

ВТОРАЯ НАВИГАЦИЯ

Альманах

- Ангел истории
- Плен Вечности
- Мемориал
- Образы мира

Выпуск 5

Запорожье
Издательство «Дикое Поле»
2005

УДК 87.66я24
ББК 130.123(059)
Н 15

Оформление альманаха Л. В. Стародубцева

В оформлении обложки использована картина Пауля Клее
«Angelus Novus»

Редколлегия благодарит доктора Ханса Оверслоота
за помощь в издании альманаха

Желающие заказать альманах или уточнить условия
подписки могут связаться с нами по электронному адресу
blumenkrantz@gmx.de

Н 15 Вторая Навигация: Альманах. — Запорожье: Дикое
Поле, 2005. — 344 с.
ISBN 966-8132-33-5

Основное направление ежегодного альманаха ВТОРАЯ НАВИГАЦИЯ — анализ исторических и социо-культурных тенденций развития современной европейской цивилизации.

Пятый номер альманаха, издаваемый в Мюнхене и печатаемый в Запорожье, включает в себя четыре раздела, где собраны эссе, статьи и тексты художественно-философского характера. Взгляд на современные социальные и исторические процессы, проблемы исследования литературного наследия, воспоминания о человеке уникальной духовной глубины, блестящем ученом С.С. Аверинцеве, издающиеся впервые на русском языке статьи замечательного философа «серебряного века» С.Л. Франка — со всем этим познакомится читатель нашего альманаха.

УДК 87.66я24
ББК 130.123(059)

© М. А. Блюменкранц, составление, 2005
© Л. В. Стародубцева, разработка оформления, 2005

Содержание

Предисловие 5

Ангел истории

Михаил Блюменкранц. Время анти-истории.
Картина мира: дубль 2003 9
Михаил Блюменкранц. Идея пути и пути идеи:
размышления о генеалогии тоталитарных систем 15
Витторио Страда. Век коммунизма? 23
Владимир Кантор. Имперский контекст русского православия 35
Леонид Люкс. «Особые пути» — «пути в никуда»?
О крахе особых путей России и Германии в XX веке
Перевод Дмитрия Атласа 57
Ханс Оверслоот. Богатство для всех?
Перевод Нины Воронцовой 76
Борис Дубин. Противовес 106
Лев Гудков. Синдром негативной идентичности
в посттоталитарной России 123

Плен Вечности

Лидия Стародубцева. Невозможность возвращения 145
Владимир Порус. Вырождение трагедии 170
Виктор Юхт. Между империей и утопией 186
Мария Каменкович. В ожидании изменений 198
Светлана Федотова. Миф о Люцифере в поэме
Вяч.Иванова «Человек» 217
Жорж Нива. Ссылка русского искусства на западные земли 235

Мемориал

Григорий Померанц. След личности 244
Ольга Седакова. Слово Аверинцева 265
Семен Франк. Две статьи.
Перевод и предисловие Оксаны Назаренко 275

Образы мира

Григорий Померанц. Почва внутри нас 294
Борис Хазанов. К северу от будущего: Хайдеггер и Целан 301
Борис Хазанов. Оэ. Horologium Dei 310
Марк Харитонов. Проект одиночество 328

Об авторах 329

Content

Introduction	5
Angel of History	
<i>Michael Blumenkrants</i> . Idea of the Way and the Way of the Idea: On Genealogy of Totalitarian Systems	9
<i>Michael Blumenkrants</i> . Time of Anti-history. A Picture of the World: Double Shot 2003	15
<i>Vittorio Strada</i> . A Century of Communism?	23
<i>Vladimir Kantor</i> . Imperial Context of Russian Orthodoxy	35
<i>Leonid Luks</i> . Special Roads are Roads to Nowhere? The Crash of Russian and German Courses of Development (<i>Translated by Dmitriy Atlas</i>)	57
<i>Hans Oersloot</i> . And Riches for All? Neo-Liberalism and its Aftermath in the Russian Federation. (<i>Translated by Nina Vorontsova</i>)	76
<i>Boris Dubin</i> . Counterbalance	106
<i>Lev Gudkov</i> . Negative Identity Syndrome in Post-totalitarian Russia	123
Captives of Eternity	
<i>Lidia Starodubtseva</i> . Impossibility of Return	145
<i>Vladimir Porus</i> . Degeneration of Tragedy as a Literary Genre	170
<i>Victor Yucht</i> . Between Empire and Utopia	186
<i>Maria Kamenkovich</i> . Expectation of Changes	198
<i>Svetlana Fedotova</i> . Myth about Lucifer in Vjacheslav Ivanov's Poem «The Human»	217
<i>George Nivat</i> . Russian Art in Exile	235
Remembering	
<i>Grigorij Pomerants</i> . Trail of Man	244
<i>Olga Sedakova</i> . The Voice of Averintsev	265
Two articles by Semyon Frank. (<i>Introduction and translation by Oksana Nazarova</i>)	275
Reflections of the World	
<i>Grigorij Pomerants</i> . Soil Inside us	294
<i>Boris Khazanov</i> . To the North of the Future: Heidegger and Cellan	301
<i>Boris Khazanov</i> . Oa. Horologium Dei	310
<i>Mark Kharitonov</i> . Project Solitude	328
About authors	329

Предисловие

...ангел, у которого такой вид, словно он хочет отстраниться от чего-то, к чему прикован его взгляд. Его глаза выпучены, рот приоткрыт, крылья распахнуты. Должно быть, так выглядит ангел Истории. Свой лик он обратил к прошлому. Там, где *нам* представляется цепь случайных происшествий, *он* зрит одну непрерывную катастрофу, нагромождение развалин, которые она безостановочно швыряет к его ногам. Ему хочется крикнуть: «Остановись!», разбудить мертвых, восстановить то, что разбито вдребезги. Но ветер бури несется из рая с такой силой, что ангел не может сложить свои вздыбленные крылья. Буря гонит его в будущее, к которому он повернулся спиной, — лицом к горе обломков, что растет до неба. Этот ветер и есть то, что мы называем прогрессом.

Вальтер Беньямин.

Историко-философские тезисы, IX.

Пер. Б.Хазанова.

*Н*а обложке альманаха — «Angelus Novus», репродукция картины Пауля Клее.

Ежегодник ВТОРАЯ НАВИГАЦИЯ ставит своей задачей анализ тенденций культурно-исторического развития современного Запада и России. Это звучит достаточно широко, тем не менее мы хотели бы привлечь внимание к ряду существенных и конкретных проблем. Одна из целей нашего альманаха — призыв к совместной духовной работе, которая могла бы содействовать преодолению кризисной ситуации в современном мире.

Во время полного штиля, когда ветра нет и паруса убирают, команда садится на весла. Древние мореходы называли это второй навигацией.

ВТОРАЯ НАВИГАЦИЯ — так назвал Платон свою философскую стратегию, впервые открывшую греческой мысли реальность трансфизического пространства — сверхчувственного мира идей. Собственно, это и было рождением метафизической проблематики в истории европейской философии.

Мы воспользовались платоновским термином, чтобы обозначить духовную ориентацию альманаха как взгляд на состояние мира и состояние души нашего современника.

При всём разнообразии затронутых нами тем, жанровой неоднородности представленных здесь текстов (от работ по культурологии до литературоведения и художественной литературы), их скрепляет нечто общее: назовём его хождением по морям жизни в эпоху потери ценностных ориентиров. Не время само по себе, не вечность как игнорирование специфических особенностей исторического момента, но искомая точка сопряжения Вечности и Времени определяет духовный поиск нашего плаванья.

Век Просвещения — XVIII столетие — чаяло близкого наступления царства Разума на Земле. Деятельный век уверовал в мессианское предназначение позитивной науки: только она сулила создание справедливого общества, преодоление нищеты и раздора, усовершенствование самого человека.

В XX веке нам суждено было пережить крах этих иллюзий. Оказалось, что разум и добро, вопреки Сократу, вещи не тождественные — разум с успехом может служить и дьяволу. Прогресс науки не стал панацеей для решения кардинальных общественных проблем, напротив — высветлил противоречия, заложенные в основе современной цивилизации.

Среди этих противоречий едва ли не главное — усугубляющийся разрыв между техническими достижениями человечества и его духовно-нравственным уровнем. Арнольд Тойнби считал, что, рассматривая историю культур, правомерно говорить лишь о прогрессе нравственных задач, но не о нравственном прогрессе самой человеческой природы. Основные параметры морали были заданы в средиземноморском регионе две тысячи лет назад иудаизмом и наследующей ему христианской религией. И вот сегодня, овладев технологиями невиданной доселе разрушительной мощи, мы оказались морально неподготовленными для того, чтобы не подпасть под власть этих чудовищных сил. Великие катаклизмы века продемонстрировали, что чувство ответственности, да и самый инстинкт самосохранения уступили место инстинкту агрессии и склонности к насилию. Средства провозгласили себя целями, и мы оказались заложниками блестящих успехов нашей не знающей преград научно-технической мысли.

«Если предыдущие поколения оставляли после себя соборы, то наше поколение, возможно, оставит только излучающие реакторы, которые, боюсь, уже никто не увидит» (А. Генис).

Карл Густав Юнг вспоминает, как он был изумлен утверждением индейцев пуэбло, что все американцы — сумасшедшие. Он спросил: почему они так считают? Потому что, был ответ, «американцы говорят, что они думают головой, а все нормальные люди думают сердцем. Мы думаем сердцем».

В конфуцианском Китае существовало выражение: «синь шу» — «техника сердца». Владение синь шу было залогом доверия, искренности и радушия между людьми.

Когда известные западные философы анализируют кризисные явления эпохи, речь идет о «восстании масс», о том, что наш век напоминает закат александрийской эпохи, о гибельных духовных редукциях секуляризованной культуры и пр. Без сомнения, все это важно для понимания нынешней картины мира. Однако это лишь следствия глубинных духовных сдвигов.

Мир, в котором мы живем сегодня, способен обеспечить множеством материальных благ даже человека со средним достатком. Работающий человек в развитых странах современного Запада живет зачастую в более комфортных условиях, чем вельможа в Средние века. Вместе с тем умение «думать сердцем» покидает мир.

В жестком ритме современной цивилизации, в мире климатического потепления и человеческого оледенения, мы потеряли целостное чувство жизни, способность *переживать* бытие как Единство. И, словно мальчик Кай из сказки Андерсена, пытаемся сложить из своих ледышек спасительное слово «Вечность». Но воссоздать живую Вечность из льда невозможно. Остается лишь горестно вопрошать, вслед за Томасом Элиотом: «Где наша мудрость, потерянная ради знаний, где наши знания, потерянные ради информации?..»

Среди авторов альманаха ВТОРАЯ НАВИГАЦИЯ — известные философы, историки, социологи, писатели России, Украины, Италии, Германии, Франции, Великобритании, Нидерландов. Составители альманаха надеются, что их работа окажется бесполезной для всех, кто интересуется историей и культурой, путями развития русской и западной цивилизаций.

АНГЕЛ ИСТОРИИ

Михаил Блюменкранц

Время анти-истории. Картина мира: дубль 2003

Мы должны понять, что ни люди, ни их действия не находятся *во времени*: Время, как конкретное свойство истории, создается людьми на основе их изначального времяполагания.

Ж.-П. Сартр¹

Заниматься историей нужно. В той мере, в которой она — и только она — помогает нам жить в теперешнем мире, потерявшем последние остатки устойчивости.

Л. Февр²

Когда историки толкуют о «переходных эпохах», невольно возникает вопрос: а какая эпоха не переходная? История — сейсмически опасная зона, где каждая точка во времени-пространстве является точкой перехода, она подвижна и всегда погранична по самой своей сути.

Ретроспективно можно рассуждать о более или менее стабильных эпохах, но не следует забывать, что пороховые бочки наполняются зачастую именно в эти, спокойные на первый взгляд, времена, задолго до очередного взрыва. Любая эпоха может в принципе рассматриваться как переходная, все зависит от выбранной исследователем системы отсчета.

Христианский взгляд на историю вообще видит весь исторический процесс как переходное состояние от начальной точки — Сотворения Мира — до конечной точки — Второго Пришествия и Страшного Суда. История — разворачивание грандиозной мистерии от акта грехопадения до грядущего очищения и преображения падшего человечества, путь восхождения от Ветхого Адама к Новому Адаму.

