психологии», 1903, кн.66, III о., с.96-102.
- 42 Из стихотворения Г.Гейне «Лирическое интермеццо. 39»: «Эта старая история вечно новой остается» (Перевод П.И.Вейнберга).
- 43 Давид Юм: имеется в виду его «История Англии» (1753-1762).
- 44 Старая история (*нем.*).
- 45 Из стихотворения И.В.Гете «Коптская песнь»; «Безумно ждать исправления безумцев». Цитируется Ф.Ницше в «Человеческое, слишком человеческое». Отдел 3, 110. (Ницше Ф. Соч. в 2-х тт. Т.1, с.302.)
- 46 По случаю (*нем.*).
- 47 Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Отдел 8. Афоризм 241. (Ницше Ф. Соч. в 2-х тт. Т.2, с. 44-45, 54, 108-109, 213, 218.)
- 48 <Без подписи: С.Л.Франк>. Литература «всеподданнейших увещаний» I, II, III — «Освобождение», № 20-21, 18 апреля (1 мая) 1903; № 23, 19 мая (1 июня) 1903; № 24, 2 (15) июня 1903. Сотрудничество Франка в «Освобождении» началось, по-видимому,

- еще в 1902 г. Так, Струве писал жене 24 мая 1902 г. (то есть за месяц до начала издания журнала): «Теперь мною найдены и законтракованы сотрудники по всем главным текущим отделам: 1) хронике, 2) обзору русской заграничной или нелегальной печати и литературы Для второго отсюда я вызвал Франка» (бывш. ЦПА, ф.279, оп.1, д.63, л.50 об.).
- 49 М-ч. Зубатовщина. — «Освобождение», №№ 18-21, 2 марта — 18 апреля (15 марта — 1 мая) 1903. Шефу московского охранного отделения С.В.Зубатову в журнале были посвящены также статьи «Молодые годы Зубатова» (№ 22) и Струве: «Зубатов в Петербурге» (№ 20-21).
- 50 Н.А.Демчинский — герой статьи Франка «Литература всеподданнейших увещаний», автор адресованной Николаю II записки, содержание которой излагал Франк.
- 51 Дополнительное лечение (нем.).
- 52 Независимый (Франк С.Л.) Отцы и дети. К характеристике наших политических направлений — «Освобождение», кн.2, Париж, 1904, с.1-14.
- 53 «Книжки "Освобождения"» — сборники, включавшие в себя «более крупные по размерам материалы и статьи» («Освобождение», 1902, № 4) и выходившие в приложении к «Освобождению»: кн.1 — в сентябре 1903 г. и кн.2 — в 1904 г.
- 54 5 июня 1903 г. (нового стиля) социалистический депутат итальянского парламента Моргари выступил с протестом по поводу ожидаемого приезда в Италию русского царя: о невозможности его чествования в конституционном государстве как «неконституционного» монарха.
- 55 Друг Италии (Франк С.Л.) Русское самодержавие и итальянское общественное мнение. — «Освобождение», № 24, 2 (15) июня 1903.
- 56 Моргари предупреждал, что «царь будет встречен свистом».
- 57 Здесь: «потустороннее» (нем.) — аллюзия на известное сочинение Ницше «По ту сторону добра и зла».
- 58 Пушкин А.С. «Элегия» (1830).
- 59 Михаил Львович Франк (1878-1942) учился в «Высшей технической школе» в Мюнхене и жил поблизости от него в деревне Пазинг.
- 60 Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Отдел 8, 241. (Ницше Ф. Соч. в 2-х тт. Т.2, с.360.)
- 61 Имеется в виду статья Франка «Отцы и дети». Помимо перечисленных Л.А.Зандером в «Библиографическом указателе трудов С.Л.Франка» («Памяти С.Л.Франка...», с.177 сл.) и определенных в настоящей публикации, можно указать на другие, прежде неизвестные, статьи Франка в «Освобождении» (в скобках — псевдонимы): Письмо в редакцию. — № 22 (Н.К.); Раскол в русской социал-демократии. — № 72 (Н-ч). Кроме того, сам Франк перечислил ряд их, вышедших непосредственно перед 6 июня 1904 г. в письме Ю.Г.Топорковой (за исключением уже известных): Шпионы перед судом рейхстага. — № 39-40 (К.Д.); Царит бессмысленная ложь. — № 42 (Н-ч); Из французской печати о войне. — № 44 (Р.); Патриотизм и Московские Ведомости. — Листок «Освобождения», № 4 (Патриот) (бывш. ЦПА, ф.279, оп.1, д.87, л.180 об.). В письме жене от 20 августа 1905 Струве упомянул статьи Франка «о Думе» в № 77-78 (там же, д.66, л.118 об.).
- 62 Здесь в угловых скобках восстанавливаются части текста на оторванном краю листа.
- 63 Н.К. (Франк С.Л.) По-сербски или по-немецки? — «Освобождение», № 4(28), 2(15) августа 1903.
- 64 В Мюнхене «центром русско-немецкого общения радикальных кругов был дом немецкого социал-демократа д-ра Эпштейна (родом из Лодзи и женатого на русской художнице, урожд. Гефтер)». У него Франк встречался со Струве в начале 1901 г. (Франк С.Л. Биография..., с.24-25).

- 65 Адрес М.Л.Франка был внесен в записную книжку Струве (бывш. ЦПА, ф.279, оп.1, д.25).
- 66 Первая годовщина «Освобождения» исполнилась 18 июня (1 июля) 1903.
- 67 Бем-Баверк Е. Основы теории ценности хозяйственных благ. Перевод А.Санина. СПб, 1904.
- 68-69 Сведений о характере издания «Прол. и Зд.», о своей непричастности к которому Франк и Струве намеревались заявить в письмах в редакцию «Русских Ведомостей», обнаружить не удалось.
- 70 Имеется в виду Глеб Петрович *Струве* (1898-1985).
- 71 19 августа (1 сентября) 1903 г. вышел № 5 (29) «Освобождения».
- 72 Политические процессы: Из материалов «Искры». Вып.1-2. <Женева, 1903-1904>.
- 73 См. прим. 52 и 63.
- 74 Рувим Давыдович *Стрельцов* — технический секретарь журнала.
- 75 12 января 1904 г. Струве писал: «Я сделал все со своей стороны, чтобы С.Л. получил приглашение от Русской Высшей Школы читать в ней лекции (сегодня напишу ему большое письмо). Кажется, в этом преуспел». (Бывш. ЦПА, ф.279, оп.1., д.65, л.12 об.) Высшая Школа в Париже была основана в 1901 г. М.Ковалевским и Е.Аничковым, пригласившими вскоре Струве преподавать в ней.
- 76 Датируется по содержанию следующего письма.
- 77 «Наша Жизнь» — ежедневная общественно-политическая, литературная и экономическая газета, выходившая под редакцией А.Н.Котельникова и профессора политэкономии Л.В.Ходского с 6 ноября 1904 по август 1906 г. Об участии в ней Франка точных данных пока нет.
- 78 «Новый Путь» — ежемесячный журнал (1903-1904), орган Религиозно-философских собраний в Петербурге. С октября 1904 г. выходил под редакцией С.Н.Булгакова и Н.А.Бердяева. С января 1905 г. его новая редакция издавала журнал «Вопросы Жизни», явившийся фактическим преемником «Нового Пути» в том виде, какой он приобрел с конца 1904 г. В «Новом Пути» Франк опубликовал статью «Государство и личность» (1904, № 10-11), в «Вопросах Жизни» — «Проблему власти» (1905, № 3) и ряд рецензий (№№ 6 и 9).
- 79 День Св.Троицы (*нем.*).
- 80 Профессиональные союзы адвокатов, учителей и иных групп «интеллигенции» объединились в революционно-демократический «Союз Союзов» на своем первом съезде в Москве 8-9 мая 1905 г. В его руководство, в частности, входили П.И.Новгородцев и Н.О.Лосский.
- 81 Имеется в виду третий съезд «Союза Освобождения» в Москве 25-27 марта 1905 г.
- 82 Ни в одном из съездов «Союза» Франк не участвовал.
- 83 Из членов Совета наиболее близки Франку были С.Н.Булгаков и П.И.Новгородцев.
- 84 Г.Н. *Штильман* (? — 1916) автор «Внутренних обозрений» в «Вопросах Жизни» (см. некролог, написанный П.Б.Струве: «Русская Мысль», 1916, № 12, II о., с.170).
- 85 Василий Борисович *Ельшиевич* (1875-1957) — правовед, с которым Франк познакомил Струве (письмо Струве жене от 8 января 1902: бывш. ЦПА, ф.279, оп.1, д.63, л.7 об.), в будущем — коллега Струве по СПб. Политехническому институту.
- 86 Помимо «Большой петербургской группы» «Союза Освобождения», в городе существовали районные группы «Союза».
- 87 До востребования (*нем.*).
- 88 В Россию «Освобождение» рассылалось в контейнерах с контрабандой, а также в конвертах по домашним адресам, зачастую случайным. Для того, чтобы при вскрытии конверта полицией тень подозрения не падала на получателя, рядом с заголовком журнала значилось: «Мы нашли Ваш адрес в адрес-календаре и позволяем себе послать Вам наше издание».

- 89 18 февраля 1905 г. был опубликован рескрипт Николая II с предписанием А.Г.Булыгину подготовить проект созыва законосовещательного органа. 6 августа закон о Думе был издан, но выборы в нее проводились уже по несколько измененным условиям после 17 октября 1905 г.
- 90 Не дожидаясь политической амнистии, Струве выехал из Парижа 19 октября 1905 г. и прибыл в Петербург 25 октября (7 ноября).
- 91 Франк жил на побережье Бретани (St.Cast-St.Malo) с семьей Струве в августе 1905 г.
- 92 Государственная библиотека (нем.).
- 93 Богдан Александрович *Кистьяковский* (1868-1920) — в 1890-е годы марксист, знакомый Струве, участник «критического» направления, один из авторов «Проблем идеализма». В начале 1900-х каждое лето проводил в германских университетах и был лично знаком с Виндельбаном (под его руководством он защитил в 1898 г. диссертацию — см. прим. 20), Зиммелем, Вебером, Еллинеком и др.
- 94 Восстание матросов на эскадренном броненосце Черноморского флота «Князь Потемкин-Таврический» 14-25 июня 1905 г.
- 95 Юлия Григорьевна *Топоркова* — секретарь редакции «Освобождения».
- 96 Третий съезд «Союза Освобождения» (март 1905) счел нецелесообразным продолжение издания журнала, в силу своей «эмигрантской» специфики отстававшего от событий в России, на которые члены «Союза» получили возможность откликаться в легальной печати внутри страны.
- 97 Дмитрий Федорович *Трепов* (1855-1906) — с января 1905 петербургский генерал-губернатор, с апреля 1905 — товарищ министра внутренних дел и командующий отдельным корпусом жандармов.
- 98-99 Вероятно, имеется в виду книга Ф.Г.Мускатблита «Народное представительство» (с предисловием А.С.Изгоева: Одесса, 1905) и неизвестная рецензия на нее члена «Союза Освобождения» Василия Васильевича Водовозова (1864-1933).
- 100 С 1 октября 1904 г. издание «Освобождения» было перенесено в Париж.
- 101 Открытка, датируется по почтовому штемпелю.
- 102 Григорий Борисович *Иоллос* (1859-1907) — берлинский корреспондент «Русских Ведомостей», член «Союза Освобождения».
- 103 Сын Струве — Константин, «не умея произнести моего имени и отчества, сократил то и другое на имя «Нюнич», которое стало с того времени неизменной моей кличкой в семье Струве» (Франк С.Л. Биография..., с.33). Первые употребления «клички» — в письмах Н.А.Герд-Струве мужу за 1904 г.: бывш. ЦПА, ф.279, оп. 1, д.65, л.96 об.; д.66, л.175 об., 181.
- 104 См. прим. 13.
- 105 Аптека отчима.
- 106 С<оциалисты>-Р<еволюционеры> и С<оциал>-Д<емократы>.
- 107 Речь идет об идее бойкота выборов в Думу как «неполноценный» представительный орган по сравнению с Учредительным собранием.
- 108 Николай Федорович *Анненский* (1843-1912) — статистик, общественный деятель народнической ориентации, товарищ председателя Совета «Союза Освобождения», нижегородский знакомый Франка.
- 109 Сергей Николаевич *Прокопович* (1871-1955) — экономист, член Совета «Союза» и его жена Екатерина Дмитриевна *Кускова* (1869-1958) — знакомые Струве с их марксистских лет и в эмиграции 1930-х годов.
- 110 «Четыреххвостие»: всеобщие, прямые, равные и тайные выборы.
- 111 Первый съезд конституционно-демократической партии состоялся в Москве 12-18 октября 1905 г.

- 112 К 10 октября 1905 г. забастовка железнодорожников блокировала московский узел по всем направлениям.
- 113 Манифест Николая II от 17 октября 1905 г., даровавший основные политические свободы, был обнародован на следующий день.
- 114 Александр Аполлонович *Мануйлов* (1861-1929) — профессор политической экономии, проректор Московского университета в 1905-1908 гг., член ЦК кадетской партии, один из авторов ее аграрной программы.
- 115 Александр Александрович *Корнилов* (1862-1925) — историк, в 1904 г. — сотрудник редакции «Освобождения», с 1905 г. — секретарь ЦК кадетской партии.
- 116 Генерал-губернатор Москвы — Федор Васильевич *Дубасов* (1845-1912).
- 117 Максим Моисеевич *Винавер* (1863-1926) — адвокат, член ЦК кадетской партии.
- 118 Генерал-майор *И.Н.Руднев*.
- 119 Похмелье (*нем.*).
- 120 См. прим. 109.
- 121 Издание журнала прекратилось с отъездом Струве, техническая сторона его ликвидации легла на Н.А.Герд-Струве и Ю.Г.Топоркову (см. Тыркова-Вильямс А.В. На путях к свободе. Лондон, 1990, с.210).
- 122 Имена сотрудников объявлены не были. Лишь позже, при переиздании своих статей в сборниках и т.д., свое авторство признали: Н.А.Бердяев, С.Н.Булгаков, В.И.Вернадский, П.Н.Милюков, С.Л.Франк, В.В.Хижняков. Об этом см.: Шацилло К.Ф. Новые сведения о псевдонимах в журнале «Освобождение». — «Археографический ежегодник за 1977 год». М., 1979.
- 123 Сергей Юльевич *Витте* (1849-1915) — с октября 1905 г. — председатель Совета Министров.
- 124 Псевдоним В.Д.Набокова в его статьях для «Освобождения».
- 125 Амнистия была дарована Струве по личной просьбе С.Ю.Витте.
- 126 С.Н.Прокопович и круг его единомышленников отказались вступить в кадетскую партию из-за ее «буржуазности».
- 127 Леонид Иванович *Лутугин* (1864-1915) — геолог, член кадетской партии, прежде — Совета «Союза».
- 128 Николай Константинович *Муравьев* — присяжный поверенный, член кадетской партии.
- 129 Дополнительные сведения о нем нет.
- 130 Александр Михайлович *Колубакин* (1868-1915) — председатель Новгородской губернской земской управы, член ЦК кадетской партии.
- 131 Книга Струве и Франка, которая должна была называться «Культура и свобода», известна лишь как две части «Очерков философии культуры» («Полярная Звезда», 1905, №№ 2 и 3).
- 132 См. статьи Франка в «Полярной Звезде»: «Политика и идеи» (1905, № 1), «Проект декларации прав» (1906, № 4). Его университетский профессор А.И.Чупров писал ему 5 февраля 1906 г.: «Видел первые номера Пол<ярной> Зв<езды>. Ваши статьи — лично Ваши — мне обе очень понравились. Ваши взгляды и Ваши настроения мне очень близки» (ГПБ, АДП, ф.753, оп.1, ед.хр. 206, л.1 об.).
- 133 Сергей Андреевич *Котляревский* (1869-1939) — правовед, член Совета «Союза Освобождения» и кадетской партии.
- 134 Федор Федорович *Кокоскин* (1871-1918) — член ЦК кадетской партии.
- 135 Михаил Львович *Мандельштам* — присяжный поверенный, член кадетской партии.
- 136 Василий Алексеевич *Маклаков* (1869-1957) — адвокат, с 1906 г. — член ЦК кадетской партии.

- 137 Павел Иванович *Новгородцев* (1866-1924) — правовед, член «Союза Освобождения», редактор «Проблем идеализма», член кадетской партии, университетский профессор Франка.
- 138 Владимир Иванович *Вернадский* (1863-1945) — геохимик, член «Союза» и кадетской партии.
- 139 Сказал (*лат.*).
- 140 Новый член семьи Струве — сын Аркадий, родившийся 17(30) октября 1905 г.
- 141 Второй съезд кадетской партии прошел в Петербурге 5-11 января 1906 г. На нем был избран постоянный состав ЦК (в том числе — Струве).
- 142 Паволакый (Павел) Александрович *Крушеван* (1860—1909) — публицист, деятель черносотенного движения.
- 143 С 19 декабря 1905 г. под редакцией Струве начал выходить еженедельный журнал «Полярная Звезда».
- 144 Центральный орган кадетской партии газета «Речь» (во главе с П.Н.Милюковым, И.В.Гессеном) выходила с февраля 1906 г.
- 145 См. прим.90.
- 146 Николай Максимович *Минский* (наст. фамилия — Виленкин, 1855-1937) — поэт, с 27 октября по 3 декабря 1905 г. был официальным редактором-издателем большевистской газеты «Новая Жизнь».
- 147 Зинаида Афанасьевна *Венгерова* (1867-1941) — критик и переводчица.
- 148 Иосиф Владимирович *Гессен* (1866-1943) — адвокат, член ЦК кадетской партии.
- 149 Франк не был избран ни в один из руководящих органов кадетской партии.
- 150 В конце 1905 г. погромы прошли в Одессе, Киеве и т.д.
- 151 Военное положение в Польше (официально: десяти «Привисленских губерниях») сохранялось с 28 октября по 17 ноября (10 ноября по 1 декабря) 1905 г.
- 152 В «Речи» Струве не сотрудничал.
- 153 Франк имеет в виду переговоры с Д.Е.Жуковским, издателем «Вопросов Жизни», который фактически прекратил финансирование этого журнала, переориентировавшись на предприятия Струве (см. об этом: С.Н.Булгаков — А.С.Глинке 28 декабря 1905 г. ЦГАЛИ, ф.142, оп.1, ед.хр.198, л.19 об.), но помочь им материально так и не сумел.
- 154 «Die Zukunft» — немецкий ежемесячный журнал (1892-1922).
- 155 См. прим.131. Франк писал Н.А.Герд-Струве 27 октября 1905 г.: «П<етр> Б<ернгардович> сидит у меня в комнате и мне все чудится, что это какой-то сон. И все-таки это действительность — не знаю только, насколько прочная. Приезжайте скорее, заживем на славу!» (приписка на письме Струве: бывш.ЦПА, ф.279, оп.1, д.66, л.136 об.)
- 156 См. прим.126.
- 157 Василий Яковлевич *Богучарский* (наст.фамилия — Яковлев, 1861-1915) — член «Союза Освобождения».
- 158 Здесь очевидно влияние идей Струве. Ср.: в современной письму Франка статье Струве: «"Революционная" тактика в деле воздействия на народные массы себя исчерпала...» (Струве П.Б. Patriotica. Сб. ст. СПб, 1911, с.10) и в его «веховской» статье: «Актом 17 октября по существу и формально революция должна была бы завершиться» (там же, с.350).
- 159 Между нами (*франц.*).
- 160 5(18) ноября 1905 г. петербургский Совет Рабочих Депутатов принял решение прекратить всеобщую забастовку в связи с начавшимися локаутами.
- 161 Совет Рабочих Депутатов Петербурга был создан 13(26) октября 1905 г. На его заседаниях (на гостевых галереях), проходивших в здании Вольного Экономического Об-

- щества, присутствовали Струве и Франк. Арестован и прекратил свое существование 3(16) декабря 1905 г.
- 162 Восставшие 26-28 октября 1905 г. ст.ст. кронштадтские матросы и солдаты предстали перед военно-полевым судом, но прошедшая 1-3 ноября ст.ст. в Петербурге забастовка солидарности вынудила власти 5 ноября передать их дело в гражданский суд.
- 163 Это произошло 17 ноября 1905 г.
- 164 «Последние месяцы 1905 г. если не представляют развязку драмы первой русской революции, то вводят в преддверие этой развязки... По внешности продолжается наш флирт с «друзьями слева», лишь постепенно охлаждаясь по мере того, как «друзья» все более очевидно превращаются в «друго-врагов»... По отношению к левым выбор позиции принадлежал не нам, а им. В итоге их выбора год закончился их резким отказом от параллельных действий с нами и полным разгромом их собственной тактики», — писал позже главный оппонент Струве в кадетской партии и автор знаменитого лозунга «у нас нет врагов слева» П.Н.Милюков (Воспоминания. М., 1991, с.225).
- 165-167 Накануне съезда земских и городских деятелей в Москве 6-13 ноября (ст.ст.) 1905 г. делегация «бюро земских съездов» в составе Ф.А.Головина, Г.Е.Львова и Ф.Ф.Кокошкина выработала (в присутствии П.Н.Милюкова) и сообщила С.Ю.Витте об условиях сотрудничества конституционалистов с правительством: «Учредительное собрание, избранное по «четырёххвостке» и уполномоченное выработать «основной закон» государства». Очевидно, что при принятом уже законе о выборах в Думу такие условия не могли быть приемлемы для правительства и означали отказ от сотрудничества. Земский съезд, несмотря на предложения ряда деятелей «подать руку помощи Витте», решил: «Правительство может рассчитывать на поддержку земских деятелей только постольку, поскольку оно будет проводить конституционные начала манифеста...» (Милюков П.Н. Воспоминания, с.216, 217, 223). На съезде присутствовал и выступал против решения Струве.
- 168 Владимир Дмитриевич *Набоков* (1869-1922) — криминалист, сотрудник «Освобождения», член «Союза», товарищ председателя ЦК кадетской партии.
- 169 Дмитрий Евгеньевич *Жуковский* (1868-1943) — издатель, переводчик, участник сборника «Проблемы идеализма», член «Союза Освобождения».
- 170 В конституционно-демократической партии состояли профессоры: В.Э.Ден, М.Я.Герценштейн, В.М.Гессен, Д.Д.Гримм, Н.И.Кареев, В.Д.Кузьмин-Караваев, Е.Н.Трубецкой (до 1906 г.), В.Е.Якушкин и др.
- 171 Дополнительных сведений нет.
- 172 «Полярная Звезда» после ее закрытия властями 20 марта 1906 г. возобновилась 1 апреля под названием «Свобода и Культура» (редактор — С.Л.Франк). Прекращен 31 мая 1906 г.
- 173 Финансовые затруднения Д.Е.Жуковского послужили причиной закрытия «Вопросов Жизни». Струве искал иные источники финансирования «Полярной Звезды» (О.Н.Попова, И.Д.Сытин), но остановился на М.В.Пирожкове.
- 174 Франк был фактическим секретарем редакции журнала. См. письмо Д.С.Мережковского Струве от 30 января 1906 г. (ГПБ, АДП, ф.753, оп.1, ед.хр. 66). В письме к жене Струве в декабре 1905 г. только себя и Франка называл среди создателей журнала (бывш. ЦПА, ф.279, оп.1, д.66, л.149 об.).
- 175 Об этом идет речь в письме В.В.Розанова к С.Л.Франку 1906 г.: «Многоуважаемый Семен Людвигович! Сегодня я получил в конверте со штемпелем «Полярная Звезда» напечатанное предисловие к сборнику статей моих, предположенных к изданию в Берлине Д.Е.Жуковским. Его я не видел почти 1/2 года, и понятия не имею, что и как с этим сборником. Но если он появится в Петербурге (при переменявшихся ус-

ловиях цензуры), то само собою, что печатать в «Полярной Звезде» статью, Вам мною посланную, *нельзя*, так как она *входит в этот сборник*. В таком случае не откажитесь мне ее вернуть — Шпалерная, д.39. Раньше или позже я Вам пришлю на место ее что-нибудь другое. Ваш В.Розанов. Пишу на тот случай, что очевидно редакция «Полярной Звезды» что-нибудь знает насчет сборника Жуковского. Сам я ничего не знаю» (ГПБ, АДП, ф.753, оп.1, ед.хр.200, лл. 1-2).

- 176 Розанов В.В. Русская церковь. — «Полярная Звезда», 3 февраля 1906 г. См. также: Розанов В.В. Последнеехождение Кречинского. — «Свобода и Культура», 23 апреля 1906 г., № 4.

Принятые сокращения:

ГПБ, АДП — Государственная публичная библиотека им. М.Е.Салтыкова-Щедрина, Архив Дома Плеханова (Санкт-Петербург)

ЦГАЛИ — Центральный государственный архив литературы и искусства.

Бывш. ЦПА — бывший Центральный Партийный архив при ИМЛ ЦК КПСС, ныне: Российский центр хранения и изучения документов новейшей истории.

Публикация и комментарии
М.А.Колерова

Кризис философии, предельное обоснование и Абсолют

Höfle V.
Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik.
München: C.H.Beck, 1990. 273 S.

Голос Витторио Хёсле отчетливо слышен в западной философии, а после лекций и выступлений в Москве, Новосибирске, Ростове, Минске и Киеве¹ — также и у нас. Стиль философствования В.Хёсле отличают стремление к универсальности и систематичности, связь с историей мысли: подлинная философия невозможна без своей истории и вне ее, хотя, разумеется, не может быть всецело к ней сведена. Перу В.Хёсле принадлежат многочисленные статьи и книги, посвященные воззрениям Платона, Луллия, Вико, Фихте; античной трагедии, теории циклов истории философии, метафизическим основаниям экологического кризиса, фундаментальному исследованию системы Гегеля. Последняя книга немецкого философа — «Кризис современности и ответственность философии» посвящена критическому рассмотрению основоположений трансцендентальной прагматики, этики и теории «предельного обоснования». Книга состоит из трех частей: первая представляет собой переработанный обзор состояния дел в современной философии, написанной в 1986 году по просьбе ведомства федерального канцлера Германии; это — разбор основных направлений современной философии (S. 59-108), к которым автор причисляет марксизм, критический рационализм, аналитическую философию, экзистенциализм и герменевтику.

1 См. интервью с В.Хёсле: «Абсолютный рационализм и современный кризис». — «Вопросы философии», 1990, № 11, с. 107-113; «Хорошая философия — это разные формы рациональности». — «Философская и социологическая мысль», 1991, № 2, с. 61-64.

Современная философия (S. 13-38), по мнению В.Хёсле, несет на себе печать «повреждения разума» («Zerstörung der Vernunft», по выражению Лукача) и не соответствует собственному своему понятию. Недостатки философии наших дней — отсутствие синтеза (и самого стремления к нему), крайняя специализация, разрыв между философией и историей философии, игнорирование насущных проблем современности, в конечном счете — безответственность, иррационализм, нравственный релятивизм и этический нигилизм, полное отрицание нормативной размерности мысли и бытия. При этом почти все философы современности непоследовательны и самопротиворечивы: предполагают истину, на деле они либо отрицают ее, либо не могут обосновать (S. 108).