Неразрывная историческая связь времен прослеживается в многочисленных средневековых хрониках. Как отмечает

¹ Ж.-П. Сартр. Проблема метода, М., Прогресс, 1994, с. 113

² Л. Февр. Лицом к ветру. В кн. «Бои за историю», М., Наука, 1991, с.45-46

Романо Гвардини, хроники... «включают все известные события истории вплоть до времени самого рассказчика в большой контекст мировой исторической драмы. Отсюда возникает характерное чувство исторического процесса: у него есть четкое начало и решительный конец, и эти две крайние точки сжимают его, ограничивают и упорядочивают его. Таким образом, всякое «теперь» человеческого существования получает свое точное место в целом мирового времени, отчетливо ощущаемое и тем более значимое, что акт вочеловечивания Бога, в котором слились время и вечность, вновь проявляется в жизни каждого спасенного, превращая «теперь» из безразличного момента времени в экзистенциально решаемое мгновение».³

Тем самым, в парадигме христианской культуры истории задаются метаисторические горизонты, и только в этом контексте обретают смысл как всемирная история, так и существование каждого отдельного индивида, фактически санкционированное его надисторической миссией. Все, что происходит во времени, имеет свое сакральное значение и бытийное обоснование в Вечности, укоренено в ней. Как характеризует мировосприятие человека средневековья известный историк-медиевист «... человек ощущает, осознает себя сразу в двух временных планах: в плане локальной преходящей жизни и в плане общеисторических, решающих для судеб мира событий — Сотворения мира, Рождества и Страстей Христовых. Быстротечная и ничтожная жизнь каждого человека проходит на фоне всемирно-исторической драмы, вплетается в нее, получая от нее новый, высший и непреходящий смысл. Эта двойственность восприятия времени — неотъемлемое качество сознания средневекового человека...».⁴

Сегодня мы живем не только в ином историческом пространстве, пространстве постиндустриального общества, располагающего беспрецедентными в истории человечества средствами информации и коммуникаций, но и в иначе переживаемом историческом времени. В нашем секуляризованном и рационализированном мире, лишенном сверхисторических задач и метафизических горизонтов, мы оказались в другом

³ Р. Гвардини. Конец Нового Времени. В журнале «Вопросы философии», 1990, N 4, с.132-133

⁴ А.Я. Гуревич. Категории средневековой культуры. М., Искусство, 1984, с. 153

хронотопе, в иной исторической парадигме, и лишь по инерции продолжаем пользоваться прежней системой координат, идентифицировать себя в рамках традиционных культурных ценностей, не отдавая себе отчета в радикальных изменениях бытийственных основ нашего повседневного существования.

Сами того не заметив, мы оказались в новой, постисторической эпохе. Из «авраамистской ойкумены» мы осуществили дрейф в «ойкумену постапокалиптическую». Апокалипсис в данном контексте означает демаркационную линию, последний рубеж, заданный христианской культурной парадигмой. С христианской точки зрения можно говорить о наступлении периода анти-истории, о путешествии в зазеркалье.

Но не парадоксально ли рассуждать о времени анти-истории в ситуации, когда сознание современного человека более чем когда-либо перегружено информацией о разнообразных крупных и мелких событиях истории. При помощи средств масс-медиа и Интернета мы заверчены в бешеный калейдоскоп событий, перекормлены сводками ежедневных новостей, кадрами происшествий во всех уголках земного шара. Мы в курсе актуальных проблем, занимающих мировое сообщество: от последних социальных и международных конфликтов и эпохальных решений политических саммитов до очередной экстравагантной выходки модной шоу-звезды, от запусков космических станций и последних новостей биржи до новых успехов секс-меньшинств в борьбе за свои права.

По сути же мы живем в полном информационном хаосе, симулирующем наличие исторического космоса. Все эти бесчисленные события не выстраиваются для нас в осмысленный ряд и по большей части оставляют нас совершенно безучастными. Мир для нас так же мозаичен и фрагментарен, как мозаично и фрагментарно наше существование в нем.

Мы наглухо капсулированы в малом времени своего существования, в серой скорлупе будней. Мы монады без окон, но... с телеэкранами. Мы давно уже не живем в историческом мире, но мы охотно за ним подглядываем.

В своем углу, малом времени и малом пространстве, с помощью последних достижений технического прогресса, мы можем уютно, без всяких усилий и риска, предпринять головокругительные странствия по любым эпохам и галактикам.

«Миф — машина для уничтожения времени»⁵ — писал Клод Леви-Стросс. У нас для этого есть средства поэффективнее. По какому телеканалу у нас сегодня история?..⁶

Успешная симуляция жизни сменила не менее успешную симуляцию исторического прогресса. Утратив надисторические перспективы мы потеряли и пространство истории. Время, не обеспеченное золотым запасом Вечности, проваливается в пустоту, оказывается абсурдом «дурной бесконечности». Впрочем, мы неплохо обжили Абсурд и чувствуем себя в нем почти что комфортно: в космическом абсурде пустого и холодного мироздания, в историческом абсурде постоянного становления и крушения цивилизаций и, прежде всего, в унылом абсурде собственного повседневного существования.

Ирония нашей жизни состоит в том, что даже культура — начало, всегда противостоящее абсурду — сегодня стала одним из самых мощных его стимуляторов и проводников. Она полностью снимает с человека чувство духовной ответственности, даруя взамен иллюзию существования. Когда-то она выпрямляла души, теперь она их успешно укорачивает. Культура стала одной из прибыльнейших индустрий нашего производства, королевским крикетом современного бизнеса.

Современная культурная ситуация была довольно точно охарактеризована К.С. Доусоном: «... новая научная культура лишена всякого позитивного содержания. Она представляет собой огромный комплекс технических приемов и областей

⁵ К. Леви-Стросс. Структурная антропология. М., Наука, 1983, с. 189

⁶ Социо-психологический сдвиг исторического восприятия современного человека отмечает и Ульрих Бек в своей работе «Общество риска». «По мере того», — пишет он, — «как человек с каждым витком индивидуализации все больше высвобождается из социальных связей и «приватизируется», происходит двойственное развитие. С одной стороны, формы восприятия становятся частными и одновременно — помысленные на оси времени — *внеисторическими*. Дети уже не знают жизненных обстоятельств родителей, а тем паче дедов и бабок. Иными словами, временные горизонты жизневосприятия все более сужаются, пока *история* (в экстремальном случае) не сжимается до (вечного) *сегодня*, когда все вращается вокруг собственно «я», собственной жизни».

У. Бек. Общество риска. На пути к другому модерну. М., Прогресс-Традиция, 2000, с. 198

специализации без направляющего духа, без основы для общих нравственных ценностей, без объединяющей духовной цели... Культура этого рода вовсе не является культурой в традиционном смысле, т.е. не является порядком, который включает в себя каждую сторону человеческой жизни в живой духовной общности»⁷.

Кассирер определял человека как «символическое животное», «животное, создающее символы»⁸. Но так же, как мы создаем символы, символы, в свою очередь, создают нас. Мы живем в мире символических форм. Символ лежит в истоках духовного творчества. Миф, рождающийся на заре человеческой истории — тот же символ. Символ — это наш способ прикоснуться к Тайне. Через переживание религиозных и культурных символов человек обретает духовный синтез, преодолевает глухой трагизм своего быстротечного существования, открывая в сокровенной глубине собственной души ее сопричастность живой бесконечности мироздания.

С утратой метафизического измерения наше историческое сознание утратило и бесконечное разнообразие символических форм, в которых осмысливал себя и окружающий мир человек средневековой Европы. Связь человеческого существования с Абсолютом, выработанная христианской религиозной культурой, была аннулирована.

Начавшийся процесс секуляризации сознания постепенно привел к перерождению символов культуры в культурную эмблематику. Эмблема — по сути — выхолощенный символ, сохраняющий видимость символической формы, но, в отличие от символа подлинного, потерявший творческую многозначность смыслов, способность соотносить внутренний мир личности с первоосновами бытия, безуспешно симулирующий связь человека со сверхличностными ценностями. Фактически, это та система симулякров, которые Жан Бодрийяр считает характерной особенностью современной культуры.

Определяемая сама из себя, ставшая самодостаточной, история бесследно исчезает в бесчисленных пасьянсах историсофских концепций, тщетно стремящихся разгадать ее скры-

⁷ К.С. Доусон. Религия и культура. С.-П., Алетейя, 2000, с. 272

⁸ Э. Кассирер. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры. В кн. «Избранное. Опыт о человеке». М., Графика, 1998, с. 471

тый смысл в череде сменяющих друг друга событий. Идеи эволюции и прогресса, идеи цикличности, движения по спирали, маятниковых колебаний и т.д. исходят из убеждения, что история имманентно, в самой себе несет свой собственный смысл. Смыслы множатся, и ощущение истории становится все более и более абсурдным.

Антропологическая катастрофа, обнаружившаяся в XX столетии и проявившаяся в невиданных доселе поставленных на конвейер массовых уничтоженьях людей, в создании гигантских фабрик смерти, — страшное свидетельство грандиозного культурного провала современной цивилизации.

Тоталитарные режимы предложили изголодавшимся по историческому существованию и историческим масштабам жизни людям иллюзию исторической перспективы. Они симулировали метаисторическое измерение истории, опрокинув религиозную вертикаль на идеологическую горизонталь исторических ценностей. В результате эти ценности получили сакральное наполнение, способное породить религиозный импульс. Однако свое разрешение этот импульс находит не в религиозной символике, а в идеологической эмблематике. Искусство подмены религиозного символа идеологической эмблемой — один из инструментов технологии власти тоталитарных систем.

В качестве духовных феноменов категории исторического времени и Вечности не являют собой антитезы, они внутренне сопряжены и взаимосвязаны. Вечность открывается человеку через историю. Эту двуединую основу человек изначально несет в самом себе. Нельзя без ущерба для человеческой природы ампутировать одно из этих измерений.

Как показал наш исторический опыт, такая ампутация обрекает человечество на существование в пространстве и времени анти-истории, приводит к иссякновению духовные источники жизни.

М.А.Бюменкранц

Идея пути и пути идеи: Размышления о генеалогии тоталитарных систем

Мы жили в странном обществе, построенном на парадоксальных противоречиях с теми основными идейно-философскими принципами, которые, по словам его адептов и их начальников, лежали в основе нашего мировоззрения, и которые вдалбливались в головы детям, начиная со школьной скамьи.

Так, нам в течение семидесяти лет неустанно продолжали внушать, что экономика — базис, а политика — надстройка, в то время как развитие нашей экономики целиком определялось политическими кампаниями и административными методами, не имеющими никакого отношения к объективно существующим экономическим законам. Наш взгляд на историю формировался под прессом неоспоримой и универсальной марксистской истины о несущественной роли человеческой личности в истории, в то время как наш очередной вождь, даже не давая себе труда быть личностью, довольно свободно кроил на свой «просвещенный» вкус не только современную ему, но также и прошлую историю. Таких примеров можно привести еще множество, суть не в этом. Вопрос заключается в другом: в какой мере идеи влияют на ход истории, и в какой степени художник или мыслитель, чьи идеи имели несчастье овладеть массами, ответственен за свое детище, даже если не по его вине оно получилось уродом?

Вопрос этот поставлен не всуе, он поставлен перед лицом эпохи, наиболее кровавой по масштабам жертвоприношений, возложенных на алтарь во имя торжества той или иной великой идеи, призванной осчастливить или все человечество разом, или, по крайней мере, его наиболее прогрессивную часть. Это большая проблема, решение которой, доведенное до логического конца, может обернуться или жесткой цензурой, разделяющей мысли на мысли те или мысли не те, на наши или чуждые нам, что мы уже проходили; или же карамазовским «все позволено», включая и человеконенавистнические идеи

истребления «неполноценных» наций и рас, а также классов и их прослоек.