Попытку преодоления кризисного положения В.Хёсле видит в трансцендентальной прагматике К.-О.Апеля, рассматриваемой во второй части книги (S. 108-109). Апель — мыслитель, который пытается соединить в своей философии во многом разнящиеся традиции американской философии (прагматической и аналитической) и философии европейской (герменевтики, философии Хайдеггера и классической трансцендентальной философии), тенденция к сближению которых стала заметной после второй мировой войны. Основными темами Апеля являются проблема интерсубъективности и теория предельного обоснования (Letztbegründung), которые мыслитель пытается связать воедино. Интерсубъективная размерность — важнейшая, с точки зрения Апеля, составляющая не только современной философии, но и самой жизни. Интерсубъективный дух, отличный как от объективного, так и от субъективного духа, проявляется в сообществе конечных субъектов, которое только и может реализовать абсолютные нравственные нор-

мы и постичь истину и Бога, — в этом смысле человеческий дух по существу интересубъективен (S. 29).

Теория предельного обоснования — несомненное достижение Апеля, ибо она позволяет вновь всерьез говорить о философии как строгой науке (S. 124-133, 152sq.). Предельно обоснованное утверждение являет собой негипотетическое априорное (и в этом смысле — абсолютно истинное) знание, составляя альтернативу как генетическому редукционизму, так и интуиционизму, и есть не обоснование *из* принципов, а обоснование *самих принципов*. «Теория предельного обоснования» позволяет обновить этику, построенную на реализации условий интересубъективного общения, в то время как сциентизм (аналитическая философия) и экзистенциализм (а также герменевтика и постмодернизм), при всем их различии, сходятся в том, что рациональное обоснование этики невозможно (S. 59, 165).

Одно из основных понятий теории предельного обоснования — понятие перформативного противоречия: философская теория не может и не должна принимать и допускать не только формально, но и перформативно противоречивые высказывания. В отличие от формального противоречия, которое состоит в противоречии между субъектом и предикатом, перформативное противоречие заключается в противоречии между тем, что утверждение подразумевает, и тем, что высказывает, между тем, что оно *есть*, и тем, *чем претендует быть* в акте своего явления, выражения или высказывания (примером может служить утверждение: «Существует нечто, что невозможно мыслить», ибо высказываясь об этом нечто, мы уже тем самым мыслим его, пусть и в качестве пустого субъекта). Акт высказывания не является в данном случае чем-то приводящим — его невозможно элиминировать, устранить из утверждения. Утверждение А, представляющее в акте своего проявления как не-А, противоречиво и потому невозможно (и обратно: невозможно и потому противоречиво). Предельно обоснованным или же абсолютно истинным

оказывается утверждение, если, во-первых, отрицание его перформативно противоречиво и если, во-вторых, его нельзя доказать без того, чтобы оно *уже* не предполагалось в качестве условия доказательств. Эти условия можно назвать: 1) перформативной противоречивостью отрицания и 2) трансцендентальной рефлексивностью. Предельно обоснованные самодеказательные (или — в сфере идеального — необходимые) утверждения являют, таким образом, первые принципы, обосновывающие себя в акте высказывания, т.е. через логос, и делающие возможной философию как строгое умозрение.

Наконец, в третьей части книги содержится позитивная критика и оригинальное развитие основных положений трансцендентальной прагматики в духе абсолютной философии. В Хёсле исходит из понятия Абсолюта, который представляет как совокупность всех априорных истин (S. 230). Абсолют, с одной стороны, принципирует или определяет все структуры сущего, а с другой, является рефлексивной, самое себя обосновывающей структурой — отсюда важность понятия предельного обоснования, ибо именно через него человеческий разум оказывается причастным Абсолюту (S. 218). Поэтому тот, кто мыслит в терминах предельного обоснования, причастен тому, что составляет принцип любого познания, любого бытия, любой ценности (S. 178, 211). Будучи конечным, человек тем не менее всегда принадлежит Абсолюту и потому, пытаясь вместить всю полноту истины, всегда оказывается одновременно и в Абсолюте, и на пути к нему (S. 174).

В Хёсле утверждает существование четырех взаимозависимых, но не сводимых друг к другу миров: идеального (имеющего несомненный приоритет), природного, мира субъективного и интересубъективного духа (S. 214). Высшее проявление Абсолюта — в разумной интересубъективности, которая, реализуясь в подлинном общении и любви, снимает конечность и эмпиричность человека и воплощает истину и абсолют-

ные ценности. Однако на подобное проявление нравственности способны лишь ограниченные, сознающие свою конечность существа, не понимающие до конца себя и другого, — существа, будущее которых неизвестно, открыто.

Мир природы, самостоятельность и ценность которого игнорируется большинством современных философов, должен рассматриваться как проявление Абсолюта, если только мы хотим разрешить одолевающие нас проблемы (прежде всего экологические). Поэтому единственный истинный подход — познание и обоснование внешнего мира из Абсолюта (S. 191n).

Человек же трояким образом реализует свое отношение к действительности (S. 239-240): посредством *теоретической* установки (ориентированной на прошлое, в религиозной терминологии соответствует ипостаси Отца), рассматривающей мир как причинно обусловленный, познаваемый в его детерминированности человеком-наблюдателем, представляющим тогда как бы окончечность или предел мира; *практической* установки (ориентированной на будущее, соответствует ипостаси Сына), рассматривающей мир как нечто открытое, еще не выполненное до конца, допускающее возможность проявления и утверждения нравственности и заверше-

ния мира; наконец, установки *спекулятивной* (ориентированной на настоящее, соответствующее ипостаси Св.Духа), предполагающей, через прозрение отблеска Абсолюта в конечном и ограниченном, возвращение к самому Абсолюту в реализации intersубъективного общения — совместного познания и любви.

Осознавая себя очевидцем духовного кризиса современности, Хёсле оказывается перед необходимостью восстановления форм разума и мышления, связывания порванных нитей. Однако возвращение к классическим формам философствования не может быть простым их воспроизведением. Философия, говорил Гуссерль, — это неконфессиональный путь к Богу. Поэтому она есть путь универсальный и всеобщий, но одновременно индивидуальный, личный, а значит уникальный и неповторимый. Поэтому «вечные проблемы» решаются в каждую эпоху по-своему и заново. В книге В.Хёсле классические мыслительные схемы — Платона и Аристотеля, Канта и Гегеля — обретают новую жизнь, что заставляет нас еще раз поразиться столь характерному для философии феномену «возвращения».

Д.В.Никулин

Философия в «расколдованном» мире

Самосознание европейской культуры XX века. Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе.

Составитель Р.А. Гальцева.
М., Политиздат, 1991, 366 с.

Общую проблему «европейского существования» в XX столетии четко сформулировал в работе «Тема нашего времени» Х.Ортега-и-Гассет: «Великие ценности, вчера придававшие ясную архитектуру нашему жизненному про-

странству, утратили свою четкость, притягательность, силу и власть над нами, хотя то, что призвано их заменить, еще не достигло очевидности и необходимой убедительности... Западный человек заболел ярко выраженной дезориентацией, не зная больше, по каким звездам жить» (с.264). Авторы работ, представленных в книге «Самосознание европейской культуры XX века»: О.Шпенглера и М.Хайдеггера, К.Г.Юнга и Й.Хейзингу, Ж.Маритена и Г.Марселя, М.Вебера и Г.К.Честертон,

Х.Ортегу-и-Гассета, Г.Бёлля и В.Вейдле, — объединяет стремление осмыслить истоки и пути европейской культуры, заново сформулировать и истолковать «вечные» философские вопросы — о смысле человеческого бытия, значении и призвании науки, роли и сути творчества, искусства.

Долгое время отечественному читателю был доступен на русском языке лишь 1 том знаменитого шпенглеровского «Заката Европы» (М.-Пг., 1923) — книги, поражающей воображение глубиной и размахом философских и историко-культурных сопоставлений и обобщений. На этом в свое время практически завершилось наше знакомство с творчеством Шпенглера. Теперь же, почти через 70 лет, мы получили возможность продолжить это знакомство: в рецензируемой книге опубликованы три фрагмента из второго тома «Заката Европы» (перевод и примечания С.С.Аверинцева). Мы можем вновь окунуться в удивительную атмосферу шпенглеровской культурологии, прочесть рассуждения о магической и фаустовской душах, о религии и искусстве, об исторических псевдоморфозах, т.е., по определению Шпенглера, о тех исторических ситуациях, «когда чужая старая культура так властно тяготеет над страной, что молодая и родная для этой страны культура не обретает свободного дыхания и не только не в силах создать чистые и собственные формы выражения, но даже не осознает по-настоящему себя самое» (с.26). Понятие исторической псевдоморфозы было важным для Шпенглера и в методологическом плане, так как дало ему возможность проанализировать с этой точки зрения разные культуры, в том числе и русскую: так, петровская Россия представлялась ему типичным случаем псевдоморфозы.

В представленных в книге двух главах работы Йохана Хейзинги «Номо ludens» (перевод и примечания В.В.Ошиса) развивается игровая концепция культуры; исследуется само игровое отношение, первичное и фундаментальное, с точки зрения Хейзинги, для бытия культуры и человека; рас-

сматриваются различные формы этого отношения в истории человеческой цивилизации, его роль в развитии речи и искусства.

В книге опубликована работа Карла Густава Юнга «Психология и поэтическое творчество» и введение к работе «К пониманию психологии архетипа младенца» (перевод и примечания С.С.Аверинцева). Мы встречаемся здесь с концепцией архетипов коллективного бессознательного, изложенной в контексте исследования психологии творческой индивидуальности, роли в культуре творца как «носителя и ваятеля бессознательно действующей души человечества» (с.117). Во второй работе речь также идет об архетипах; здесь они рассматриваются как составные части мифов, имеющих жизненное значение, как душевные жизненные силы, свидетельствующие о процессах, которые происходят в коллективном бессознательном.

В работе Мартина Хайдеггера «Искусство и пространство» (перевод В.В.Бибихина, примечания В.В.Бибихина и Р.А.Гальцевой) речь идет о двух альтернативных концепциях пространства и его отношений с искусством. Техницистской концепции, неспособной схватить подлинную суть пространства и полагающей, что искусство должно овладевать пространством, Хайдеггер противопоставляет иное понимание пространства, которого мы можем достичь, вслушиваясь в язык. И тогда в слове «пространство» мы услышим: «простор». «Это значит — нечто простираемое, свободное от преград. Простор несет с собой свободу, открытость для человеческого поселения и обитания» (с.97). В этой очень небольшой по объему работе (как сообщается в комментарии, одной из последних опубликованных работ мыслителя), как видим, отчетливо различимы темы, ставшие лейтмотивом позднего творчества Хайдеггера. В такой оппозиции двух трактовок пространства скрыта более общая антитеза научно-технической цивилизации, направленной на покорение природы и в своих утилитарных стремлениях ставшей разруши-

тельной, утратившей контакт с вещами, и — открытости бытия, освобождающего и в то же время вбирающего в себя вещи.

Тематически связана с этими публикациями работа Макса Вебера «Наука как призвание и как профессия» (перевод П.П.Гайдено, примечания П.П.Гайдено и Ю.Н.Давыдова). Размышляя о проблемах смысла науки, ее назначения в жизни современного человечества, о том, как изменилась роль науки в XX веке, в условиях специализации самой науки, интеллектуализации жизни, Вебер расширяет рамки избранной темы, вовлекая в рассмотрение более общие вопросы: о сути прогресса и его смысле, об отношении науки и теологии, о судьбах европейской культуры. «Судьба нашей эпохи, — пишет Вебер, — с характерной для нее рационализацией и интеллектуализацией и прежде всего расколдованием мира, заключается в том, что высшие благороднейшие ценности ушли из общественной сферы или в потустороннее царство мистической жизни, или в братскую близость непосредственных отношений отдельных индивидов друг к другу» (с.148). И в этой ситуации утраты высших ценностей и идеалов человеку ничего иного не остается, кроме как строить собственную жизнь в соответствии со сделанным им выбором — будь то выбор в пользу интеллекта или религии; для человека, по Веберу, главное — быть честным перед самим собой и «соответствовать «требованию дня» — как человечески, так и профессионально» (с.149).

В работе Ж.Маритена «Ответственность художника» (перевод и примечания С.С.Аверинцева и Р.А.Гальцевой), эссе Г.К.Честертона (перевод Н.Л.Трауберг, примечания Р.А.Гальцевой), в «Дегуманизации искусства» Х.Ортеги-и-Гассета (перевод и примечания С.Л.Воробьева) и «Теме нашего времени» (перевод В.В.Бибихина), в главе из «Умирения искусства» В.Вейдле (примечания В.В.Бибихина и А.И.Фрумкиной), во «Франкфуртских чтениях» Г.Бёлля (перевод В.В.Бибихи-

на, примечания И.Б.Роднянской) и, наконец, в работе Г.Марселя «К трагической мудрости и за ее пределы» (перевод и примечания В.В.Бибихина) обсуждается, по существу, один и тот же круг проблем. На первом плане здесь тема ответственности художника; а тема эта многогранна и связана в конечном счете вообще с трактовкой роли искусства в обществе, в жизни. Эта классическая проблема культурологии и философии прошлого приобрела особую остроту и напряженность в XX веке; в мире, «расколотом» в социальном, политическом, культурном отношениях, испытывавшем на себе бесчеловечную власть тоталитарных режимов, по-особому зазвучала антитеза «искусства для искусства» и «искусства для народа», проблема отношения художника и общества, элиты и массы.

Вокруг этих проблем и ведется философский диалог в книге «Самосознание европейской культуры XX века». Дегуманизации искусства, о которой пишет Ортега, т.е. отказу художника от «живой» реальности, от «натуры», от жизненно-человеческого («новый стиль в самом общем своем виде характеризуется вытеснением человеческих, слишком человеческих элементов и сохранением только чисто художественной материи» — с.256), концепции элитарной культуры альтернативна провозглашенная Г.Бёллем «эстетика человеческого» — «таких вещей, как обитание, соседство и родина, деньги и любовь, религия и застолье» (с.293). Бёлль здесь очень близок к Честертону, пишущему о поэзии жизни больших городов, о способности к подлинным чувствам — в мире, пережившем «не столько нравственный, сколько умственный кризис» (с.218), где слишком многое стало уже мнимостью. Честертон и Бёлль описывают те сферы человеческого бытия, что еще сохранили, пусть отчасти, свою целостность и гармонию среди социальных потрясений, выпавших на долю человека в XX столетии: это область повседневного опыта, здравого смысла — не «ходячая мудрость», обремененная предрассудка-

ми обиденного сознания, а интуитивные, глубинные ориентации человека, позволяющие удержать равновесие в непрочном и негуманном мире; лишь здесь сохраняется еще, по Бёллю, своеобразный, неразмытый и живой язык.

Спорит с Ортегой и В.Вейдле, видящий в дегуманизации искусства, в этой победе над человеческой природой символ и итог процесса культурного распада, кризиса западной культуры, выразившегося в утрате «стиля», канона искусства. Но Ортега и Вейдле едины в своем неприятии массовой культуры, «с неискусством, одинаковым для всех, всякому приятным и полезным, безвыходно-очевидным и предельно-назойливым» (с.290). Сразу вспоминаешь об Ортеге, читая и следующие слова Маритена (в связи с ситуацией, когда наборщики отказались брать рукопись талантливого писателя, не одобряя ее содержания): «Достаточно дать волю воображению, чтобы увидеть, как в некоем страшном сне... восстание так называемых «простых людей», людей с улицы, против всей «интеллигенции» в целом, чьи безответственные действия всем угрожают. Не приговорит ли к смерти этих физиков с их атомными бомбами, этих биологов с их биологической войной, этих философов с вавилонским столпотворением их вопросов, этих профессоров с их манерой расщеплять человеческие мозги, этих журналистов с их неистовыми деформациями, этих новейших романистов и поэтов с их девизом «написанное последствий не имеет?»» (с.187). Действительно, картина страшная, но, увы, реальная: XX век уже знает нечто подобное.

Завершая обзор книги, хочу напомнить одно рассуждение М.К.Мамардашвили, который часто возвращался к этим проблемам: художник, говорил он, «может осознать и вести себя как пророк и, соответственно, миссионерски относиться к своему делу, к Слову. Однако надо понять, что подобное отношение по сути своей социально-утопическое... Напротив, может быть иное, куда более скромное отношение к слову: лично-

индивидуальное, когда на первый план выдвигается проблема слова как такового. Это позиция служения, по скромности своей близкая к так называемому «искусству для искусства». И немного далее: это «кажется мне одной из побед демократичности в сфере искусства, культуры вообще»¹. Со свойственной ему парадоксальностью оценок, освобождающей сознание от традиционных стереотипов, М.К.Мамардашвили высказывает мысль, смещающую акценты в наших представлениях об элитарной культуре; и мысль эта созвучна идее Ортеги о том, что «стремление к чистому искусству отнюдь не является, как обычно думают, высокомерием, напротив, это величайшая скромность. Искусство, освободившись от человеческой патетики, лишилось какой бы то ни было трансценденции, осталось только искусством — без претензий на большее» (с.260).

М.К.Мамардашвили переносит саму проблему в особую плоскость: произведение искусства, литературы лишь тогда будет воспринято зрителем, читателем, если они прошли соответствующий «путь» навстречу этому произведению, т.е. приобрели опыт, в свете которого им открывается и опыт творца. И тогда восприятие становится не пассивным актом усвоения уроков «наставника мудрости», а соучастием, уникальным событием, где акт чтения есть «жизненный акт»². И никто, добавим, не может априорно отрицать за человеком способность к такому опыту, на какой бы ступени социальной иерархии он ни стоял. С этим, вероятно, согласился бы и Г.Бёльль, протестующий против духа кружковщины, замкнутости, присущей, по его словам, лишь художественному ремесленничеству. «Даже Кафка, великий из великих, не предполагает посвященности, как ни стараются взять его в плен кругов и кружков... Я своим детям и помощнице по дому тоже давал читать Кафку и

1 Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М., 1990, с.127.

2 См. там же, с.156.

Фолкнера — не из высоколобого убеждения, что искусство принадлежит народу, а из уважения к Фолкнеру и Кафке: я не считаю, что они писали для посвященных» (с.299).

И напоследок — еще несколько слов. Книга «Самосознание европейской культуры XX века» примечательна и ценна во многих отношениях: по подбору текстов, высокому профессионализму переводов, уровню комментаторской работы. Но есть в ней одна особенность, которая заставляет вспомнить о совсем еще недавнем прошлом. По ряду признаков читатель, даже далекий от разного рода издательских «препон и рога-ток», не посвященный в перипетии подготовки подобных изданий в не столь отдаленные времена, может догадаться о непростой и, очевидно, довольно долгой истории этой книги. Это сказывается и в отсутствии ссылок на опубликованные в последние годы работы философов, творчество которых представлено в сборнике³, и в тональности вступительной статьи. Это несколько удивляет, особенно если учесть тщательность, даже скрупулезность подготовки некоторых комментариев.

Действительно, книга готовилась к выпуску еще в конце 1960-х годов. Она и сейчас — культурное явление, и очень значительное; но издание ее *в те годы* могло бы стать *событием* в культуре: она задала бы определенные образцы деятельности историка философии, переводчика (во всяком случае, а наиболее удачной своей части). Совсем недалеко ушли мы от той поры, когда всякое знакомство с текстами философов Запада было ограничено, по сути, фрагментами. Русские переводы работ Ницше, Шпенглера, Фрейда и других философов можно было найти лишь в изданиях первых двух десятилетий XX

века, да и то практически недоступных широкому читателю; или же тексты переводов распространялись полуподпольно — на философских семинарах, в реферативных сборниках, издававшихся ИНИОном и другими институтами.

Кажется, совсем недавно была пробита брешь в этом некогда прочном и действенном заслоне, охранявшем нашего читателя от «тлетворного влияния буржуазной идеологии», а на деле — чрезвычайно обеднившим его духовный мир, сузившем культурные горизонты. За последние годы ситуация изменилась. Теперь мы, можно сказать, еле успеваем следить за появлением книг западных мыслителей. Мы получили возможность прочесть в новых переводах несколько работ Ницше; познакомились с философскими работами Камю, трудами Фрейда; вышли в свет объемистые тома работ М.Вебера и Х.Ортеги-и-Гассета; недавно издан том сочинений К.Ясперса. В издательстве «Прогресс» готовятся публикации работ Л.Витгенштейна, «Homo ludens» и «Поруганного мира» Й.Хейзинги. Предполагается издать полностью второй том «Заката Европы» Шпенглера. Мы уже думаем как о реальной возможности о публикации собраний сочинений классиков западной философской мысли XX столетия. Впереди, конечно, огромная работа, открытие целого мира, известного нам пока лишь поверхностно или не известного вовсе; однако уже произошел довольно существенный сдвиг в читательском восприятии. Когда невозможное становится возможным, человек склонен стремиться к чему-то большему. И теперь выход такой книги, как «Самосознание европейской культуры XX века», кажется нам чем-то само собой разумеющимся.

Древние были правы, говоря, что у книг — свои судьбы. Хорошо, что судьба этой книги все же оказалась счастливой. Жаль только, что этого не случилось раньше.

И.И.Блауберг

3 Имеются в виду, к примеру, работа К.Г.Юнга «Об архетипах коллективного бессознательного» («Вопросы философии», 1988, № 1), «Осень средневековья» Й.Хейзинги (М., 1988), «Восстание масс» Х.Ортеги-и-Гассета («Вопросы философии», 1989, № 3-4.)

Мамардашвили, человек слова¹

Mamardachvili M.

La Pensée empêchée. Entretiens de Merab Mamardachvili avec Annie Epelboin.

P., 1991. Éd. de l'Aube, 105 pp.

Сократ не был человеком пера — или, точнее, писчей палочки. После него не осталось, как известно, ни одного текста, ни одной строки. Гораздо менее известно, что он — один из тех редких персонажей классической древности, детальный портрет которого, пусть прилизанный современниками, дошел до нашего времени. Его лицо Алкивиад (по словам Платона) сравнил с ликом сатира Марсия: это выпуклый лоб, переходящий в лысину, приплюснутый, с широкими ноздрями нос, мясистые губы, выпученные, навывкате глаза и прежде всего — манера смотреть исподлобья, как глядит бык, или искоса бросить на вас эдакий долгий, пронзительный и ироничный взгляд.

И вот, когда в прошлом году, в Высшей школе социальных наук, я слушал Мераба Мамардашвили на его семинаре, мне со всей очевидностью предстало то, что я смутно ощущал уже давно, не отдавая себе в том отчета, — физическое сходство грузинского философа с Сократом. Видимо, мне с самого начала не давал покоя этот взгляд — взгляд, которым Мераб смотрел на меня еще в шестидесятые, когда, бок о бок шагая по московским улицам, дабы никто не мог нас подслушать, мы говорили, говорили... Засыпая меня вопросами, но так и не доверяясь полностью, он поглядывал на меня искоса и исподлобья, и я, смущенный, начинал сомневаться, впрямь ли он внимает моим словам или же попросту морочит мне голову. У Мераба в ту пору имелось достаточно оснований быть осторожным и не открывать первому встречному свое истинное лицо — то, что он называл «скрытой, неведомой отчизной, второй родиной всякого сознательного существа» и что

вместе с ним можно еще именовать «мышлением» — тем самым мышлением, которое, выражаясь его же словами, «не естественно присуще человеку, но вырастает из сверхчеловеческого усилия». «Мысль под запретом» — таково название небольшой книжки бесед Мераба Мамардашвили с Анни Эпельбойн, которую издательство «Editions de l'Aube» выпустило уже после смерти философа. Мераб, как и Сократ, не был человеком письма. И, думается, по тем же причинам. И для того, и для другого мыслить значило жить. Одушевленное слово, слово живое, распускающееся по поводу и в момент встречи с другим, когда словами обмениваются à propos, «кстати», — философия как мудрость и искусство жить целиком заключены, говорит нам Мераб, в формуле «жить кстати»; так вот, это живое слово, *logos empsychos*, противостоит слову писанному, *logos gegrammenos*. Ибо буквы, *grammata*, для грека суть *arsyucha*, неодушевлены. Перенести на бумагу живой голос — значит убить его, иссушив все то своеобычное и неожиданное, что в нем есть. «Природа, — говорит Мераб, — не производит человека. По-настоящему мы рождаемся лишь при втором рождении. Данте прекрасно сказал, что приплод как таковой души не имеет. — А что же тогда дарует душу? — спрашивает Анни Эпельбойн. — Слово!»

Сократ жил философией и мышлением, обсуждая со всеми, с кем он сталкивался на Агоре, вещи самые, казалось бы, банальные и прозаические. Калликл негодует: «Ты все про кушанья, про напитки, про врачей, про всякий вздор» (Горгий 490d); или вот Алкивиад: «На языке у него вечно какие-то вьючные ослы, кузнецы, сапожники и дубильщики, и кажется, что говорит он всегда одними и теми же словами одно и то же, и поэтому всякий неопытный и недалекий человек готов поднять его речи на смех». «Тем не менее, — прибавляет Алкивиад, — если раскрыть их и заглянуть внутрь, то сначала

¹ Libération, 1 Aout, 1991.

видишь, что только они и содержательны, а потом, что речи эти божественны... <и стремятся к самым высоким предметам>» (Пир 221e-222a)².

В свою очередь и Мераб, даже когда ему предстояло прочесть лекции самым прилежным слушателям, был очень и очень далек от того, чтобы «учительствовать». Как это было возможно? Философия была для него не «профессией» — «способом существования» (р.54). Вот он говорит, сосредоточенно, без каких-либо предварительных записей, он не излагает теорию, не выстраивает системы и не изощряется в понятиях. Он не пророк, не богослов, не теоретик (что не мешало его дружбе с Луи Альтюссером). В лекционном зале Мераб мыслит вслух, по мере того как мысли приходят сами, а взгляды, которые он незаметно бросает то в одну, то в другую сторону — на каждого слушателя, — дают понять сидящим перед ним, что он обращается к каждому лично, в его самости, чтобы затем «устремитесь к самым высоким предметам» по поводу всего и ничего. *Послушаем Мераба: «Когда я читаю лекции или делаю доклад, то я и есть здесь и сейчас, я открыт, и здесь и сейчас я разыгрываю свою жизнь. Я весь тут, с моими проблемами, я рискую собой, и это очевидно для моих слушателей: и вот они идут вместе со мной, узнавая в том философском инструментарии, который использую я, свой собственный опыт, ибо использую его я сам, и использую, соотнося исключительно с экзистенциалом моей собственной жизни» (р.19).*

Я вспоминаю латиноамериканских студентов, учившихся у него, когда какое-то время он был преподавателем в каких-то московских институтах, то ли марксизма-ленинизма, то ли международного рабочего движения. Так вот, что касается их отношения к марксизму

как теории общественной формации, то, вернувшись из СССР, эти молодые люди разделяли уже взгляды человека, главной задачей которого считалось как раз «оболванивание» их этим самым марксизмом, «незамутненным и простым идиотизмом, простенькой концепцией, предназначенной специально для того, чтобы весь мир оказался втиснутым в малюсенькую головенку, не желающую сделать и крошечного мыслительного усилия» (р.41). На сером фоне официального образования, построенного на зубрежке, память этих студентов сохранила образ эдакого чудилы, силена: он настезь распахивал запертые окна, но как бы вовсе и не прикасаясь к ним, и вместо того, чтобы усыплять, пробуждал к мысли, к жизни, к самим себе.