Итак, в какой мере влияние идей определяет ход исторических событий? К примеру: стал ли бы возможен фашизм без философии Ницше¹ или возник бы культ личности Сталина без экономической теории Маркса? На первый вопрос придется ответить утвердительно, поскольку итальянский фашизм зародился несколько ранее, чем национал-социализм в Германии, и пришел к власти отнюдь не тропами Заратустры. С Марксом дело обстоит сложнее по многим причинам. И в связи с тем, что его идеи, в отличие от идей Ницше, не шли, на первый взгляд, вразрез с гуманистическими традициями европейской культуры, и потому, что опыт России оказался, в известном смысле, уникален: другим странам он был либо навязан в ходе Второй мировой войны, либо заимствован ими в расчете на испытанный политический механизм, обеспечивающий жесткую централизацию власти, что явилось актуальным для ряда азиатских и африканских стран. Однако и социализм везде оказался со своей национальной спецификой. И все же, при всей широте этого цветового спектра — от фашизма Муссолини до фашизма Гитлера, от венгерской модели социализма до социализма в полпотовской Кампучии — в них было нечто принципиально общее, что делало их родственными по духу, вернее, по затхлости его атмосферы. Общее — это, скорее, определенное состояние души, нежели состояние экономики или политических режимов.

Безусловно, и до Сталина в России существовала своя сложившаяся национальная традиция репрессий и расправ над собственными гражданами, свои тайные канцелярии, проводившие в жизнь «государево слово и дело». И до него прививалась практика российского градостроительства на костях и крови народа. Но такую методическую, такую бесчеловечно-безжалостную механику подавления и террора, от которого укрыться

¹ Оговоримся, что Ницше не рассматривается нами как прямой провозвестник фашизма, а скорее, как считает Эрнест Нольте: "... он первый выразил, и притом самым полным образом, ту центральную духовную сущность, к которой должен притягиваться любой фашизм..."

Э. Нольте. Фашизм в его эпохе. Новосибирск, "Сибирский хронограф", 2001, с. 451

негде, направленную на превращение человеческих личностей в бессловесную, то бишь, славословящую массу, духовно могла подготовить для Сталина только всепобеждающая теория, оперирующая людьми по закону больших чисел и рассматривающая природу человека, согласно знаменитому тезису о Людвиге Фейербахе, не как «абстракт» (т.е. нечто, определяемое абсолютно, и потому самоценное), а как совокупность общественных отношений (К. Маркс). Знак такой совокупности и поныне нестираем на многих, как лагерное клеймо.

Значит, вопрос решен однозначно: все зло от ложных идей и вольнодумство — опиум для народа? Никким образом. Альтернатива истории как борьбы идей и непрестанного духовного движения не метаистория, а смерть. В основе христианского учения — высочайшие нравственные задачи; а многовековая практика земного решения этих задач зачастую никакого отношения к нравственности не имеет. Благоднейшие идеи не раз становились удобным декором для человеческой низости. Но, с другой стороны, невозможно утверждать, что идеи сами по себе рождаются по ту сторону добра и зла, и все решает человеческая натура. Кровавые погромы часто совершались не закоренелыми преступниками, а добропорядочными гражданами, отцами семейств, не из природной, долго дремавшей склонности к садизму, а под влиянием идей религиозной, национальной, расовой и классовой нетерпимости, из обостренного чувства справедливости, понятого не как догма, а как руководство к действию. Торквемада, по свидетельствам, был человеком скорее мягкосердечным, чем суровым.

Можно предположить, что существуют идеи не столько интеллектуального, сколько волевого захвата, направленные по своему энергетическому импульсу не на отыскание истины как знания о мире, а на пересоздание мира в соответствии со своим теоретическим представлением о нем. В результате должна быть открыта не истина о мире, а мир должен быть полностью подогнан под соответствующую для него истину. Принцип предельно четко был сформулирован К.Марксом: философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его (согласно обретенной, наконец, Истине). При такой постановке проблемы философское учение перестает быть чисто научным феноменом и с неизбежностью становится учением мессиански-религиозным.

А здесь только время способно решить, не станет ли очередной Магомет в Мекке очередным Магометом в Медине.

Но ведь на это резонно возразить, что религиозные распри, которые в истории христианской культуры нередко вспыхивали вокруг весьма отвлеченных предметов, не будучи направлены на изменение окружающей действительности, тем не менее часто приводили к яростным и кровопролитным схваткам. Достаточно лишь вспомнить ересь альбигойцев и методы ее подавления.

Все это так, но, во-первых, нельзя забывать, что представление о действительности у людей средневековья было иное, чем у наших современников; а во-вторых, и это в данном случае принципиально, никто не утверждает, что *единственно* необходимое условие потенциальной взрывоопасности идей должно состоять в их направленности на преобразование мира в соответствии с постулированными в них установками. Практически любая идея, в том числе и наиболее отвлеченная, способна оказаться приравненной к штыку при условии того, что она становится экзистенциальной установкой, жизненным принципом определенного числа индивидуумов. Как известно, и проблема, с какого конца следует разбивать яйцо, при определенных обстоятельствах способна привести к катастрофическим последствиям. Видимо, дело не столько в знамени, сколько в его знаменосцах.

В конце концов, и формула Маркса об изменении мира — всего лишь дальнейшее развитие идей Просвещения. Суть не в том, кто первый воскликнул: «Эврика!», а в тех духовных или антидуховных тенденциях, которые господствуют в обществе, и благодаря которым идеи вдруг начинают дышать кровью и оставляют за собой горы трупов. Не будь благоприятной питательной среды, и Гитлера, с его маниакальной проповедью создания тысячелетнего рейха на основе расового превосходства арийцев заперли бы в психиатрическую больницу или рассматривали бы как экстравагантную достопримечательность мюнхенских пивных.

Но ведь и здесь не все так просто. Существует диалектическая связь: Германия двадцатых годов создает Гитлера в не меньшей мере, чем Гитлер создает свою Германию. И мы снова возвращаемся к проблеме, что было раньше: курица или яйцо? С курицами смиряться как-то не хочется, протестует

эстетическое чувство. Уж больно ничтожны все эти властители народных дум, демиурги XX века: Гитлер, Сталин, Мао. Как совместить это духовное убожество с поразительной исторической ролью, которую они оказались призванными сыграть? Злая ирония Провидения или неумолимая историческая закономерность сделала этих умственных и нравственных пигмеев земными божествами, распоряжающимися по своему усмотрению жизнями сотен миллионов людей? Только разгадав эту загадку, можно приблизиться к решению тех проблем, которые стоят перед нами сегодня.

Новая духовная ситуация в XX веке — это дегуманизация всех сфер общественной жизни и человеческих отношений внутри этих сфер, экспансия массового сознания и массовой культуры, катастрофически углубляющийся разрыв между уровнем нравственного сознания общества и его научно-техническими возможностями. Эти факторы породили и новые социально-политические явления, в том числе такие, как возникновение тоталитарных режимов с их ничтожными как личности лидерами — медиумами и магами вырвавшейся на арену истории массовой души. Психологически появление этих черных карликов на небосклоне эпохи хорошо укладывается в афоризм Лихтенберга: «Не величие духа, а величие нюха сделало его таким человеком». На разломах исторического времени, в момент повышения уровня свободы личности в истории — эти лидеры, как никто другой, могли уловить и использовать настроения и высвободившиеся инстинкты масс, поскольку сами являлись носителями и выразителями массовой души. Несколько заостряя вопрос, тип такого вождя-диктатора можно определить как «пошляка с харизмой»², правда, с кромешно-темной харизмой, подкрепляемой бешеной волей к власти, с постоянной внутренней судорогой глубинного переживания личной ущербности, рождающего и демоническую жажду абсолютного самоутверждения.

Когда возникает вопрос об ответственности художника или мыслителя за пущенные ими в мир идеи, то упускают из виду, что идеи сами по себе ничего не решают. Они возникают и имеют обращение в чисто интеллектуальной сфере до тех пор,

² По выражению Г.С. Померанца: «Пошлость приходит в восторг и испугание, когда находит саму себя одаренной харизмой». Синтаксис, Париж, 1984, 12, с. 43

пока к ним не примешивается волевой компонент. Тогда они трансформируются в мысле-образ с переменным энергетическим зарядом. Здесь происходит перерождение идеи в миф, и уже миф выходит на улицу и, овладев массами, становится материальной силой. Хотя, по-видимому, следует разделять по крайней мере, мыслителей двух типов: спекулятивного и мифотворческого, что, конечно, вовсе не исключает вовлечение любой, даже самой отвлеченной спекулятивной системы в процесс очередного мифотворчества, например, — Гегель — Маркс — Ленин. Мифотворческая по своему характеру философия Ницше такой постепенной перелицовки не потребовала, хватило ее вульгаризации. Можно говорить о большей или меньшей предрасположенности тех или иных философских идей к дальнейшим метаморфозам, но сами метаморфозы зависят от факторов другого рода. Прежде всего, от духовного состояния общества. Если мина заложена, для того, чтобы ее взорвать, не нужно быть Аристотелем или Кантом. Достаточно шаманского камлания популяризаторов-идеологов.

Для нашего времени характерно настороженно-подозрительное отношение ко всякому мифотворчеству, грозящему приобрести тотальный характер. Это естественно коренится в том горьком историческом опыте, за который человечество дорого заплатило в XX веке. В то же время наша эпоха с особой силой переживает искус мифотворчеством, и в этом кроется как ее величайший соблазн, так и надежда обрести опору.

На заре века Вячеслав Иванов приветствовал возрождение мифа; в конце века многие здравомыслящие люди прилагают усилия для того, чтобы его окончательно похоронить. Вместо чаемого культурно-созидательного начала миф обернулся в нашем мире своей второй, разрушительной стороной. И без понимания этой теневой стороны мифа нам невозможно решить многие актуальные на сегодняшний день проблемы.

Миф — фундаментальный опыт духовного самосознания человечества, но он же может стать и конечным опытом его самоистребления. Языком мифа говорит сакральная глубина бытия, глубина, в которой «святое» и «нечистое» пребывают в неразрывном и нераздельном единстве. Их разделение происходит позднее, в процессе исторического становления культур, в ходе которого сакральное получает как божественную (светлую), так и демоническую (темную) формы своего выра-

жения и осмысливается в категориях этики. До этого момента Аполлон и Дионис — это один бог (Ницше).

На поздних стадиях, стадиях старения культуры, происходит трансформация базовых мифологем, мифологем, лежащих в основе культурного становления, из силового поля религиозных и этических значений в область чисто эстетических феноменов. Миф теряет свое символическое наполнение и редуцируется к метафоре. В своем развитии миф проходит стадии, которые Кьеркегор считал присущими духовному становлению личности, только в обратном порядке: религиозную, этическую, эстетическую.

Тоталитарные идеологии пытаются вдохнуть в миф новый сакральный импульс, вернуть его к стадии религиозного мироощущения, в котором в роли бога выступает мистифицированная история, персонифицированная в образе вождя. Так происходит подмена, ведущая к демоническим формам выражения сакрального, когда темное, «нечистое» начало человеческой природы манифестируется как святость. Зло обретает героический ореол, и человеческие пороки провозглашаются гражданскими добродетелями.

Миф таит в себе огромные культурно-созидательные силы, когда берет свое начало в сакральной почве религиозного мироощущения. Миф, рожденный среди болотных огней лже-сакрализованной идеологии, — разрушитель. Первый погружен корнями в абсолютные ценности, соединен единым каналом с сакральным источником; второй возникает из подмены, когда относительные ценности социальной практики предстают как ценности Вечные.

Механизм подмены основан на неотъемлемом свойстве мифа, которое Н. Бердяев определял как устремленность к тотальности, целостность в отношении ко всякому акту жизни. В соответствии с этим миф заставляет каждое действие человека, любое проявление его внутренней жизни обращать к некой целостности, соотноситься с ней. Он тотален по своей природе, и поэтому там, где целостность — иллюзия, иллюзорна и жизнь поклоняющегося иллюзии общества³.

³ И следует оговориться, что идеологический миф способен возникать не только на почве политических движений мирского характера, но и на религиозной почве, когда религиозные ценности используются как средство достижения политических и социальных целей, приписывая этим целям сакральный характер.

Наше общество является одним из самых тяжелых пациентов в истории духовной болезни современного человечества. Сегодня оно переживает состояние кризиса, за которым следует либо смерть, либо выздоровление. По-прежнему существует опасность появления на волне популистских тенденций харизматических лидеров с «королевской» идеей. Поэтому особенно важно, наконец, разобраться в практическом и духовном опыте наших встреч с идеями-мифами, создающими на своем пути пустыню и остающимися «вечно живыми».

Витторио Страда

Век коммунизма?

Революционные события, начавшиеся в Петрограде в 1917 году, а затем охватившие всю Россию, называли по-разному: риторически «Великой Октябрьской социалистической революцией» — началом новой эры истории, или попросту большевистским «государственным переворотом», который поставил крест на демократической Февральской революции.

Наиболее нейтральная формула заключена в названии книги американского журналиста Джона Рида, определившего петроградские события как «десять дней, которые потрясли мир». Ридовский репортаж пользовался в свое время огромной популярностью: книга, одобренная Лениным, усмотревшем в ней позицию, совпадающую с собственной, впоследствии запрещенная Сталиным, потому что центральная роль отводилась здесь не ему, а его сопернику Троцкому, — отличается живостью изложения хроники событий, но одновременно и односторонностью источников информации, в основном большевистских, и непониманием драматичности, если не трагичности исторического значения происходившего в России. Эта книга, при всей ее непосредственности, — первый пример мифологизации октябрьского переворота.

Описательная формула «десять дней, которые потрясли мир» остается справедливой, с одной лишь оговоркой, что эти дни были только началом перманентного потрясения, длившегося почти три четверти века и закончившегося в августовские дни 1991 года, когда цикл, начавшийся в октябре 1917 года, завершился, и Советский Союз прекратил существование, оставив по себе в наследство ситуацию почти той же смуты, которой было отмечено его рождение.

При этом следует заметить, что петроградские октябрьские дни, конечно же, потрясли мир, но в первую очередь и с большими разрушительными последствиями, ту его часть, где происходили, то есть Россию, которая очень скоро перестала существовать как таковая, ставши составной частью нового одновременно много- и наднационального государственного образования — Союза Советских Социалистических Республик.

Таким образом, возникла проблема соотношения старой и, так сказать, новоявленной России как части СССР, пусть и преобладающей. Возникла также и проблема соотношения СССР и остальной части мира, проблема совершенно новая, поскольку, в отличие от любого государства традиционного типа, включая и царскую Россию, СССР был государством своеобразным, так как считал и объявлял себя исходным ядром будущего тоталитарного сообщества, которое должно было родиться в результате мировой революции, и СССР был ее плацдармом и центром интернациональной организации, призванной осуществлять и направлять этот переворот.

Правда, на деле, с эволюцией исходной ситуации и изначального замысла, СССР превратился в империю нового типа, а мировая революция стала синонимом имперской экспансии, что было двумя сторонами одной медали. Верно, однако, и то, что новая империя коренным образом отличалась и от царской, с которой практически совпадала территориально: это была советская, красная империя, возникшая в границах российской, культура которой, подвергнутая манипуляциям со стороны новой идеологии, поставляла немало ингредиентов для нового «советского патриотизма».

Джон Рид со своим романтическим восторгом перед еще только нарождавшейся революцией не мог отдавать себе отчета в том, насколько точной, независимо от его субъективных намерений, оказалась формула «потрясение мира», хотя самое значение и самая природа этого «потрясения» ускользали от него. Но более внимательные наблюдатели, главным образом русские, сразу почувствовали, что эти грандиозные события, которые многие сочли за зарю новой лучезарной фазы человечества, нужно интерпретировать как катастрофу, причем прежде всего для самой России, и как начало беспрецедентного деспотизма, впоследствии обозначенного неологизмом: тоталитаризм.

Как начало счастливого, хотя и нелегкого рождения нового мира интерпретировали эти десять дней, разумеется, революционеры и те, кто в России и вне ее по-своему разделяли, по крайней мере, временно, их мессианские ожидания. Это были, главным образом, те, кто в разных частях света безоговорочно примкнули к действиям российских революционеров-большевиков — коммунистов, основав в своих странах партии

по образцу той, которая одержала победу в России, и вступили в новый Интернационал.

Эти партии, возникшие, в основном, в результате раскола внутри уже существовавших социалистических партий, стояли на идеологической и политической платформе ленинского революционного марксизма и были неспособны к критическому анализу российских событий и конкретных обстоятельств, приведших к этим событиям. Правда, большевистская революция проистекала из сложной международной ситуации, кульминаровавшей в мировой войне, то есть она не была простым результатом кризиса самодержавия, а в дальнейшем слабости демократического правительства. Однако и интерпретирование российских революционных событий как заката «старого мира» и рождения «нового мира» во всемирном масштабе свидетельствовало о мощном заряде разрушительно-творческой страсти, а также о высокой степени интеллектуального ослепления, в скором времени приведшего к подчинению и зависимости от центрального руководства, приобретавшего все более и более авторитарный и монархический характер. Миф «октябрьской революции», в ридовской книге еще наивный и слабый, в коммунистических партиях приобретал догматическую форму мнимой рациональности, исключавшей какой бы то ни было критический подход, исторический анализ и конструктивный диалог.

Произошло самоифологизирование победившей революции, насильственная практика которой дополнялась идеологическим монологом новой власти. Это делалось не только через самовосхваление в революционной литургии празднеств, гимнов и символов, но и, что самое главное, в историографии, которая стала монополией революционной власти как в России, где такая монополия была тотальной, так и вне России, где гегемония официальной марксистско-ленинской версии в историографии была весьма сильной и стала господствующей после Второй мировой войны благодаря возросшему престижу СССР и всего коммунистического движения, завоеванному в борьбе с фашизмом.

Все это может показаться странным, поскольку революционеры, и не только в России, руководствовались не неким общим утопическим идеалом справедливости, который вдохновлял многие движения протеста и эмансипации, а теорией,

претендовавшей на научность и основывавшейся на комплексе экономических, исторических и социологических дисциплин. Утопический элемент, пульсировавший в сердце марксизма, приобретал новое ценностно-смысловое значение по сравнению с традиционными формами, поскольку был вписан в четкую концептуальную систему. Эта система, в которой теория и практика были слиты воедино, стремилась к тотальной и окончательной универсальности — итогу трагической тысячелетней истории и началу будущей метаистории.

Среди самих марксистов, и, прежде всего, русских, от Плеханова до Мартова, прозвучали авторитетные голоса, осудившие захват власти большевиками как авантюру, поскольку он проистекал из несостоятельной предпосылки мировой революции, и в первую очередь западноевропейской, которая должна была компенсировать российскую социально-экономическую отсталость, и как террористическую акцию, опирающуюся на неограниченное насилие, и поэтому делавшую невозможной не только буржуазную, но и лелеемую в мечтах социалистическую демократию. Но, как говорит пастернаковский доктор Живаго, «марксизм слишком плохо владеет собой, чтобы быть наукой. Науки более уравновешенны» и нет «течения, более обособившегося в себе и далекого от фактов, чем марксизм». Предпринятый Марксом синтез утопии и науки в роковом 1917-м оказался расколот на марксизм без революции на Западе и марксизм без пролетариата в России, стране подавляющего крестьянского большинства и слабо развитого капитализма. Здесь во главе с Лениным восторжествовала революция ради революции, которая со своей идеей всеобщего обновления распалила воображение если не рабочих масс, то уж, наверняка, политической и интеллектуальной элиты, жаждавшей перенести на Запад и распространить по всему миру организационный и идеологический аппарат партии нового типа, которую Ленин замыслил и создал в начале века, а в октябре 1917 года привел к победе.

Вначале я говорил о книге, стоявшей у истоков мифа «октябрьской революции» и в самом своем названии очень выразительно передающей взрывной эффект этой революции и этого мифа в России и в мире. Сейчас я хочу назвать еще одну книгу, которая около восьми десятилетий спустя подвела интеллектуальный итог начавшемуся в 1917 году циклу и по-

гребла этот миф. Это книга Франсуа Фюре «Прошлое одной иллюзии». Фюре, в отличие от Джона Рида, был историком, и крупным историком, новаторски разрабатывавшим проблематику ближайшей к «октябрьской революции» области — Французской революции, с которой «октябрьская» соотносится как исторически, поскольку от 1789 года, но в особенности от 1793-го года, шли идейные импульсы, мощно действующие и в России, так и идеологически, поскольку интерпретация большевистской революции как продолжения и завершения Французской стало элементом марксистско-ленинского мифосознания, особенно во Франции. Здесь тоже, как и во всеобщем мифе «октябрьской революции», имело место своего рода интеллектуальное заблуждение, не позволившее увидеть коренное отличие одной революции от другой: ведь первая положила начало современному демократическому устройству, а вторая современной тоталитарной системе. Если сравнение между французскими событиями конца XVIII века и российскими начала XX-го, при всей приблизительности и несовершенстве исторических аналогий, допустимо, то 1789 год напоминает скорее Февральская революция, а октябрь отсылает к 1793 году, продлившееся, однако, с разной степенью интенсивности, не месяцы, а больше семи десятилетий, до 1991 года. В продолжение аналогии, Термидор, призраком которого страшали те, кто говорил о «преданной» или закатившейся, после начального «героического» периода, большевистской революции, настоящий Термидор наступил во времена перестройки, а главным образом после падения коммунистического режима в СССР.

Чтобы довести до конца аналогию между парижской и петроградской революциями, отметим, что, в противоположность мнениям, разделяемым радикальным коммунизмом, в повороте 1929 года — сталинской «революции сверху» — ничего «термидоровского», никакого ослабления революционного духа не было. Был же, наоборот, всплеск этого духа и одновременная его метаморфоза, возврат к атмосфере гражданской войны и военного коммунизма, преступный экстремизм в отношении ненавистных революционерам самостоятельных крестьян-хозяев. Это произошло, когда возможности и варианты большевистской «старой гвардии» исчерпали себя и революция оказалась в тупике, из которого выйти можно было

только ценой отступления, что ставило под удар власть коммунистов и вело к кризису их идеологии, или же путем прорыва в двух альтернативных направлениях: мифа мировой революции и демагогии социализма в одной стране, в рамках ожесточенной борьбы за власть и за самое сохранение коммунистической власти, что стало главной целью сразу же после ее захвата в октябре 1917 года. И если верх взяла вторая альтернатива, это произошло не только вследствие преступного коварства Сталина или его тактической ловкости, а потому, что на его стороне была логика системы, так как на него работала наклонная плоскость, на которой революция оказалась с самого начала: Сталин всего лишь довел до крайности то, что в «октябрьской революции» содержалось в зародыше. Он вытолкнул ее из тупика, куда она загнала себя в конце 20-х годов, направив при этом на другой тупиковый путь, который, сопровождаясь успехами и провалами, привел к падению режима в 1991 году. Это и было настоящим Термидором.

Бесплодно и обманчиво играть в «альтернативизм», спрашивая, не пошло ли бы все по-другому, если бы бухаринский «хороший» коммунизм взял верх над сталинским. Гадать можно и относительно других ситуаций, например: а вдруг, если бы Ленин не вернулся в Россию в знаменитом «пломбированном вагоне», в 1917 году победил бы «хороший» социализм, или, в случае не такой преждевременной смерти Ленина, коммунизм оказался бы не таким «плохим»? Все игры воображения почти или совсем ничего не дают для понимания того, почему из многих возможностей осуществилась лишь одна единственная.

Вернемся к Фюре, заслуга которого как историка в том, что он переосмыслил Французскую революцию, освободив от якобиноцентрического взгляда на нее, выявив сложность тенденций и моментов, составивших ее драматическое величие, ее сложность, отразившуюся в богатстве подходов ее историографии, чего, наоборот, не было в монотонной коммунистической историографии октябрьской революции. Заслуга Фюре как историка в том, что он деленинизировал Французскую революцию и разорвал нити, которые часть французских историков протянула от «Марсельезы» к «Интернационалу».