Тоталитарная система та, которой удалось подморозить умственную активность. Зачем думать? Обо всем уже подумали — за вас, вместо вас; и об окружающем мире, и об обществе, в котором вы живете, и о происходящих событиях, и о ваших желаниях, и о том, что есть вы сами, — смысл всего этого уже известен, определен и установлен до вас и за вас. «Говоря языком тоталитаризма — существует только то, что «уже подумали». Подумали вместо тебя, за тебя. Чувство, которое я испытываю, уже вписано в язык, уже закреплено в нем. Уже известно, что я испытываю. Если я делаю опыт, хотя я еще не успел извлечь из него смысл, этот смысл уже извлечен, образ существует» (р.35). Образ мертвый, призрачный, безжизненный двойник реального существа, конкретного индивидуума, — то, что Сократ у Платона называет *eidōlon arsychon*, бездушная иллюзия, манекен, имеющий к человеку из плоти и крови «такое же отношение, как мертвая буква к живому слову». «Все у нас было нереально, — рассказывает Мераб, — мы были вроде несуществующих существ, которые говорят о несуществующих вещах, рассуждают о несуществовании». В мертвом образе самих себя вы чувствуете себя, как на костре: «Я был заживо сожжен внутри отштампованного образа меня самого, того, что я чувствую, и того, что я

2 Цитата дана в переводе С.Апта (см.: Платон. Соч. в 3-х томах. — М., 1969, т.2), однако окончание ее, заключенное здесь в угловые скобки, приведено в соответствие с французским текстом, поскольку именно эти слова становятся своеобразным рефреном рецензии. (Прим. перев.)

мыслью. Потому что вместо меня «уже подумали» (р.36).

Но как же смогла сохраниться, воскреснуть и ожить мысль у несметного числа советских людей, которых Мераб определяет как self-made, каковым считает и себя, в этом царстве льда и камня, где огонь, воспламенявший человека революции, горел уже только для того, чтобы пожрать изнутри непокорных: «Я сам для себя открыл этот путь. У меня не было недостатка ни в чтении, ни в той тайной интеллектуальной жизни, которая происходила между мной и книгой, мной и словом, пришедшим ко мне откуда-то издалека. Но, знаете ли, человек — создание, приходящее издалека. Человек — очень «долгое» создание, иначе говоря, он выковывается не сразу, на это требуется время» (р.16). И еще: «Для меня, самоопределявшегося в противовес отсутствию жизни, тому черному туннелю, в котором я вынужден был жить и не жить, молодость заключалась в полном смысле слова в связи с традицией: речь идет не о какой-нибудь традиции, а о традиции бессмертия. Странно говорить это, ибо я верующий не в конфессиональном, а в философском смысле... Бессмертие — это слово, т.е. искра воскресения мертвого времени в человеке... Слово есть вечный акт, в котором мы участвуем в качестве людей» (р.12).

Если вы хотите узнать, откуда пришел тот далекий голос, который зажег в Мерабе пламя бытия, пламя без-смертия — словно, вновь завязывая разговор с теми, кто на протяжении человеческой истории говорил ради поддержания жизни мышления, он добился второго рождения и установил новые отношения с самим собой, — прочтите эти беседы, послушайте, как Мераб «кстати» разговаривает с Анни Эпельбойн. Вам отраднo будет узнать, что этот голос говорил по-французски, языком Вийона, Монтеня, Декарта, Расина и Пруста. Вы поймете, что ваш образ homo sovieticus из бетона, воспроизведенного без изменений и изъянов в миллионах экземпляров, — всего лишь миф, остающийся в стороне и драму, пережитую советской интеллигенцией, и реально су-

ществующий выбор между добром и злом в эпоху постбольшевизма.

Нельзя убить мысль, — говорит Мераб. Самый тоталитарный, самый жестокий режим не может уничтожить жизнь. Однако для этого, относительного, оптимизма есть противовес. Если человек стремится к трансценденции (а в этом именно и состоит условие человеческой истории), стремится к самому высокому, как говорил Алквивад о рассуждениях Сократа, то «культуры — и именно в этом условии их существования — всегда враждуют с трансценденцией, всегда сковывают человеческое существо, потому что культура тяготеет к порядку, устойчивости» (р.47).

Урок, над которым стоит задуматься: когда в Афинах была свергнута тиранья Тридцати, а демократия восстановлена, именно тогда и был приговорен к смерти Сократ, обвиненный в совращении юношества. Мераб счастлив был видеть, как пали цепи тоталитаризма, однако его не оставляло чувство какого-то беспокойства. В национальном вопросе, даже если речь идет о надеждах на полноту жизни, заметил он, «таятся ловушки фашистского толка» (р.35). «У нас, — при этом он думал о своей Грузии, невероятная жизнерадостность которой тайными узлами связывает ее с французской культурой, — у нас патриотизм замещает Свет Разума или хочет стать на его место. Ну а я, я — на стороне Света» (р.44). В начале книги Анни Эпельбойн напоминает, что за две недели до смерти Мераб сказал о новом грузинском правительстве: «Я не боюсь гражданской смерти, я уже побывал во внутренней ссылке. Но я противостою тем, кто сегодня сулит новое рабство. Я борюсь не за грузинский язык, но за того, кто высказывается на этом языке. Не веры хочу, хочу свободы совести».

Так пусть же по призыву этого живого голоса каждому захочется разнести завалы на своем пути. Ведь есть много способов «поставить мысль под запрет».

Жан-Пьер Вернан

Перевод Т.А.Уманской

Русская философия конца XIX — начала XX в. Публикации и исследования 1991 г. Материалы к библиографии¹.

Общие работы

- А.И. Введенский, А.Ф. Лосев, Э.Л. Радлов, Г.Г. Шпет: Очерки истории / Сост., вступ.ст., примеч. Емельянова Б.В., Любутина К.Н. — Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. — 593 с. — (Рус. философия; Кн. 1). — Имен. указ., с. 579-592.
Содерж.: Введенский А.И. Судьбы философии в России; Лосев А.Ф. Русская философия; Радлов Э.Л. Очерки истории русской философии; Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии.
- Н.А. Бердяев о русской философии / Сост., вступ. ст. и примеч. Емельянова Б.В., Новикова А.И. — Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. — (Рус. философия). Ч. 1. 288 с. Ч. 2. 234 с.
Зенковский В.В. История русской философии / Сост., послесл. и коммент. Полякова А.В. — Л., Эго, 1991. Т. 1. Ч. 1. 221 с. Т.1.Ч.2. 282 с. Т.2.Ч.1.225 с. Т.2.Ч.2.268 с.
- Лосский Н. Идея конкретности в русской философии / Предисл. и публ. Филатова В.П. // Вопр. философии. — М., 1991. — № 2. — С.125-135.
- Лосский Н.О. История русской философии. — М.: Высш.шк., 1991. — 559 с., 1 л.портр. — (Б-ка философа). — Библиогр.: с. 553-556.
- Русская мысль / Изд. Родионов В.Г. — Реутово; Обществ. польза, 1991. — 111 с.
- Русский эрос или философия любви в России / Сост. и авт. вступ. ст. Шестаков В.П.; Коммент. Богословского А.Н. — М.: Прогресс, 1991. — 444 с.
- Русское зарубежье: Бердяев Н.А. Философия неравенства; Франк С.Л. Духовные основы общества. — СПб.: Лениздат, 1991. — 440 с. (Власть и право. Из истории социал. и правовой мысли.)
- Франк С. Русское мировоззрение // Общественные науки и современность. — М., 1991. — № 1. — с.174-189.
- УМСА-Press. Имка-Пресс. Богословие.Философия. (Каталог) // Книжное обозр. — М., 1991. — № 48. — С.7-10.
- Веки: Сб. ст. о рус. интеллигенции. С прил. «Библиогр. Вех». — Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. — 237 с.
- Веки: сб.ст. о рус.интеллигенции; Из глубины: сб.ст. о рус. революции. (Сост., подгот. текста Яковлева А.А. — М.: Правда, 1991. — 607 с. (Прилож. к журн. «Вопросы философии».)
- Веки. Интеллигенция в России: Сб. ст., 1909-1910 / Сост., коммент. Казаковой Н.; Предисл. Шелохаева В. — М.: Мол.гвардия, 1991. — 463 с.
- Время «Вех»: к истокам дискуссии // Филос. науки. М., 1991. — № 6. — С.64-91.
Публикация статей А.Кизеветтера и С.Лурье с предисловием И.П.Сиземской.
- Франк С. Культура и религия (по поводу статьи О «Вехах» С.В.Лурье // Филос. науки. — М., 1991. — № 7. — С.68-82.

¹ В список включены книги, журнальные и газетные статьи, авторефераты диссертаций, депонированные рукописи, изданные в 1991 г. и поступившие в фонды ИНИОНа АН СССР к середине декабря 1991 г. Включено также несколько текстов, помеченных в выходных данных 1990-ым годом, но вошедших в реальный читательский обиход в 1991-ом году. Составители: Беленький И.Л. и Серебряная Е.И.

- См. также: Л у р ь е С . Жизнь и идеи (ответ С.Франку) // Там же. — С.81-90.
- Евразийское движение: Книги, Журналы, Сборники / Сост. библиогр. списка и вступит. ст. «Евразийство. Предчувствия и свершения» Манихина О.В. // Сов. библиография. — М., 1991. — № 1. — С. 78-86.
- Из глубины: Сб. ст. о рус. революции / С.А.Аскольдов, Н.Бердяев, С.Булгаков и др. — М.: Новости, 1991. — 341 с.
- Полюса евразийства: Л.П.Карсавин (1882-1952). Г.В.Флоровский (1843-1979) / Сост. Соболева А.В., Савкина И.А. Вступит. ст. Соболева А.В. // Новый мир. — М., 1991. — № 1. — С.180-211.
- Смена Век. // Лит. обзор. — М., 1991. — № 7. — С.55-112. Публикация сборника 1921 г. с предисловием И.Исаева.
- Т р у б е ц к о й С . Е . Минувшее: Воспоминания. — М., ДЭМ, 1991. — 330 с.
- Ф у д е л ь С . Воспоминания / Публ. Плотникова Н., Предисл. Воробьева В., коммент. Борисова В. // Новый мир. — М., 1991. — № 3. — С.188-214; № 4. — С.182-212.
- Б а р а б а н о в Е . В . Русская философия и кризис идентичности // Вопр. философии. М., 1991. — № 8. — С.102-116.
- Б е р к о в с к а я Е . Архив Н.А.Сетницкого и А.К.Горского; А.К.Горский и Н.А.Сетницкий: библиография // Сов. библиография. — М., 1991. — № 4. — С.79-87.
- В а л и ц к и й А . Интеллектуальная традиция дореволюционной России // Общественные науки и современность. — М., 1991. — № 1. — С.145-159.
- В а л и ц к и й А . Нравственность и право в теориях русских либералов конца XIX — начала XX в. // Вопр. философии. — М., 1991. — № 7. — С.25-40.
- В и ч и н и А . Центр исследований «Христианская Россия» // Новый мир. — М., 1991. — № 2. — С.223-224.
- Г а л к о в с к и й Д . Бесконечный тупик (фрагменты). // Начала. — М., 1991. — № 1. — С.66-71.
- Г а ч е в Г . Русская дума. — М.: Новости, 1991. — 272 с.
- Г а ч е в а А . Подвиг служения «общему делу» (А.К. Горский и Н.А. Сетницкий) // Сов. библиография. — М., 1991. — № 4. — С.73-79.
- Д а в ы д о в Ю . В . Горькие истины «Вех» // Социол. исслед. — М., 1991. — С.45-108; — С.105-118.
- Д а н и л е в с к и й Р . Ю . Русский образ Фридриха Ницше // На рубеже XIX-XX вв. — Л., 1991. — С.5-43.
- Д ь я к о в а Е . А . Проблема христианства и социализма в литературной критике и публицистике группы «Скифы», 1917-1919 гг.: (Р.В.Иванов-Разумник, А.Белый, А.А.Блок) / АН СССР. Рукопись деп. в ИНИОН АН СССР № 44588.
- И с а е в И . А . Политико-правовая утопия в России; конец XIX — начало XX вв. — М.: Наука, 1991. — 268 с., табл.
- К а н т о р В . К . Историк русской культуры — практический политик: (П.Н.Миллюков против «Вех») // Вопр. философии. — М., 1991. — № 1. — С.101-105. На с. 107-159 публикация статьи П.Н.Миллюкова «Интеллигенция и историческая традиция» из сборника «Интеллигенция в России» (СПб., 1910).
- К о л е р о в М . А . Архивная история сборника «Вехи» // Вестн. МУ. История. — 1991. — № 4. — С.11-17.
- Л а т ы н и н а Ю . Уроки «Вех» // Знание — сила. — М., 1991. — № 2. — С.81-87.
- Межвузовская научная конференция «Традиции отечественной философии», Гродно, 15-17 мая 1991 года: (Материалы докл. и тез. сообщ.) / Редкол.: Бодаков А.В. и др.; Филос. о-во СССР и др. — Гродно, 1991. Ч.1. 162 с. Ч.2. 91 с.