Воздав должное деятельности Фюре-историка и его книге «Прошлое одной иллюзии», зададимся, однако, вопросом, подходит ли понятие «иллюзия» в качестве ключа к интерпрета-

ции прошлого, обозначенного в подзаголовке как «Коммунистическая идея в XX веке». Фюре оговаривает, что его книга не претендует на то, чтобы быть историей коммунизма, как и историей СССР в узком смысле: это «история коммунистической иллюзии до тех пор, пока СССР питал ее жизнь и содержание». И добавляет, что «иллюзия не «сопутствует» истории коммунизма, а есть ее составная часть» потому что «коммунизм считал себя воплощением закономерного развития исторического Разума» и таким образом наделял смыслом ход истории, внушая тем, кто был готов поддаться иллюзии, утешительную уверенность, которая могла быть «радикально опровергнута историей» только в результате «исчезновения того, что обеспечивало ее сущность» — Советского Союза, как первоосновы претворившегося на практике коммунизма.

Но дело в том, что для тешащих себя иллюзиями ни одно опровержение радикальным не является, и коммунистическая иллюзия и после краха той исторической сущности, каковой была «октябрьская революция», нашла другое содержание и другие формы, о чем свидетельствует история европейских более или менее экстремистских левых сил последних десятилетий. У коммунистической «иллюзии» было прошлое, но у нее, трансформировавшейся и утратившей былые масштабы, есть также и настоящее, и будущее.

В случае коммунизма и марксизма было бы уместнее говорить скорее о заблуждении, чем об иллюзии, хотя мираж был компонентом того и другого на уровне массовой ментальности. Мы имеем дело с тройным заблуждением: теоретическим, вытекающим из марксистской доктрины, которая, с одной стороны, реалистически усматривала в социальных конфликтах двигатель истории и развития, а с другой, постулировала в фантазии конец этих конфликтов как неизбежный исход развития истории и рождение нового однородного и единого общества. Этому утопическому по замыслу и профетическому по духу видению недоступно, что в новом обществе, которое будет позднее названо тоталитарным, неизбежно образование привилегированного класса или касты надсмотрщиков и хранителей доктрины, что приведет к возникновению нового, куда более серьезного расслоения, чем то, которое разоблачалось в обществе прошлого. Из теоретического заблуждения вытекало политическое, которое превращало обнов-

ляющую революцию в повивальную бабку нового общества, просвещенного абсолютным знанием марксистского учения и находящегося под наставничеством коммунистической партии, и в силу этого совершившаяся в России революция приобрела для многих универсальную значимость. Наконец, моральное заблуждение, ибо такой проект не мог осуществиться без применения насилия, насилия нового типа, поскольку оно неукоснительно исходило из центра просвещенной революционной власти и систематически направлялось на целые социальные слои. Так что в сравнении с этим насилием якобинский террор был ограниченным и вялым.

Очень скоро для тех, кто разделял это заблуждение, оно превратилось в самообман, а для тех, кто был его объектом, в обман, в амплитуде между мифом и мистификацией. Это историческое заблуждение оказалось куда более непростительным вне породившей его почвы — России, где после революции на политической и интеллектуальной свободе был поставлен крест. На свободном же Западе те, кто принял за здоровые и удачные роды выкидыш истории — октябрь, продемонстрировали пагубную политическую и культурную незрелость и, перейдя на службу новому аппарату революционной власти, стали пособниками ее преступлений.

Заблуждение коммунизма, превратившееся в самообман и обман, стало для России и, впоследствии, для других стран, например, Китая, важным моментом их истории: эти страны пережили глубокую трансформацию и ценою неисчислимых человеческих жертв осуществили парадоксальную «регрессивную модернизацию», которая ограничилась развитием экономики и обошла сферу политики и культуры, что в случае России привело к отставанию в этой области по сравнению с до-революционным временем. Наоборот, для коммунистических партий на Западе это было не столько политическим, сколько моральным и интеллектуальным отступничеством от демократических традиций рабочего движения. В рядах социалистического движения раздались голоса критики в адрес «октябрьской революции», оно раскололось, и был открыт путь для восхождения противоположных политических движений, получивших название фашистских, в некотором смысле подражавших большевистскому эксперименту, но с прямо противоположных идеологических позиций, в безумном стремлении,

наравне с большевиками, основать «новый порядок» и сформировать «нового человека». Коммунистическая парадигма единого и тотального общества была подхвачена фашизмом в противовес марксистской теории, целью которой было революционным путем положить конец классовому делению. Фашизмом, наоборот, постулировалась сплоченная национальная или расовая общность, способная подавлять или регулировать под тотальной эгидой новой партии или новой доктрины социальные конфликты во имя мнимых общих высших интересов. В обоих случаях, особенно в коммунистическом, мы имеем дело с беспрецедентным, предумышленным обществом, построенным с нуля по теории и плану с установкой на новый мировой порядок. Фашистские движения и их контрреволюционные и одновременно революционные режимы были отличны от традиционных реакционных режимов: они опирались на всеобщую перманентную мобилизацию масс и противопоставляли себя индивидуализму либеральной демократии.

Феномен коммунизма благоприятствовал утверждению своего антипода и соперника — фашизма, но не детерминировал его, потому что у последнего — своя собственная и иноприродная культурная генеалогия, хотя их и объединяла почва, на которой они произросли: глубокий кризис европейской цивилизации, вылившийся в мировую войну, и последовавшие трансформации на уровне массовой психологии и интеллигентской ментальности. В отличие от известного тезиса Эрнста Нольте, коммунистическая революция повлияла на контрреволюционную фашистскую революцию не как причина, а как катализатор, ускоривший и обусловивший развитие уже существовавшей тенденции. Что касается национал-социализма, который с итальянским фашизмом роднил национализм, то его специфическим и существенным компонентом был антисемитизм, сыгравший решающую роль в катастрофическом исходе.

Обе эти враждебные друг другу и соперничавшие между собой системы — коммунизм и фашизм, которые роднило друг с другом радикальное и принципиальное неприятие либеральной демократии и структура власти, опиравшаяся на единственную командную партию и идеологию, — объединяют под общей категорией тоталитаризма — своеобразной и новой формы власти, отличной от традиционного авторитаризма и деспотизма. Однако момент исторического развития двух глав-

ных разновидностей тоталитаризма по меньшей мере одинаков с моментом их структурного сходства. Предметом дискуссии является вопрос, можно ли итальянский фашизм, который парадоксальным образом сам считал себя тоталитарным и даже с гордостью заявлял об этом, действительно считать таковым или же это, скорее, форма недовоплотившегося тоталитаризма, недовоплотившегося по причине исторического компромисса, который начальный фашизм заключил с ранее существовавшими институтами политической, экономической, церковной власти. Следует, тем не менее, уточнить, что и в последнем случае итальянский фашизм не был формой традиционного авторитаризма, поскольку его несомненное изначальное и самобытное тоталитарное призвание, пусть не полностью осуществившееся, все-таки есть его характерная черта. Иное дело национал-социализм, проявивший свою тоталитарную природу более строго, последовательно и, нельзя не добавить, преступно. Но и в этом случае мы имеем дело с неполным тоталитаризмом, если сравнивать его с коммунистическим, поскольку этот последний распространился на всю экономическую сферу, уничтожив, в соответствии со своими идеалами общественного равенства, все формы частной собственности, которая в Германии продолжала существовать, хотя и под контролем режима, и разрушив гражданское общество под тяжестью гнета марксистско-ленинской идеологии, в то время как общество, существовавшее в Германии до прихода к власти нацистов, уничтожено не было, несмотря на гнет и давление. Иным было и отношение к религии, которую коммунизм подверг смертельным гонениям, тогда как нацизм и фашизм относились к ней относительно терпимо.

Можно заключить, что наименее несовершенной разновидностью тоталитаризма был коммунизм, имея в виду также и большую его продолжительность, что позволило ему эволюционировать в соответствии с разными периодами его внутренней и международной истории, в то время как фашизм и нацизм отождествились со своими основателями — Муссолини и Гитлером, которые к тому же не обладали доктринальным аппаратом такой сложности, как марксизм, хотя и не были лишены собственного культурного обоснования. В ставшем уже привычным сравнении двух главных форм насилия и репрессий — нацистской концлагерной системы и коммунистическо-

го Гулага, требуется выявить не только сходство, но и разницу. Разницу не только количественного порядка, касающуюся единственно числа жертв и продолжительности преступлений. И с этой точки зрения пальма первенства за Гулагом. Дело не в технике уничтожения: удушливый газ в одном случае, каторжный труд в другом. Подчеркнуть требуется также и разницу в типе «врага», подлежащего уничтожению: для нацизма «врагом» были вполне определенные этнические и «расовые» группы, в первую очередь, евреи и цыгане. Для коммунизма, — и советского и, позднее, азиатского — «враг» был представлен социальными категориями, границы которых не поддавались однозначному определению и которые объединялись под одной этикеткой «классового врага» или «врага народа». Сравнение существовавших в истории форм тоталитаризма нужно не для их релятивации, как будто злодеяния одного могут стать своего рода алиби для другого; оно необходимо для того, чтобы выявить специфику каждой из этих трагедий. Советскому коммунизму нельзя отказать в трагическом величии, которого лишен национал-социализм, более омерзительный и по идеалам, и по практике.

Противник и соперник коммунизма, фашизм неожиданно дал ему мощный толчок и не просто укрепил его в жесточайшей войне, в которой потерпел поражение, а коммунизм одержал победу, парадоксальным образом став союзником собственного изначальное и главного врага — капиталистических демократий. В силу этого временного, но неизбежного, альянса коммунизм приобрел новый авторитет, основанный на антифашизме в том особом значении, которое это понятие получило в марксистско-ленинском лексиконе, значении прямо противоположном антитоталитарному либерально-демократическому и демократическому социалистическому антифашизму.

Коммунистическая система казалась несокрушимой, но внутри нее возникли значительные силы сопротивления и оппозиции, разные по природе. Это был демократический антикоммунизм, возобладавший в мирных революциях конца 60-х годов, а в Советском Союзе утвердившийся в форме «инакомыслия». Антифашистский антикоммунизм был великой позитивной критической силой, противостоящим коммунистическому заблуждению и мистификации. Важнейшей его частью были бывшие коммунисты, поначалу разделявшие аберрацию

коммунизма, но, сумевшие преодолеть ее, многие из них сами стали его беспощадными критиками и предсказали и ускорили его конец.

Что касается посткоммунистов, возникших после поражения коммунистических партий в качестве их наследников, то они в лучшем случае пытаются вернуться к традициям демократического социализма, с которым боролись, и приспособить их к новой исторической ситуации, не преодолев при этом собственные специфические традиции, полярно противоположные тем, которые хотели бы восстановить и которые, впрочем, уже практически утратили былую жизненность. Более семи десятилетий коммунизма не могли не оставить по себе неизгладимого следа: те «десять дней» 1917 года действительно «потрясли мир» надолго, хотя и не так, как в свое время воображали протагонисты этих событий.

Сегодня стоит задача более адекватного познания и исторического понимания коммунистического проекта не только в XX веке, в котором он конкретизировался, но и в предшествовавшем ему, когда была разработана его теория. Два века, каждый с собственным своеобразием, составляют единство, обоснование которого — в промышленной революции и в последовавших коренных трансформациях во всех областях. Эти два столетия концентрируют невиданный по насыщенности и продолжительности опыт, от Французской революции 1789 года до запоздалых центрально- и восточноевропейских революций 1989-1991 годов. В XX веке феномен коммунизма и противоположного ему фашизма был проявлением крайней напряженности и разлада внутри европейского мира, травматически вылившихся в Первую мировую войну. В наши дни напряженность и разлад переживает, скорее, не Европа, а глобализованный мир. После краха интернационал-коммунистического фундаментализма и национал-фашистского на сцену выступили экстраевропейские фундаментализмы и над человечеством нависли новые опасности. История не кончилась. Поэтому-то и нужно изучать прошлое, проецирующееся на настоящее. А особенно историю коммунизма — центральную в истекшем столетии, которое можно назвать веком коммунизма или, что будет точнее, веком тоталитаризмов и их поражения.

Владимир Кантор

Имперский контекст русского православия*

Вера в Бога или Атрибут национальности?

Одна из основных сегодняшних идейных установок, связанных с проблемой самоидентификации постсоветской России, — это полное и безоговорочное принятие православия государством и политиками как центральной несущей опоры, основной идеологической силы страны. Более того, как силы спасительной, силы, способной удержать страну от явно идущего распада. Однако у нынешних идеологов государственной необходимости православия Церковь воспринимается только как *атрибут национальности, как идеологический инструмент, консолидирующий* русский народ, но которая никаких собственно религиозных задач — приобщения к вере в Бога, к христианским ценностям — может и не ставить. Вот что пишут два современных «державника», в работах которых доселе никогда не звучало религиозных тем, стало быть, и подход их не религиозный, а вполне политический: «Для миллионов русских, для подавляющей части жителей Российской Федерации только через приобщение к традиционному религиозному обряду предков возможно в нынешней ситуации приобщение к русскости. Сейчас реставрация, хотя бы частично, прежнего влияния Православной Церкви на образ жизни дает шанс на формирование нового русского национально-государственного самосознания, на возрождение российской идентичности»¹. Случайна ли такая позиция?

Разумеется, политологи ориентируются на умонастроение значительной части нашего общества, поставленного перед

* Работа подготовлена при поддержке РГНФ (грант № 02-03-00068а)

¹ Мигранян А., Ципко А. Слабая власть, слабая Церковь и слабое общество могут быть сильными только вместе // Мигранян Андроник. Россия. От хаоса к порядку? (1995-2000 гг.). М., 2001. С. 192.

вызовом глобализации, на который оно не может ответить, общества, уставшего от имперских тягот советского периода. Растерянному постсоветскому обывателю кажется, что спасителем только возврат в прошлое, когда не было советской власти, но и с миром Россия вроде бы разговаривала на равных. Сама церковь тоже поддерживает эту иллюзию, словно забыв, какой катастрофой было чревато это прошлое (Октябрь и гражданская война).

Ведь именно церковь не последнюю роль сыграла в крушении самодержавия. Во всяком случае, не воспрепятствовала. Но трагедия русского православия словно прошла у наших религиозных и политических деятелей мимо сознания, и чудится им, что стоит отказаться от контактов с Западом, от имперских амбиций, как сызнова засияет Россия. Но где тот (искомый в прошлом) светлый образ? Какая Россия имеется в виду? Московская Русь Ивана Грозного? Бориса Годунова? Смутного времени? Русь «тишайшего» Алексея Михайловича с бесконечными бунтами и расколом? Может имперский период Петра Великого? И тут мы сталкиваемся с любопытной проблемой. Именно идея империи, утвердившаяся в России в петровскую эпоху, оказывается неприемлемой. Словно империя — это ругательное слово, словно не в Римской империи формировались базовые ценности современной европейской цивилизации, включая и христианство. Данте полагал империю спасением от противоречий и катастроф итальянского Возрождения. Империи бывают разные, советская во многом была антиподом петровской. Империя может быть поработителем народов, илотиизируя их, а может быть и их воспитателем, если установка империи на развитие.

Один из наиболее ярких выразителей противопоставления русскости и православности идее петровской имперскости — Солженицын: «Именно православность, а не имперская державность создала русский культурный тип. Православие, сохраняемое в наших сердцах, обычаях и поступках, укрепит тот духовный смысл, который объединяет русских выше соображений племенных (? — В.К.). Если в предстоящие десятилетия мы будем ещё, ещё терять и объём населения, и территории, и даже государственность — то одно нетленное и останется у нас: православная вера и источаемое из неё высокое

мирочувствие»². Однако (скажем это, забегаая вперед) отказ от имперскости — это не просто отказ от неких политических амбиций, за этим, как ни парадоксально, отказ от идеи вселенскости христианства и шаг к его племенному присвоению.

Забывается, что уже Чаадаев вполне отразил в повлду подобного превращения православия, как он называл, в «племенную религию». Что уже в «Бесах» Достоевского признанием православия атрибутом национальности испытал Ставрогин Шатова, утверждая: «Не православный не может быть русским» (*Достоевский Ф.М.* П.с.с. Т.10. Л., 1974. С. 197). В результате эта позиция приводит Шатова к неверию в Бога, что издевательски выясняет тот же испуситель Ставрогин. Он спрашивает Шатова, идеолога «народа-богоносца»:

«— Я хотел лишь узнать: веруете вы сами в Бога или нет?

— Я верую в Россию, я верую в ее православие... Я верую в тело Христово... Я верую, что новое пришествие совершится в России... Я верую... — залепетал в испулении Шатов.

— А в Бога? В Бога?

— Я... я буду верить в Бога» (10, 200).

Иными словами, национализация христианства приводит, по Достоевскому, к потере высших ценностей христианства, т.е. к потере Бога. Во имя чего же нужно такое христианство? Да и является ли оно таковым в полном смысле слова? Ибо сказано было, что в христианстве «несть ни Еллина, ни Иудея», что вера эта наднациональна.

Экуменический пафос Древней Руси

Сегодня государство, очевидно, снова хочет использовать православную церковь, теперь уже — для строительства постсоветского общества. Чтобы оценить православный проект как явление современной жизни, его перспективы и возможности, необходимо проследить взаимоотношения русской церкви с

² Солженицын А. Россия в обвале. М.: Русский путь. 1998. С.187. Заметим, что в «Одном дне Ивана Денисовича» писатель гораздо реалистичнее описывал утрату веры в русском православном народе. Прячет Евангелие, переписанное в тетрадопку, баптист Алешка, крестятся хохлы-бендеровцы перед едой. «А русские - и какой рукой креститься, забыли» (*Солженицын Александр.* Один день Ивана Денисовича. Рассказы 60-х годов. СПб., 2001. С. 14).

русским государством в истории не с целью перечисления фактов и событий, а с тем, чтобы найти некий *алгоритм* этих взаимоотношений.

Известно, что князь Владимир крестил Русь в 988 г. Владимир поначалу пытался объединить Новгородско-Киевскую Русь, создав пантеон языческих богов, которые связывали бы разрозненные области его государства. Однако пантеон этот не способствовал мировым связям молодого государства, да и внутри, видимо, боги могли не уживаться друг с другом. Необходимо была надплеменная религия, которая при том обеспечивала бы контакты с наиболее развитыми регионами известной тогда Ойкумены. Таковым было христианство, принятое от Византии, но на древнеболгарском языке. Заметим, что славянская письменность была создана так называемыми Солунскими братьями — Константином-Философом (Кириллом) и Мефодием, — во время их моравской миссии. Посланные Константинополем, они были связаны и с римской курией и переводили Священные книги как с греческого, так и с латыни. После завершения работы они, однако, не решились вернуться в Константинополь (где начались в 867 г. очередные раздоры, император Михаил был убит, а патриарх Фотий был отлучен от церкви папой Николаем I), но отправились за поддержкой в Рим. Когда они туда прибыли, навстречу им, как сообщает летопись, вышел новый римский папа Адриан со всеми горожанами. «Новый папа признал славянскую литургию, освятил церковные книги на славянском языке, в церкви св. Марии началось богослужение на славянском языке»³. После смерти Константина-Философа папа хотел похоронить его в храме св. Петра, усыпальнице всех римских пап, но по просьбе Мефодия его похоронили в церкви св. Климента, мощи которого сам Философ привез в Рим. Сам же Мефодий в 870 г.

³ Бернштейн С.Б. Константин-Философ и Мефодий. М., 1984. С. 100. Стоит привести отрывок из буллы папы Иоанна VIII от июня 880 г.: «Письмена, наконец, славянские, изобретенные покойным Константином Философом, чтобы с их помощью раздавались надлежащие хвалы Богу, по праву одобряем и предписываем, чтобы на этом языке возглашалась слава деяний Христа Господа нашего, ибо мы наставлены святым авторитетом, чтобы воздавали хвалу Господу не только на трех, но на всех языках» (Сказания о начале славянской письменности. М., 1981. С.197).

стал римским архиепископом. Иными словами, славянская письменность создавалась совместным пожеланием как Византии, так и Рима. Так что перевод богослужебных книг на древнеболгарский и Крещение Руси состоялись до Схизмы, несмотря на уже имевшиеся противоречия между западной и восточной ветвями христианства. Во всяком случае, русские князья в теологические тонкости этого конфликта не вдавались.

Заметим также, что христианство на Руси шло не снизу усилиями апостолов, подвижников и мучеников, но вслед княжеским решениям. Не случайно написано, что «к русским святым наименованием великомученика не прилагалось»⁴. Христианским монахам и книжникам не приходило в голову войти в конфликт с властью в Древней Руси. Силой власти, а не силой слова шло на Руси приобщение к христианской вере, так что с самого начала вера была державная. Если сопротивление и было, то со стороны язычников из народа, ибо православие поначалу отнюдь не было народной верой⁵. Федотов писал: «Христианство в Киевской Руси было, главным образом, религией цивилизованного, городского населения, верой аристократического общества»⁶. Христианство сразу задало серьезную задачу славяно-финским племенам, объединенным в Киевскую Русь, задачу преодоления своей племенной особенности. Существенно было и то, что православная церковь на Руси была тогда не национальной, а греческой (византийской) и ее главы были в основном греками.

Русское православие и имперские задачи церкви

Пока русское православие находилось в сфере влияния византийской теологической мысли и духовности, «в лоне вселенского организма Церкви» (Г.П. Федотов), оно напитывалось идеями всемирности и имперскости. Однако именно в

⁴ Живов В.М. Краткий словарь агиографических терминов. М., 1994. С. 25.

⁵ «Христианизация деревни — дело не XI и XII вв., а XV и XVI, даже XVII в.» (Аничков Е.А. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914. С. 306).

⁶ Федотов Г.П. Русская религиозность. Часть I. Христианство Киевской Руси X-XII вв. // Федотов Г.П. Собр. соч. В 12-ти т. Т. 10. М., 2001. С. 320.

силу духовной защищенности глубокой философско-теологической мыслью Византии от возможных идейных противников русское православие не выработало никаких собственных ученых и схоластических концепций. Поначалу это было неплохо, ибо оно не обращало внимания на Схизму, выполняя по сути дела экуменическую роль. Скажем, так называемый путь «из варяг в греки», путь торговый, приобрел и характер преодоления конфессиональной вражды. По сути дела, русские князья, роднясь и с Византией, и с Западом, чисто житейски преодолевали схизматические споры. Более того, в каком-то смысле именно русское православие отвечало в этот период имперской задаче христианства, примиряющего Восток и Запад. Христианство родилось в Империи, соотносило себя с ней («кесарево кесарю»; Лк. 20, 25, — говорил еще Христос), хотя поначалу и было гонимо Империей. Пока, наконец, с начала IV столетия в жизни Церкви не наступила новая эпоха: «Империя — в лице «равноапостольного» кесаря — принимает христианство. Для Церкви заканчивается ее вынужденная изоляция, и она принимает под свои священные своды ищущий спасения мир»⁷. Положение христианства в мире приходит теперь в соответствие с его вселенским пафосом.

Но раскол империи, но завоевание Рима варварами, но наступление мусульман на Византию привели к изоляционистской позиции и Рима, и Византии, где, по удачному выражению Флоровского, Схизма противостояла Церкви как принципу мирового единства. Киевская Русь, однако, стояла над конфессиональными спорами. Прежде всего, на бытовом (торговом) и государственно-династическом уровне противоречий с Западом и католической церковью у Киевской Руси не было. Примеры известны: дочь Ярослава Мудрого стала королевой Франции, Владимир Мономах был женат на дочери английского короля Харальда и т.д. и т.п. «В Киевский период, — писал Федотов, — еще не говорят о русском мессианизме как о единственности или исключительности религиозного национального призвания. Все народы призваны Богом, и среди них Русь»⁸. Бесспорно, поначалу православие не только не обособило, но, наоборот, ввело Русь в круг не азиатских, а европейских народов.

⁷ Флоровский Г.В. Христианство и цивилизация. С. 218.

⁸ Федотов Г.П. Русская религиозность. Часть I. С. 361.