- Н а з а р о в В. Н. Метафизика непонимания: Л.Н.Толстой и Русская Церковь в современном мире // Вопр. философии. — М., 1991. — № 8. — С.155-157.
- Н и к и т и н А. Л. Заключительный этап развития анархистской мысли в России // Вопр. философии. — М., 1991. — № 8. — С.89-101.
- П а в л о в А. Т. Русские мыслители-идеалисты о социализме // Филос. науки. — М., 1991. — № 4. — С.135-137. В приложении публикуются отрывки из книги Е.Н.Трубецкого «Миросозерцание Вл. С.Соловьева» (М., 1913) и работы Б.Н.Чичерина «Мистицизм в науке» (М., 1880) (С.137-145).
- П а п е р н о И. О природе поэтического слова: Богословские источники спора Мандельштама с символизмом // Лит.обозр. — М., 1991. — № 1. — С.29-36. Споры вокруг уч. имяславия.
- П и в о в а р о в Ю. С. Две политические субкультуры пореформенной России: проблемы взаимодействия // Ретроспективная и сравнительная политология. — М., 1991. — Вып. 1. — С.235-284.
- Русская философия: Тексты лекций / Бухвалова Т.Б., Колтыпина М.В., Крянев Ю.В. и др.; Под ред. Крянева Ю.В., Моториной Л.Е.; Моск. авиац. ин-т им. С.Орджоникидзе. — М., 1991. — 48 с. — Библиогр.: с. 46-48.
- С а п о в В. В. Высылка 1922 г.: попытка осмысления // Социол. исслед. — М., 1991. — № 3. — С.112-113.
- С а р ы ч е в В. А. Эстетика русского модернизма: Пробл. «жизнетворчества». — Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1991. — 318 с. — Библиогр.: с. 314-317.
- С е н о к о с о в Ю. Парадоксы русского гения // Лит.газета. — М., 1991. — № 18. — с. 15.
- Философский календарь. — М.: Знание; 1991. (Новое в жизни, науке, технике. Сер.: Философия и жизнь; 1991, 8). Вып. 1. Ш е в ч е н к о В. Н. Человек, история, революция: (Сов. и рус. зарубеж. филос. мысль в 1921-1931). Диалог: редактор — читатель — автор. Факел Рерихов. — 63 с. Библиогр.: с.39-41.
- Философия «русской идеи»: Россия и Европа // Обществ. науки и современность. — М., 1991. — № 5. — С. 143-154. Дискуссия в Лаборатории философских проблем этнологии института философии АН СССР.
- Х о р у ж и й С. С. Проводы русского идеализма // Лит. газета. — М., 1991. — № 37. — С.13.
- Х о р у ж и й С. С. Философский процесс в России как встреча философии и православия // Вопр. философии. — М., 1991. — № 5. — С.26-57.
- Ч у б а р о в И. Изгой // Независимая газета. — М., 1991. — № 115. — С.7.
- Ш е р е р Ю. Религиозные поиски русской интеллигенции начала XX в. // Обществ. науки и современность. — М., 1991. — № 2. — С.167-174.

Персоналии

Алексеев А.С.

А л е к с е е в А. С. Государство чрезвычайного положения // Новое время. — М., 1991. — № 19. — С.41-43. Статья 1905 г.

Анастасий, митрополит

А н а с т а с и й, митрополит. Пушкин в его отношении к религии и Православной Церкви. — 2-е изд. — М.: М.п. «Инга», 1991. — 62 с.

То же (публ. и коммент. Филина М. // Москва. — М., 1991. — № 6. — С.175-196.

Антоний, митрополит (Храповицкий)

А н т о н и й, митрополит. Не должно отчаиваться: Словарь к творениям Достоевского // Москва. — М., 1991. — № 11. — С. 172-186.

Антоний, епископ. И дух терпения, смирения, любви... Слово пред панихидой о Пушкине, сказанное в Казанском университете 26 мая 1899 г. // Слово. — М., 1991. — № 6. — С.45-50.

Бердяев Н.А.

Бердяев Н.А. Автобиография // Филос. науки. Предисл. Васильева А.В. — М., 1991. — № 2. — С.158-162.

Бердяев Н. Вольф русской церкви // Наука и религия. — М., 1991. — № 4. — С.6-7.

Бердяев Н.А. К истории и психологии русского марксизма // Сов.педагогика. — М., 1991. — № 4. — С.114-118.

Бердяев Н.А. Новое средневековье: Размышления о судьбе России и Европы. — М.: Феникс: ХДС-пресс, 1991. — 83 с.

Бердяев Н.А. О духовной буржуазности // Филос. науки. — М., 1991. — № 5. — С.108-118.

Бердяев Н.А. О двусмысленности свободы / Предисл. Цыбина В // Моск. вестн. — М., 1991. — № 1. — С.336-340.

Бердяев Н.А. О русской философии / Сост., вступ. ст., примеч. Емельянова Б.В., Новикова А.И. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1991. Ч. 1. 288 с. Ч. 2. 239 с.

Бердяев Н.А. О фанатизме, ортодоксии и истине // Филос. науки. — М., 1991. — № 8. — С.124-128.

Бердяев Н. Основная идея Вл.Соловьева // Литературный перекресток. М., 1991. — С.26-32.

Бердяев Н.А. Самопознание: опыт философской автобиографии. — М.: Мысль, 1991. — 320 с. — Указ имен.: с.316-319.

Николай Бердяев: арест и высылка / Публ. Вадимова А. // Совершенно секретно. — М., 1991. — № 8. — С. 2-3.

Вадимов А. В. Николай Бердяев: изгнание // Вопр. философии. — М., 1991. — № 1. — С.160-165.

Любимов Б. «Присланные из будущего...» // Театр. жизнь. — М., 1991. — № 1. — С. 23-25. С.Н.Булгаков, Н.А.Бердяев.

Неретина С.С. Бердяев и Флоренский: о смысле исторического // Вопр. философии. — М., 1991. — № 3. — С. 67-63.

Булгаков С.Н.

Булгаков С.Н. Апокалипсис Иоанна: (Опыт догмат. истолкования) / Прот. Сергей Булгаков. — М.: Правосл. Братство Трезвости «Отрада и Утешение», 1991. — 350 с.

Булгаков С.Н. На пиру богов / Публ. Давыдова Ю.Н. Примеч. Сапова В.В. // Наше наследие. — М., 1991. — № 1. — С.77-99.

Булгаков С.Н. О первохристианстве // Вестн. Ленингр. Духовной Акад. — Л., 1990. — № 1. — С.87-106; N 2. — С. 81-104.

Булгаков С.Н. Православие: Очерки учения Православной Церкви. — М.: Терра, 1991. — 415 с., 1 л. портр.

Булгаков С.Н. Церковь и культура // Искусство кино. — М., 1991. — № 8. — С.13-17. Из сборника «Вопросы религии» (М., 1906).

Булгаков С.Н. У стен Херсонеса // Социол. исслед. — М., 1991. — № 1. — С.109-123.

Давыдов Ю.Н. Две бездны — два лица России // Вопр. философии. — М., 1991. — № 8. — С. 75. Статья С.Н.Булгакова «На пиру богов» в сборнике «Из глубины».

Вейдле В.В.

Вейдле В.В. Россия и Запад / Предисл.: Барабанов Е.В. Россия — Запад: взгляд издалека // *Вопр. философии.* — М., 1991. — № 10. — С.58-138.

Вейдле В.В. Статьи о русской поэзии и культуре. Публ. Перельмутера В. // *Вопр. лит.* — М., 1991. — № 7. — С.47-127.

Вейдле В. Умирание государства: Размышления о судьбе литературного и художественного творчества. Гл. 4: Умирание государства / Прим. Бибикина В.В. и Фрумжиной А.И. // *Самосознание европейской культуры XX века.* — М., 1991. — С.268-293.

Вернадский В.И.

Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление / Отв. ред. Яшин А.Л.; Сост. Яшина Ф.Т.; АН СССР. — М.: Наука, 1991. — 271 с. — Указ.: с.257-263.

Вернадский В.И. Дневник 1938 г. / Публ., вступ. ст. и примеч. Мочалова И.И. // *Дружба народов.* — М., 1991. — № 2. — С. 219-248; № 3 — С. 241-269.

Вернадский В.И. Из дневников 1921 г. / Публ. Сорокиной М. // *Звенья.* — М., 1991. — Т.1. — С.475-487.

Вернадский В.И. Письма Н.Е.Вернадской, 1889-1892 / Сост. Филиппова Н.В.; Отв. ред. Левшин Б.В.; АН СССР. Архив. — М.: Наука, 1991. — 320 с., ил. — Имен. указ.: с.287-318.

Из эпистолярного наследия В.И.Вернадского: Письмо укр. акад. Н.П.Василенко и А.А.Богомольцу / Сост.: Киржаев С.Н., Толстов В.А.; Отв. ред. Сытник К.М.; АН УССР, Комис. по разраб. науч. наследия акад. В.И.Вернадского и др. — Киев, 1991. — 46 с. — Рез. на англ. яз.

Лесков Л.В. Проблема «Разум и Вселенная»: В.И.Вернадский, К.Э.Циолковский и современность // К.Э.Циолковский: философские и социально-политические проблемы освоения космического пространства. — М., 1991. — С. 4-19. — Библиогр.: с. 17-19.

Личков Б.Л. Прогресс человеческой жизни, будущее человечества и ноосфера // *Вопр. истории естествознания и техники.* — М., 1991. — № 3. — С.96-106. Отрывки из неопубликованного труда.

Учение В.И.Вернадского о переходе биосферы в ноосферу, его философское и общенаучное значение. — М.: Филос. о-во СССР, 1991. — 236 с.

Вышеславцев Б.П.

Вышеславцев Б.П. Капитализм и социалистический протест против него // *Знание — сила.* — М., 1991. — № 1. — С.61-66. Из книги «Кризис индустриальной культуры».

Вышеславцев Б.П. Кризис индустриальной культуры // *Юность.* — М., 1991. — № 2. — С.70-73. Фрагменты.

Гронский П.

Гронский П. Фантом / Предисл. Р.Золотарева // *Новое время.* — М., 1990. — № 50. — С.40-42.

Дурылин С.Н.

Дурылин С.Н. В своем углу: Из старых тетр. / Вступ. ст. Померанцевой Г.Е.; Сост. и примеч. Любушкиной Е.И. — М.: Моск. рабочий, 1991. — 335 с., 8 л. ил.

Фрагменты // *Вопр. лит.* — М., 1991. — № 4. — С.237-247.

Фудель С. Из воспоминаний о Сергее Николаевиче Дурылине // *Моск. журнал.* — 1991. — № 6. — С.20-25.

Ельчанинов А.

Ельчанинов А. Отрывки из дневника // Искусство кино. — М., 1991. — № 3. — С.110-118.

Зелинский Ф.Ф.

Никитинский О.Д., Россаус А.А. Ф.Ф. Зелинский и проблемы культурологии: проблемы методологии // История европейской цивилизации в русской науке: Античное наследие. — М., 1991. — С. 126-145.

Зеньковский В.В.

Зеньковский В. Обращение к молодежи / Предисл. Левченко В. // Голос Родины. — М., 1991. — № 16. — С.15.

Зеньковский В.с. Памяти А.С.Пушкина / Публ. и вступ. заметки Филина М. // Москва. — 1991. — № 2. — С.3-5.

Зеньковский В.В. Проблема красоты в миросозерцании Достоевского // Искусство кино. — М., 1991. — № 11. — С.108-116.

Иванов В.И.

Иванов В. Предчувствия и предвестия. — М.: Гос. ин-т театр. искусства, 1991. — 126 с.

Иванов В.И. Эрос. Репринт. воспроизведение изд. 1907. — М., Книга, 1991. — 102 с.

Котрелев Н. Вячеслав Великолепный // Независимая газета. — М., 1991. — № 29. — С.7. Вяч. Иванов. Публикация его письма П.Карпову 1910 г.

Стахорский С.В. Вячеслав Иванов и русская театральная культура начала XX века: Лекции. — М.: Гос. ин-т театр. искусства, 1991. — 102 с. — Библиогр.: с.96-101.

Изгоев А.С.

Изгоев А.С. Социализм, культура и большевизм // Искусство кино. — М., 1991. — № 2. — С.10-22. Из сборника «Из глубины».

Ильин И.А.

Ильин И.А. За национальную Россию // Слово. — М., 1991. — № 4. — С.51-55; № 5. — С.82-85; № 6 — 80-85; № 7. — С.

Ильин И. Заветы Февраля // Моск. литератор. — М., 1991. — № 12. — с.7.

Идея нации // Голос Родины. — М., 1991. — № 5. — С.12.

Ильин И. Кризис безбожия / Предисл. и публ. Лисицы Ю. // Москва. — М., 1991. — № 4. — С.151-158.

Ильин И.А. Мое мнение о коммунизме / Предисл. и публ. Любимова Б. // Россия. — М., 1991. — № 1. — С. 5.

Ильин И.А. Наши задачи. Избр. статьи (1948-1954) / Предисл. С.Хоружего; публ. и примеч. Г.Зверева // Юность. — М., 1990 — № 8. — С.60-71. Из книги: Ильин И.А. Наши задачи. Париж, 1956.

Ильин И.А. Наши задачи // Рус. вестн. — М., 1991. — № 15. — С.7; № 16. — С.7; № 17. — С.7; № 18 — С.7; № 19 — С.7; № 20. — С.7; № 21. — С.7.

Ильин И.А. О монархии и республике / Публ. и предисл. Лисицы Ю.Т. // Вопр. философии. — М., 1991. — № 4. — С.107-151; № 5. — С.95-145.

Ильин И. О путях России // Книжное обозр. — М., 1991. — № 31. — С.3.

Ильин И.А. О России. — М.: Студия «ТРИТЭ». — «Рос. Арх.», 1991. — 32 с.