Именно православие в Киевской Руси решало одну из имперских задач — задачу воспитательную, цивилизационную: просвещения полудиких славянских и финских племен, преодоления не только их языческих верований, но, прежде всего, задачу суровой и жесткой критики нравственного облика народа, когда воспитатели не раз грозили своей пастве гневом Божиим. Стоит привести знаменитые «Слова» Серапиона Владимирского, увидевшего в татарском нашествии наказание за нравственное нестроение народа, когда даже разрушители Руси — татары выглядят под его пером привлекательнее, чем соотечественники: «Даже язычники, Божьего слова не зная, не убивают единоверцев своих, не грабят, не обвиняют, не клеветуют, не крадут; не зарятся на чужое; никакой неверный не продаст своего брата, но если кого-то постигнет беда — выкупят его и на жизнь дадут ему, а то, что найдут на торгу, — всем покажут; мы же считаем себя православными, во имя Божье крещеными и, заповедь Божию зная, неправды всегда преисполнены, и зависти, и немилосердия: братьев своих мы грабим и убиваем, язычникам их продаем; доносами, завистью, если бы можно, так съели б друг друга, — но Бог охраняет!»⁹. Пожалуй, в Московский период уже никто вплоть до Аввакума не говорил таких горьких слов своему народу.

От имперскости к региональному национализму

В результате татаро-монгольского завоевания Русь оказывается в подчинении у татар, что приводит к изоляции от Запада (прекращаются династические браки, торговые отношения, политические контакты и т.п.) и в известном смысле к национализации русской веры, превращению ее в племенную. Как это произошло? Дело в том, что Русь стала одним из регионов обширной империи Чингисхана и его потомков. Всячески требуя от русского клира молиться за монгольских ханов, поощряя русскую церковь разнообразными льготами, завоеватели отнюдь не сделали православие религией всей татаро-монгольской империи, т.е. имперский пафос православия был заглушен, если не задушен. С другой стороны, на ту же новую позицию направляла церковных иерархов и борьба с

⁹ «Слова» Серапиона Владимирского // Памятники литературы Древней Руси. XIII век. М., 1981. С. 455.

татарами, которая тоже национализировала русское православие, ибо оно выступало едва ли не единственным объединителем Руси — безо всякой помощи извне. Таким образом, два разнонаправленных этих процесса (подчинения и борьбы) вели к одному и тому же результату. Латиняне из мифических стали идеологическими врагами, ибо контакт с ними грозил обреченному за несколько столетий национализму русской церкви. Спорить боялись, на помощь не надеялись — это отчетливо проявилось в отказе от Флорентийской унии 1439 г.

Но в годы Октябрьской катастрофы именно об этом отказе пожалуют русские религиозные мыслители, не получив в борьбе с большевиками-атеистами поддержку христианского Запада. Как писал С. Булгаков, на Ферраро-Флорентийском соборе «был цвет византийского богословия и науки, так что бой был настоящий и решительный. Греки отвергли собор уже после падения Византии, когда совершенно осатанели в латинофобстве, то же последовали сделать и «вост. патриархи» (и тогда уже только церковно-исторические статисты, как и теперь), а в Москве мальчишка-князь (20 лет) Василий Темный просто арестовал Исидора — и все. Такими средствами не может быть упразднен вселенский собор, который требует себе признания хотя бы через 500 лет. Греки, а вместе с ними и мы, и вся восточная церковь совершили клятвопреступление, т.к. при совместном совершении литургии после собора перед Св. Дарами дали обет сохранять ему верность. Если до этого собора (не считая Лионского) в схизме можно было считать повинными обе стороны, то теперь схизматики мы, восточная церковь. И этот грех влечет за собой неотвратимое наказание, — пала Византия, а вместе с ней оскудела восточная церковь. Теперь пала наша Византия, и оскудела русская церковь»¹⁰. Оскудение русской церкви было результатом ее отказа от идеи всемирности, «православие, — замечал тот же С. Булгаков, — находится в национальном окостенении»¹¹.

¹⁰ Булгаков С.Н. Jaltica (Письмо к другу) // Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергием Николаевичем Булгаковым. Томск, 2001. С. 184.

¹¹ Булгаков С.Н. Из «Дневника» // Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. С. 369-370.

* * *

Начиная с XVI в. утверждается миф о принятии Владимиром Мономахом византийских императорских регалий: тверской монах Спиридон-Савва в 10-е годы XVI в. составил «Послание о Мономаховом венце», в котором утверждал преемство власти московского князя от римских императоров¹². Однако за этим утверждением еще нет пафоса имперскости. Просто Московский князь, получив власть над Русью, хочет казаться равным и с европейскими государями. Но Московия расширялась. Иван Грозный присоединил Казанское, Астраханское и Сибирское царства, царства уже совсем не православные. Замахивался царь и на Прибалтику. При этом положение Ивана IV было вполне двойственное. Он еще не ставит себе имперских задач, однако должен их решать.

Грозный царь и церковь

Церковь не помощница расширяющемуся Московскому государству, а скорее помеха. Если борьба с татарами единила церковь и князей, то превращение Московии в своего рода протоимперию выявило и разногласие. Русь и ее князья отвыкли от церковной критики своих действий. Как писал Федотов, самодержавная идея Грозного своим «острием направлена против священства: точнее, против вмешательства священства в дела царства. <...> Смехотворно — «смеху быти» — «попу повиноваться». И опять у Грозного готова историческая теория: всякое царство разоряется, «еже от попов владомое». Это они, это попы, «во грехех царствие погубили и туркам повинуются». Теперь уже гибель Византии ставится в вину не епархам, а попам, ограничившим власть императора. Так классическая православная теократия Востока, образец теократии русской, не находит оправдания в глазах царя»¹³.

В конфликте с митрополитом Филиппом, попытавшимся осудить опричнину, царь прибег к самому простому разрешению конфликта — к убийству митрополита-оппонента. Имперскость, которая начинала брезжить в сознании Ивана IV, при-

¹² См.: Киселева М.С. Учение книжное: текст и контекст древнерусской книжности. М.: «Индрик», 2000. С. 166.

¹³ Федотов Г.П. Святой Филипп, митрополит Московский // Федотов Г.П. Собр. соч. в 12-ти т. Т.3. М., 2000. С. 97.

шла в противоречие с церковью, которая не входила в трудности управления совершенно новым типом государства в России. Впрочем, к этому новому типу правления не были готовы ни царь, ни церковь. Как пишут современные историки, формирование самодержавных порядков в России опиралось на материальные предпосылки — образования колоссального фонда государственной земельной собственности. Однако «власть монарха была ограничена системой традиционных институтов и порядков, сложившихся в период раздробленности. Эти порядки сохранялись до середины XVI в., когда непригодность их для управления обширной империей стала очевидна»¹⁴. Но попытки перестройки выродились в жестокую тиранию. Отсутствие сложившейся социальной жизни, отсутствие общества делало церковь заложником государства, единственного деятельного элемента в стране. Быть может, церковь могла бы стать ферментом общественной жизни в России. Но выставить государю некие требования, которые повлияли бы благотворно на жизнь мирян, защитили бы их от произвола и, в конечном счете, способствовали бы созданию общественного мнения, а тем самым и социально-духовной структуризации страны, православная церковь не решилась, будучи много консервативнее царской власти. И церковь, за исключением св. Филиппа (праведника, но не общественного деятеля), склонилась перед тираном, так и не внося никакой лепты в устройство складывавшейся русской империи. По грустным словам Федотова: «Всякая постановка общественных целей для православной церкви отвергается как католический соблазн. <...> Благословляется всякая власть, все деяния этой власти. Вопрос о правде — общественной правде — не поднимается, считается не подлежащим церковному суду»¹⁵.

Автокефальность и Смута

Борис Годунов очень серьезно подошел к новым задачам России как государства имперского типа, что требовало не изоляции, а контактов с миром, прежде всего с христианским. Ему нужно было равенство хотя бы среди православных церквей. Поставив в 1589 г. патриархом Иова, священника с «опричным

¹⁴ Скрынников Р.Г. Третий Рим. СПб., 1994. С. 88.

¹⁵ Федотов Г.П. Святой Филипп, митрополит Московский. С. 5.

прошлым»¹⁶, т.е. человека, привыкшего выполнять государевы указы, Борис хотел послушной церкви, которая помогла бы идее некоего равенства русского царя с василевсами второго Рима. Но, как отметил Карташев, «титул патриарха не изменил хода церковных дел»¹⁷, церковь оставалась по-прежнему все так же замкнутой и отгороженной от мира структурой.

Добившись автокефальности, Борис хотел одновременно каким-то образом ввести европейский элемент в Московию, хотел основать университет, отдать свою дочку замуж за европейского принца, однако немалым препятствием всем его протоиерархическим нововведениям оказалась как раз православная церковь: «Внутри России проекты учреждения университета и приглашения западных ученых неизменно наталкивались на сопротивление духовенства. Руководство православной церкви упорно не желало допустить в Москву иноверных ученых. По словам современников, монахи говорили, что земля Русская велика и обширна и ныне едина в вере, в обычаях и в речи; если же появятся иные языки, кроме родного, в стране возникнут распри и раздоры»¹⁸. К тому же автокефальность имела и оборотную сторону: придав русской церкви самоуверенность и самомнение, эта независимость усилила националистический пафос, что, по сути, выбивало основу из-под «вселенскости» новой империи.

Правда, когда в смуту Московская Русь потерпела сокрушительное поражение от разнообразных врагов (внешних и внутренних — массового воровского элемента), православие, как во времена степных нашествий, оказалось той силой, что сумела противостоять иноверным захватчикам. Подвиг патриарха Гермогена (или Ермогена), призвавшего Русь к сопротивлению, монахов, защищавших Троице-Сергиеву лавру, — одна из самых достойных страниц в истории русской церкви. Скажем, посольство, отправленное к полякам просить Владислава на царство (куда входили митрополит Филарет и троицкий келарь Авраамий Палицын), жестко держалось требования патриарха Гермогена: «Владислав крестится в православие теперь же под Смоленском, рукою митр. Филарета и

¹⁶ Скрынников Р.Г. Борис Годунов. М., 1979. С. 51.

¹⁷ Карташев А.И. Очерки по истории русской церкви. Т. II. М.: «Наука», 1991. С. 46.

¹⁸ Скрынников Р.Г. Третий Рим. СПб., 1994. С. 182.

Смоленского епископа Сергия и уже православным прибывает в Москву»¹⁹, и пр. И, в конечном счете, именно это упрямство православно-патриотически настроенной части общества привело к избранию на царство национальной династии — Михаила Романова, сына патриарха Филарета, хоть и «тушинского», но убежденно православного деятеля.

Раскол и империя

Но становление империи продолжалось. Несмотря на то, что XVII век назван веком «бунташным», Москва, одолевая бунты и восстания, взяла под свою руку Малороссию, сильно зараженную инославным элементом, а также более тесно связанную с греческой церковью, испытывавшей униатское и протестантское влияние. Возникает необходимость церковной реформы, инициированной сыном Михаила Романова — «тишайшим» царем Алексеем Михайловичем, ибо «нельзя было не позаботиться о церковно-обрядовом сближении с этой частью русской церкви, еще пребывающей в греческой юрисдикции Константинопольского патриарха. У южно-руссов обряд был греческий»²⁰. Как видим, Никон и раскол — результат расширения государства, превращения его в империю. Но тут едва ли не впервые в истории русского православия церковная власть в лице патриарха Никона попыталась соперничать с царской. В общей церковной сумятице раскола Никон, считавший себя инициатором реформы книжных и обрядовых исправлений (хотя Флоровский замечал, что он только озвучил идеи царя, да и очевидно, что реформа нужна была государству, а не церкви), с одной стороны, соперничал с царем, заявляя, что священство выше царства, с другой — не умел никак договориться с раскольниками, тоже ведь православными. Никон начал гонения на старообрядцев, создав все предпосылки для развала складывавшейся империи. Церковь в лице патриарха втравила государство в вооруженную борьбу с частью собственного народа. К тому же стремление духовного лица встать выше светского государя не имело под собой иной причины, кроме банальной борьбы за власть. Церковь здесь отнюдь не была выразительницей более осмысленного (или

хотя бы нового) взгляда на развитие страны. В 1666 г. Никон был осужден послушными царю церковными иерархами. Отстранение самоуверенного патриарха, однако, не решало проблемы взаимоотношений церкви и государства.

Более того, осудив Никона, церковь по-прежнему мешала попыткам европейского устройства государства — даже в проблемах династических связей Руси. К примеру, царь Михаил Федорович хотел выдать свою дочь Ирину за датского королевича Вальдемара, была достигнута предварительная договоренность, что королевич, уже бывший в Москве, останется в своем вероисповедании. Церковь требовала обязательного перехода Вальдемара в православие через перекрещивание. Брак не состоялся.