Ильин И.А. О сопротивлении злу // Вступит. ст. и сост. Любимова Б.Н. // Новый мир. — М., 1991. — № 10. — с. 197-224.

Ильин И. О сопротивлении злу силой // Век XX и мир. — М., 1991. — № 8. — С.41-48. Отрывки из лекции 1931 г.

Ильин И. Обретение Родины // Рос. вестн. — М., 1991. — № 17. — С. 10-11.

- Ильин И. А. Победит правое дело // Литер. Россия. — М., 1991. — № 15. — С. 15.
- Ильин И. А. Поющее сердце: Книга тихих созерцаний // Наш современник. — М., 1991. — № 6. — С. 164-181; № 7. — С. 168-182.
- Ильин И. Почему сокрушили в России монархический строй // Моск. литератор. — М., 1991. — № 15. — С. 7.
- Ильин И. А. Россия — это единый организм // Голос Родины. — М., 1991. — № 11. — С. 2.
- Ильин И. Что нам делать? // Моск. литератор. — М., 1991. — № 8. — С. 7.
- Пивоваров Ю. С. Может ли спасти Россию самодержавная монархия? (О чем думается после прочтения книги Ив.Ильина «О монархии и республике») // Вопр. философии. — М., 1991. — № 6. — С. 76-84.

Карсавин Л.П.

- Карсавин Л. О свободе // Лит. учеба. — М., 1991. — № 4. — С. 187-192.
- Карсавин Л. София земная и горняя / Предисл.: Назаров В.Н. «Каждый из нас в глубине своей есть София» // Вопр. философии. — М., 1991. — № 9. — С. 171-190.
- Хоружий С. С. Лев Платонович Карсавин. 1882-1952. Философия любви, смерти и жертвы // Писатель и время. — М., 1991. — С. 333-356.
- Ястребичка А. Л. Историк-медиевист — Лев Платонович Карсавин (1882-1952): Аналит. обзор / АН СССР. ИНИОН. — М.: ИНИОН, 1991. — 132 с. — (Сер.: Наследие отеч. обществоведения, теория и история культуры). Библиогр.: с. 50-54.

Котляревский С.А.

- Котляревский С. Оздоровление // Новое время. — М., 1991. — № 24. — С. 40-42.

Лапшин И.И.

- Лапшин И. И. Миф и диалектика в философии Платона / Вступит. ст. и публикация Сухарева Ю.Н. // Филос. науки. — М., 1991. — № 4. — С. 130-134.

Левицкий С.А.

- Левицкий С. А. Трагедия свободы (фрагменты книги) / Публ. Сапова В.В. // Социол. исслед. — М., 1991. — № 4. — С. 129-150.
- Сапов В. В. «Единый мост» (Сергей Левицкий и философия русского солидаризма) // Социол. исслед. — М., 1991. — № 4. — С. 123.

Леонтьев К.Н.

- Леонтьев К. Н. Египетский голод: Роман, повести, воспоминания / Сост., вступит. ст. и коммент. Котельникова В.А. — М.: Современник, 1991. — 528 с.
- Леонтьев К. Кто правее?: письма к Владимиру Сергеевичу Соловьеву / Публ. Кремнева Г. // Наш современник. — М., 1991. — № 12. — С. 170-176.
- Леонтьев К. Н. Моя литературная судьба: Автобиография Константина Леонтьева / Коммент. Дурьлина С.Н. — М.; Филос. об-во им К.Н. Леонтьева, 1991. — 66 с.
- Богданов Р., Вовченко А. Возвращение Леонтьева // Лит.Россия — М., 1991. — № 47. — С. 20-21.
- Буданова Н.Ф. Достоевский и Константин Леонтьев // Достоевский: материалы и исследования. — Л., 1991. — Т. 9. — С. 199-222.
- Глушкова Т. Два пророка: Достоевский и Леонтьев: ответ Николаю Лисовому // Домострой. — М., 1991. — № 48. — С. 8-9.
- Глушкова Т. Преждевременный Константин Леонтьев // Домострой. — М., 1991. № 4. — С. 12-13.

Лисовой Н.Н. Два письма Татьяне Глушковой // Домострой. — М., 1991. — № 46. — С. 12-13. Ф.М.Достоевский и К.Н.Леонтьев.

Кремнев Г. Константин Леонтьев и русской будущее // Наш современник. — М., 1991. — № 12. — С. 167-169.

Кромвель без меча. Константин Леонтьев; Свидетельства его и наших современников / Сост. И.З. // Независимая газета. — М., 1991. — 23 ноября. — С. 8.

Рабкина Н.А. «Византизм» Константина Леонтьева // История СССР. — М., 1991. — № 6. — С. 28-44.

Рабкина Н. Литературные уроки: (Тургенев и Константин Леонтьев — история взаимоотношений) // Вопр. литературы. — М., 1991. — № 4. — С. 124-132.

Сергеев С. Единоборство с эпохой // Лит. Россия. — М., 1991. — № 47. — С. 20-21. К. Леонтьев.

Сивак А. Всадник русского апокалипсиса: откровения и суды Константина Леонтьева // Лит. газета. — М., 1991. — № 46. — С. 15.

Сивак А.Ф. Константин Леонтьев / ЛГУ. — Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1991. — 87 с., портр. — (Сер. «Мыслители России»).

Лосский Н.О.

Лосский Н.О. Мы, русские, народ молодой // Гласность. — М., 1991. — № 47. — С. 7. из книги «Характер русского народа.

Старченко Н.Н. Мир, интуиция и человек в философии Н.О. Лосского. Фрагмент из книги Н.О. Лосского «Характер русского народа». Диалог времен и народов. — М., «Знание, 1991. — 64 с. (Новое в жизни, науке, технике. Сер.:Философия и жизнь; 1991, 2). — Библиогр.: С. 33-34.

Филатов В.П. Философские поиски и жизненная драма Н.О.Лосского // Филос. науки. — М., 1991. — № 4. — С. 103-106.

Мережковский Д.С.

Мережковский Д.С. Акрополь. — М.; Книжная палата, 1991. — 350 с.

Мережковский Д.С. В тихом омуте; Статьи и исследования разных лет / Сост. Данилов Е.Я. — М.: Сов. писатель, 1991. — 491 с., портр.

Мережковский Д.С. Грядущий хам // Вестник высш. шк. — М., 1991. — № 1. — С. 91-97. Фрагменты см.: Независимая газета. — М., 1991. — № 14. — С. 8.

Мережковский Д.С. Пророк русской революции // Киносценарии. — М., 1991. — № 5. — С. 164-184.

Мережковский Д.С. Россия будет: (интеллигенция и народ) / Вступит. ст., публ., примеч. Мочалова И. // Дружба народов. — М., 1991. — № 4. — С. 202-212.

Мережковский Д.С., Гиппиус З.Н. 14 декабря: Роман; Дмитрий Мережковский: Воспоминания / Сост., вступ. ст. Михайлова О.Н. — М.: Моск. рабочий, 1991. — 523 с. Помимо воспоминаний З.Н. Гиппиус «Дмитрий Мережковский», в книгу включена, в частности, статья Д.С.Мережковского «Грядущий Хам». То же // Голос. — Иркутск, 1990. — № 2. — С. 3-12.

Фризман Л.Г. Пушкин в концепции Мережковского // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. — М., 1991. — № 5. — С. 454-458.

Муретов Д.

Муретов Д. Эрос, народ и политика // Новое время. — М., 1991. — № 50. — С. 40-42.

Несмелов В.И.

Науки о человеке / Предисл.: Праздникова Д.А. В.И.Несмелов и проблема свободы воли // Филос. науки. — М., 1991. — № 2. — С. 143-157.

Новгородцев П.И.

Новгородцев П.И. На путях к правовому государству / Сост., вступит. ст., примеч. Соболева А.В. // Новый мир. — М., 1991. — № 12. — С. 202-217.

Флоровский Г.В. Памяти П.И. Новгородцева // Новый мир. — М., 1991. — № 12. — С. 217-218.

Покровский И.А.

Перуново заклетье // Искусство кино. — М., 1991. — № 5. — С. 5-10. Из сборника «Из глубины»; то же. // Голос. — Иркутск. — 1990. — № 2. — С. 4-13.

Поснов М.Э.

Поснов М.Э. История христианской церкви: (до разделения церквей — 1054 г.) — Киев: Путь к истине, 1991. — 614 с.

Розанов В.В.

Розанов В.В. Историческая роль Столыпина // Предисл.: Николукин А.В. В.Розанов и П.А.Столыпин // Наш современник. — М., 1991. — № 3. — С. 151-155.

Розанов В. О благодущии Некрасова // Голос Родины. — М., 1991. — № 1. — С. 8-9.

Розанов В.В. О вере русских / Вступит ст., публ. и примеч. Павловой М.М. // Рус. лит. — Л., 1991. — № 1. — С. 104-123.

Розанов В. Оптиная пустынь / Публ. и примеч. Александрова Н.Д. // Лит. обзор. — М., 1991. — № 9. — С. 68-74.

Розанов В. М.П.Соловьев и К.П.Победоносцев о бюрократии; одна из замечательных идей Ф.М. Достоевского // Начала. — М., 1991. — № 1. — С. 44-65.

Розанов В.В. О себе и жизни своей / Сост., предисл., комментарий. Сукача В.Г., — М.: Моск. рабочий, 1991. — 876 с.

Розанов В.В. Сумерки просвещения. / Публ. Обертынского А. Из книги 1899 г. // Писатель и время. — М., 1991. — С. 320-329.

Розанов В.В. Уединенное / Сост., подгот. текста Барабанова Е.В. — М.: Правда, 1991. — 711 с. (Приложение к журналу «Вопр. философии»).

Переписка В.В.Розанова и М.О.Гершензона: 1909-1918 / Вступ. ст., публ. и коммент. Проскуриной В.Ю. // Новый мир. — М., 1991. — № 3. — С. 215-242.

«Распоясанные письма» В. Розанова / Предисл. Павловой М. // Лит. обзор. — М., 1991. — № 11. — С. 67-71.

Галковский Д. Читая Розанова // Рус. вестн. — М., 1991. — № 21. — С. 13.

Гиппиус З.Н. Задумчивый странник: О Розанове / Публ. и коммент. Николукина А.Н. // Русской литературное зарубежье. — М., 1991. — вып. 1. — С. 13-36.

Иванова Е.В. Италия — В.Розанову // Вопр. философии. — М., 1991. — № 3. — С. 133. Конгресс, посвященный В.В.Розанову в Италии. Октябрь 1990 г.

Обертынский А. Великое отмщение // Писатель и время. — М., 1991. — С. 330-332. В.В.Розанов. «Сумерки просвещения».

О.В.В.Розанове (интервью с В.Г.Сукачем) // Начала. — М., 1991. — № 1. — С.33-43.

Палиевский П. Василий Васильевич Розанов. 1856-1918 // Писатель и время. — М., 1991. — С. 310-319.

Сарнов Б. Уроки Розанова // Огонек. — М., 1991. — № 8. — С. 22-26.

Эпштейн М. Соловьев и Розанов // Экран и сцена. — М., 1991. — № 45. — С. 15.

Скрябин А.Н.

Мандельштам О. Скрябин и христианство / Вступит. ст. Меца А. // Рус. лит. — Л., 1991. — № 1. — С.64-78.

Соловьев В.С.

- Соловьев В.С. Магомет, его жизнь и религиозное учение. — Бишкек: ЛК: Лидер. 1991. — 78 с.
- Соловьев В.С. Россия и Вселенская церковь / Пер. с фр. Рачинского Г.А. — М.: ТПО «Фабула», 1991. — 448 с. — Репринтн. воспроизведение изд.: М., 1911.
- Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе и с приложениями. — М.: Товарищество А.Н.Сытин и К; Фирма «ПИК», 1991. — 191 с., ил. — Библиогр.: с. 189-191.
- Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика / сост. и вступ. ст. Гальцевой Р., Роднянской И.; Коммент. Носова А.А. — М.: Искусство, 1991. — 700 с. — (История эстетики в памятниках и документах). — Указ. имен: с. 691-700.
- К исследованию жизни и творчества Вл. Соловьева: Документы и материалы / Предисл.к публикации Сухарева Ю.Н. // Вопр. философии. — М., 1991. — № 2. — С. 136-150.
- Гулыга А. Владимир Сергеевич Соловьев. 1853-1900 // Писатель и время. — М., 1991. — С. 270-284.
- Носов С.Н. Идея сверхчеловечества и философия Вл.Соловьева // Филос. науки. — М., 1991. — № 7. — С. 56-67.
- Сонина О.Г. «Оправдание добра» В.С.Соловьева: (Опыт современного прочтения) // Освобождение духа. — М., 1991. — С. 187-209.
- Стрих В.Б. Принцип индивидуализации в философии В.С.Соловьева / Хабар. политехн. ин-т. — Хабаровск, 1991. — 11 с. — Библиогр.: с. 10-11. Рукопись деп. в ИНИОН АН СССР N 45203.
- Стрих В.Б. Проблема свободы в религиозной философии В.С. Соловьева / Хабаров. политехн. ин-т. — Хабаровск, 1991. — 11 с. — Библиогр.: С. 11. Рукопись деп. в ИНИОН АН СССР № 45202.

Сорокин П.А.

- Сорокин П.А. Таинственная энергия любви // Социол. исслед. — М., 1991. — № 9. — С.144-159.
- Голосенко И.А. Питирим Сорокин: судьба и труды. — Сыктывкар: Коми изд-во, 1991. — 248 с.
- Маулина Н.Н. Культурно-историческая концепция Питирима А. Сорокина: Автореф. дис. ...канд. ист. наук / Казан. гос. ун-т. — Казань, 1991. — 20 с.
- Медушевский А.Н. Питирим Сорокин и становление социологии в России // Историческое значение НЭПа. — М., 1991. — С.167-191.

Степун Ф.А.

- Степун Ф. Бывшее и несбывшееся (фрагменты) // Искусство кино. — М., 1991. — № 10. — С.14-31; № 11. — С.6-17.
- Степун Ф.А. Бывшее и несбывшееся / Публ. Стратоновского С. // Волга — Саратов, 1991. — № 8. — с. 131-144.
- Степун Ф.А. Мы окончательно перестали ужасаться творящемуся в мире безумью // Моск. комсомолец, 1991. — 23 окт. — С.4.
- Степун Ф.А. Мысли о России / Вступ. ст. и составление Борисова В. // Новый мир. — М., 1991. — № 6. — С.201-239.
- Степун Ф. Россия накануне 1914 года // Театр. — М., 1991. — № 10. — С.123-144.
- Степун Ф. Театр будущего: (Трагедия и современность) // Совр. драматургия. — М., 1991. — № 2. — С.229-237.

Омельченко Н. Мысль о России: О книге Ф.А.Степуна «Бывшее и несбывшееся» // Театр. — М., 1991. — № 4. — С.119-123.

Стахорский С. Федор Степун // Совр. драматургия. — М., 1991. — № 2. — С.223-229.

Струве П.Б.

Струве П. Б. Заметки о плюрализме // Вестн. МУ. Философия. — 1991. — № 4. — С.75-78.

Струве П. Б. За свободу и величие лет. / Вступ. ст., публ., коммент. Струве Н.А. // Новый мир. — М., 1991. — № 4. — С.213-232.

Струве П. Б. Размышления о русской революции: (Фрагменты из работ). — М.: Знание, 1991. — 63 с. — (Новое в жизни, науке, технике. Сер.: Теория и практика социализма; 1991, 1). — Библиогр.: С. 62.

Струве П. Б. Скорее за дело! : Статьи. - М., 1991. — 48 с. — (Б-ка «Огонек»; 1991, № 38).

Татарникова С. Н. «Философ в политике»: заметки о П.Б. Струве // Вестн. МУ. Философия. — 1991. — № 4. — С. 64-74.

Чекалин В. Н. Социальные воззрения П.Б.Струве в период легального марксизма // Отечественная философия. — М., 1991. — С. 82-114. Рукопись деп. в ИНИОН АН СССР № 44775.

Тимашев Н.С.

Тимашев Н. Советский строй как почва переворотов // Новое время. — М., 1991. — № 42. — С.40-43.

Тимашев Н. С. О русской юриспруденции // Голос Родины. — М., 1991. — № 14. — С.10.

Трубецкой Е.Н.

Трубецкой Е. Н. Звериное царство и грядущее возрождение России // Кубань. — Краснодар, 1991. — № 2. — С.58-66.

Трубецкой Е. Н. Катастрофические эпохи и «последние дни» // Карьера. — М., 1991. — № 23. — С.8-9. Из книги «Смысл жизни».

Трубецкой Н.С.

Трубецкой Н. С. Две статьи из сборника «Исход к Востоку» // Вестн. МУ. Филология, 1991. — № 1. — С.74-98.

И. Р. (Трубецкой Н. С.). Наследие Чингисхана: (взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока) // Вестн. МУ. Филология. — М., 1991. — № 4. — С. 33-78.

Трубецкой Н. С. Религии Индии и христианство: Об истинном и ложном национализме; О расизме. — // Лит. учеба. — М., 1991. — № 6. — С.131-154.

Соболев А. Князь Н.С.Трубецкой и евразийство // Лит. учеба. — М., 1991. — № 6. — С.121-130.

Топоров В. Н. Николай Сергеевич Трубецкой — ученый, мыслитель, человек (К столетию со дня рождения) // Сов. славяноведение. — М., 1991. — № 6, С.57-84; 1991. — № 1. — С.93-98.

Федотов Г.П.

Федотов Г. П. Будет ли существовать Россия? / Предисл. Борисова В. // Совершенно секретно. — М., 1991. — № 6. — С.2-4.

Федотов Г. Национальное и вселенское // Кодры. — Кишинев, 1991. — № 2. — С.151-159.

Федотов Г. П. Нечувствие к свободе // Независимая газета. — М., 1991. — 12 окт. — С.8.

Федотов Г. П. О национальном покаянии // Юность. — М., 1991. — № 8. — С.6-8.

Федотов Г. П. О судьбе русской интеллигенции: (Из цикла «Страницы истории отеч. филос. мысли»). — М.: Знание, 1991. — 62 с. — (Сер.: Философия и жизнь; 1991, 9). — Библиогр.: С. 35-36.

Федотов Г. Певец империи и свободы; Россия Ключевского / Предисл.: Смирнов Л. Империя культуры: О творчестве Г.П.Федотова // Наше наследие. — М., 1991. — № 3. — С.87-102.

Федотов Г. П. Стихи духовные: (Рус. нар. вера по духов. стихам) / Вступ. ст. Толстого Н.И.; Коммент. и подгот. текста Топоркова А.Л. — М.: Прогресс: Гнозис, 1991. — 186 с. — (Традиц. духов. культура славян: Из истории изуч.). — Список лит., используемой Г.П.Федотовым: С.183-185.

Федотов Г. Трагедия интеллигенции / Предисл.: Сергеев Д.А. Предваряя чтение // Голос. — Иркутск, 1990. — № 1, С. 3-37.

Федотов Г. П. Esse homo: (о некоторых гонимых измах) // Человек. — М., 1991. — № 1. — С.38-47.

Гусакова З. Е. Из биографии философа, историка и публициста Г.П.Федотова // Сов. архивы. — М., 1991. — № 6. — С.87-89.

Померанц Г. Г.П.Федотов — философ свободы и святых // Человек. — М., 1991. — № 1. — С. 34-37.

Сербиненко В. В. Оправдание культуры: творческий выбор Г. Федотова // Вопр. философии. — М., 1991. — № 8. — С. 41-53.

Флоренский П.А.

Флоренский П. «Нет смерти» // Рус. рубеж. — М., 1991. — № 4. — С.8.

Флоренский П. О суевении / Предисл.: Управителей А.Ф. Тайноведение и христианство // Филос. науки. — М., 1991. — № 5. — С. 84-108.

Отзывы П.А.Флоренского о работах студентов Московской Духовной Академии / Вступит. ст., публ. и примеч. Ильюниной Л.А. // Рус. лит. — Л., 1991. — № 1. — С. 124-141.

Переписка П.А.Флоренского и В.А.Кожевникова / Предисл. Шурганя А.В. // Вопр. философии. — М., 1991. — № 6. — С. 85-151.

Флоренский П. А. Предполагаемое государственное устройство в будущем / Предисл. Игумена Андроника (Трубачева) // Лит. учеба. — М., 1991. — № 3. — С. 95-115.

Флоренский П. А. У водоразделов мысли: Сб. ст. — Новосибирск: Кн. изд-во, 1991. — 183 с., ил. — (Школ. б-ка).

Флоренский П. А. Храмовое действо как синтез искусств // Писатель и время. — М., 1991. — С. 299-308.

Игумен Андроник, Флоренский П. В. Павел Александрович Флоренский // Писатель и время. — М., 1991. — С. 285-298.

Галинская И. Л. Эстетические воззрения П.А. Флоренского: научно-аналит. обзор / АН СССР. ИНИОН. М., 1991. — 68 с.

Левин И. Д. Я видел П.Флоренского один раз / Предисл. Левина Ю.И. // Вопр. философии. — М., 1991. — № 5. — С. 58-65.

Флоровский Г.В.

Флоровский Г. В. Жил ли Христос?: Ист. свидетельства о Христе. — М.: МП «ЛИБРИС», 1991. — 31 с. — Печатается по изд.: Варшава: Добро, 1929.

Флоровский Г. В. Путь русского богословия. — Вильнюс, 1991. — 601 с. То же. — Киев: Ассоц. «Путь к истине», 1991 — 600 с.

Франк С.Л.

Франк С. Крушение кумиров // Кубань. — Краснодар, 1991. — № 4. — С. 82-87; № 5. — С. 75-84.

Франк С. Л. Мертвые молчат // Новое время. — М., 1991. — № 36. — С. 40-41.

Токмакова Г. П. Проблема смысла жизни в социальной философии С.Л.Франка / Моск. пед. гос. ун-т им. В.Т.Ленина. — М., 1991. — 21 с. — Рукопись деп. в ИНИОН АН СССР № 44355.

Шестов Л.

Шестов Л. Кьеркегард — религиозный философ // Обществ. науки и современность. — М., 1991. — № 2. — С. 182-189; № 3 — С. 187-192.

Шестов Л. О «перерождении» убеждений у Достоевского / Вступ. заметка и публ. Белова С. // Волга. — Саратов, 1991. — № 2. — С. 164-176.

Шестов Л. Что такое русский большевизм / Публ., вступит. ст. и примеч. Казакова А. // Странник. — М., 1991. — № 1. — С. 47-59.

Шестов Л. Апофеоз беспочвенности: Опыт адогматического мышления / Авт. предисл. Иванов Н.Б. — Л.: изд-во Ленингр. ун-та, 1991. — 214 с. — (История рос. культуры).

Шестов Л. Апофеоз беспочвенности // Искусство кино. — М., 1991. — № 1. — С. 8-9; № 2. — С. 102-108.

Курбцев В. Альтернатива Льва Шестова // Обществ. науки и современность. — М., 1991. — № 2. — С. 175.

Шпет Г.Г.

Шпет Г. Г. Дифференциация постановки театрального представления // Совр. драматургия. — М., 1991. — № 5. — С. 202-204.

Шпет Г. Г. К вопросу о гегельянстве Белинского (Этюд) / Публ. и примеч. Федоровой Л.В. // Вопр. философии. — М., 1991. — № 7. — С. 115-176.

Всесоюзная научная конференция «Творческое наследие Г.Г. Шпета и современные гуманитарные исследования», 9-11 апреля 1991: Материалы конф. / Ред. Мазаева О.Г.; Том. гос. ун-т и др. — Томск: изд-во Том. ун-та, 1991. — 171 с.

Стахорский С. Густав Шпет // Совр. драматургия. — М., 1991. — № 5. — С. 197-202.

Федорова Л. В. Г.Г. Шпет как историк русской философии: Автореф. дис. ... канд. филос. наук / Акад. обществ. наук ЦК КПСС. — М., 1991. — 21 с.

Эрн В.Ф.

Эрн В. Идея катастрофического прогресса // Лит. учеба. — М., 1991. — № 2. — С. 133-141.

Эрн В. Письма о христианском Риме / Публ. Кейдана В. // Наше наследие. — М., 1991. — № 2. — С. 116-134.

Вьюник Е. Владимир Францевич Эрн // Лит. учеба. — М., 1991. — № 2. — С. 141-146.

Об авторах

- | | |
|--------------------------------|---|
| Яковлев Анатолий Александрович | кандидат философских наук,
главный редактор журнала «Путь» |
| Геллнер Эрнест | профессор Кембриджского
университета (Англия) |
| Чайковский Юрий Викторович | кандидат технических наук, старший
научный сотрудник Института
истории естествознания и техники
Российской Академии наук |
| Вельш Вольфганг | профессор Бамбергского
университета (ФРГ) |
| Розов Михаил Александрович | доктор философских наук, ведущий
научный сотрудник Института
философии Российской Академии
наук |
| Лёзов Сергей Владимирович | научный сотрудник Института
научной информации по
общественным наукам Российской
Академии наук |
| Налимов Василий Васильевич | доктор технических наук, главный
научный сотрудник биологического
факультета МГУ |
| Вайда Михай | профессор Будапештского
университета (Венгрия) |
| Эппель Асар | переводчик, поэт |
| Колеров Модест Алексеевич | аспирант философского факультета
МГУ |
| Плотников Николай Сергеевич | преподаватель философского
факультета МГУ |
| Никулин Дмитрий Владимирович | кандидат философских наук,
научный сотрудник Института
философии, истории и филологии
Сибирского отделения Российской
Академии наук |
| Блауберг Ирина Игоревна | кандидат философских наук,
редактор отдела журнала «Путь» |
| Вернан Жан-Пьер | профессор Коллеж де Франс |

Put'(The Way)**International philosophical journal****Contents 1/1992**

Anatoly Yakovlev	The conversion of tradition	3
Ernest Gellner	The coming of nationalism, and its interpretation. The myths of nation and class	9
Yuri Chaikovsky	Cognitive models, pluralism and survival	62
Wolfgang Welsch	«Postmoderne». Genesis and meaning of one uncertain concept	109
Michael Rosow	The past as a value	137
Sergei Ljozov	Christianity and political position: Karl Barth	152
Karl Barth	A christian in society. The cognoscibility of God. Barmen Declaration	180
	Interviews	
	F.Fukuyama — A.Migranyan: dialogue on the «end of history»	234
	Memoirs	
Vassily Nalimov	The wreckage	242
	A propos	
Michaly Vajda	The problem of a «new elite»	254
Asar Appel	Benefits of translation and criticism	258
	Archives	
	Letters of S.L.Frank to N.A. and P.B.Struve (1901-1905) (Introduced, commented and published by M.A.Kolerov and N.S.Plotnikov)	263
	Book reviews	
Dmitry Nikulin	Höslle V. Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie	312
Irene Blauberg	Selfconsciousness of European culture in XX century	314
Jean Pierre Vernant	Mamardachvili M. La pensée empêchée	319
	Bibliography	
	Russian philosophy at the end of the XIX and the beginning of XX century. The publications issued in 1991	322
	About the authors	335