К сожалению, именно православие оказалось на страже невежества. Поразительным образом и в этот относительно независимый период русская церковь не ставила себе задач пастырского наставления населения. Лишь старообрядцы впервые в послетатарский период были охвачены истинно христианским пафосом в изучении церковных книг, христианского воспитания и строгости нравов, соблюдении уставов, трудолюбии и отвращении к греху у всех членов раскольничьих общин. Церковь к этому воспитанию народа отношения не имела, потеряв к тому же контроль над значительной частью православного населения, демонстрируя свою неспособность решать имперские задачи.

Империя против национализма церкви

Реформу Петра обычно называют губительной для церкви и ее свободы. Впрочем, еще славянофил Хомяков отвел это главное обвинение от Петра: «Не должно его (Петра. — В.К.) обвинять в порабощении церкви, потому что независимость ее была уже уничтожена переселением внутрь государства престола патриаршего, который мог быть свободным в Царьграде, но не мог уже быть свободным в Москве»²¹. Не говорим уж о детских впечатлениях десятилетнего царя, когда в Кремль ворвалась толпа стрельцов (русская армия), возглавляемая православными попами, и на глазах у Петра растерзала его

¹⁹ Карташев А.И. Очерки по истории русской церкви. Т II. С. 74.

²⁰ Там же. С. 174.

²¹ Хомяков А.С. О старом и новом // Хомяков А.С. Соч. В 2-х т. Т. 1. М., 1994. С. 461.

родных дядей, но и далее церковь оказалась, по меньшей мере, неспособной помочь его сознательной постройке России как империи, что требовало гибкости и знаний.

Лучшее определение империи, которую построил Петр, ее задач в России, дал, на мой взгляд, В.С. Соловьев: «Настоящая империя есть возвышение над культурно-политической односторонностью Востока и Запада, настоящая империя не может быть ни исключительно восточною, ни исключительно западною державою. Рим стал империею, когда силы латино-кельтского запада уравновесились в нем всеми богатствами греко-восточной культуры. Россия стала подлинною империею, ее двуглавый орел стал правдивым символом, когда с обратным ходом истории полуазиатское царство Московское, не отрекаясь от основных своих восточных обязанностей и преданий, отсеклось от их исключительности, могучей рукой Петра распахнуло широкое окно в мир западноевропейской образованности и, утверждаясь в христианской истине, признало — по крайней мере, в принципе — свое братство со всеми народами»²². *Империя — это борьба цивилизации с варварскими смыслами внутри своей культуры и с варварскими окраинами, она несет просвещение, устанавливает общую наднациональную цель.* Ни в деле просвещения, ни в деле замирения внутренних религиозных конфликтов (раскол), церковь не была сильна, поневоле вынуждая государство к жестоким решениям²³. Петр долго колебался, как ему быть с патриаршеством. Почти двадцать лет патриарший престол оставался незанятым. Но проблему старообрядцев решил он сам, усвоив современные ему принципы европейской философии толерантности (кстати, именно Петру принадлежит заслуга в принятии идей и книг Локка из Голландии): «Петр отказывается от «проведывания» старообрядцев. <...> Смягчение правитель-

²² Соловьев В.С. Мир Востока и Запада // Соловьев В.С. Соч. В 2-х т. Т.2. М.: Правда, 1989. С. 602-603.

²³ «Посмотрим, что Петр получил в наследство. Быть может, самая трагическая, самая горькая его часть - церковный раскол, за который Петр во всяком случае не несет ответственности. Положение до крайности обострилось именно в правление Софьи. В Великом посту 1685 г. (отроку-царю не исполнилось еще тринадцати лет) были приняты 12 карательных статей против старообрядцев» (Панченко А.М. Петр I и веротерпимость // Панченко А.М. О русской истории и культуре. СПб.: Азбука, 2000. С. 385).

ственной политики тотчас сказывается. Резко падает число самоубийств. Некоторые беглецы возвращаются из-за рубежа. Расцветает староверское Выголексинское общежитие в Карелии. Когда в 1702 г. царь по дороге из Архангельска оказался на Выгу, там было приготовились к бегству в леса и к «огненной смерти», но Петр пообещал выговцам своего рода духовную автономию — и сдержал слово»²⁴. Веротерпимость, замечал Герцен, составляла одну из основ империи, созданной Петром. Эта веротерпимость была результатом главной задачи Петра — европеизации, как наднациональной цели для всех народов империи.

Империи была нужна столица, открытая миру. Вместо Москвы, виртуального третьего Рима, Петр по существу построил реальный третий Рим — город святого Петра, Санкт-Петербург, ориентируясь на всеприемлемость первого Рима. Ему, однако, было очевидно несоответствие националистической православной парадигмы задач империи. Петр образует Синод по принципу, как отмечали разные исследователи, протестантских церквей, скажем, англиканской, где король — глава церкви. Однако это всего лишь внешнее сходство. Святейший Правительствующий Синод, образованный в 1721 г. Петром, лишь в принципе управлялся государем, но по сути был подчинен одному из чиновников царя — обер-прокурору. Церковь становится одним среди прочих департаментов государства, и отныне не может препятствовать контактам с Западом и не пугает иноконфессиональных подданных внутри Империи. А таких стало немало. Если по порядку, то это и мусульмане, и протестанты, и католики, и буддисты, в каком-то смысле и старообрядцы, и пр.

Интересно, замечал Федотов, что в последнюю четверть XVII в., в эпоху юности Петра, на Руси наблюдается «0 (ноль) святости», что «говорит об омертвлении русской жизни, душа которой отлетела»²⁵. Но в результате петровских реформ меняется ситуация не только в церковном управлении, поразительно, что просыпается, на первый взгляд, слишком глубоко уснувшая душа русского православия. «Как раз век Империи, — пишет Федотов, — столь, казалось бы, неблагоприятный

²⁴ Панченко А.М. Петр I и веротерпимость. С. 388-389.

²⁵ Федотов Г.П. Святые Древней Руси // Собр. соч. В 12 т. Т. VIII. М., 2000. С. 161.

для оживления древнерусской религиозности, принес возрождение мистической святости. На самом пороге новой эпохи Паисий Величковский, ученик православного Востока, находит творения Нила Сорского и завещает их Оптиной пустыни. Еще святитель Тихон Задонский, ученик латинской школы, хранит в своем кротком облике фамильные черты Сергиева дома»²⁶.

При Петре стало очевидным напряжение между провинциализмом православия как религиозной институции и идеологической доктрины и имперским замахом России. При Византии и экуменизме киевских русских князей этого напряжения не было. Потом при татарах православный провинциализм и национализм малой части ордынской империи был уместен. Уместен он был и в Московской Руси, пока кроме мечтаний и притязаний ничего не было. Провинциалы всегда мечтают. Провал русско-православного национализма стал очевиден, когда при Петре Россия вернулась в Европу. Православие оказалось не готовым к контактам с Западом. Однако созданием Синода Петр не решил проблемы бытия церкви в Империи, он лишь загнал противоречие как некую болезнь внутрь организма. Русская православная Церковь и после Петра не приобрела вселенской широты, не осознала сути имперских задач. Поэтому всегда оставался шанс националистической-православной контрреформы.

Националистическая контрреформа

Эту антипетровскую контрреформу совершил Николай I, при котором была сформулирована знаменитая идеологическая триада: «Православие, самодержавие, народность», т.е. три столпа, на которых должно бы держаться Российское государство. Заметим, что некоторые современники почти сразу определили этот пафос нового царствования: «Известно, что с начала царствования Николая I так называемая реакция против переворота, произведенного Петром Великим, никогда не перестававшая тайно гнездиться посреди общества, внезапно обнаружилась со всею полнотою и реши-

²⁶ Федотов Г.П. Трагедия древнерусской святости // Там же. С. 228.

тельностью, которые она только могла иметь в России»²⁷. Интересно, что «православие» (в этой триаде) стоит на первом месте — и это в многонациональной и многоконфессиональной империи, а «самодержавие» на втором, т.е. как бы уступая верховенство церкви, что фактически было неправдой, а идеологически рождало некую смуту в сознании. Не император обнимает своей властью все подвластные ему народы, а есть некая главная вера и главный народ, что поневоле возбуждало к противодействию центру окраины Империи, расшатывая ее прочность. По сути дела именно политику Николая продолжил в конце XIX в., накануне краха империи, К.П. Победоносцев, самый влиятельный обер-прокурор Святейшего Синода, которому писал письма Достоевский, но которого современники называли Великим инквизитором, полагая его прототипом персонажа, выступившего против Христа: «Государство признает одно вероисповедание из числа всех истинным вероисповеданием и одну церковь исключительно поддерживает и покровительствует, к предосуждению всех остальных церквей и вероисповеданий. Это предосуждение означает вообще, что все остальные церкви не признаются истинными или вполне истинными»²⁸. Именно к Николаю в отчаянии обращался Пушкин («во всем будь пращурю подобен»), видя, как уходит идея империи из русской жизни, именно поэт говорил впервые в русской литературе о том, что идея Христа выше любой конфессии, по сути, формулируя возможность имперского надконфессионального христианства. «Вы видите единство христианства в католицизме, то есть в папе, — писал поэт Чаадаеву. — Не заключается ли оно в идее Христа»²⁹ (курсив мой. — В.К.).

Нельзя не учитывать еще одного обстоятельства созданной Николаем ситуации: ведь при том, что православие и народ вроде бы два столпа государства, пастырская деятельность православных священников, по сути, была невозможна, ибо

²⁷ Жихарев М.И. Докладная записка потомству о Петре Яковлевиче Чаадаеве // Русское общество 30-х годов XIX в. Мемуары современников. М., 1989. С. 93.

²⁸ Победоносцев К.П. Церковь и государство // Победоносцев К.П. Великая ложь нашего времени. М.: «Русская книга», 1993. С. 220-221.

²⁹ Переписка А.С. Пушкина. В 2-х т. Т. 2. М., 1982. С. 275.

обращение к народу шло на языке старославянском, народу мало внятном. Перевод Библии на русский язык готовился еще при Николае, но усилиями адмирала Шишкова «первое издание Библии по-русски **было сожжено**. Первое русское издание Библии вышло только в 1875 г. Вместе с тем социалистические учения в самом диком — разбойно-анархистском — виде (Бакунин, Ткачев, Нечаев) к этому моменту стали фактом русской жизни. В 80-е годы Россия получила уже тексты Маркса, которые приняла с религиозной истовостью. Здравые идеи христианского социализма не могли привиться на русской почве, ибо не было русскоязычных проповедников этих идей (намек на христианский социализм можно найти у Достоевского). Священнослужители были далеки от современного прочтения Библии.

Немалую роль в умственном окостенении и неумении работать с паствой играло и то, что церковь не выступала как духовная сила, а как принудительная официальная идеология, что не могло не смущать наиболее тонких и умных русских политических деятелей. «Мы, по-видимому, с величайшей заботливостью, — писал М.Н. Катков, — охраняем нашу православную церковь; но в способах, которые для этого нами употребляются, не видно, чтобы мы были убеждены в ее истине и были уверены в ее силе. Мы охраняем ее как политическое учреждение и для этого слишком жертвуем ею как великою христианскою церковью. Мы довольствуемся тем, чтоб она представляла собою хорошо выработанный бюрократический механизм, и весьма естественно, что она дает у нас только такие результаты, которые свойственны механизму этого рода»³⁰. Более того, возникло напряженное противоречие между реальным *подчиненным* положением церкви и заявленной правительством ее первенствующей роли. Опора на православие привела и к противоречию между «*вселенскостью*» империи, дающей народам, населяющим ее, наднациональные цели и национальным характером православия.

С этого момента пошло разрушение империи и имперского сознания, патриотизм уже был не имперским, а привязывался к одной конфессии, стало быть, и к одной национальности, ибо крещеный в православную веру, как замечал М.Н. Катков,

³⁰ Катков М.Н. О церкви. М., 1905. С. 20.

автоматически русифицировался³¹. С одной стороны, русская церковь оставалась в параличе (Достоевский), с другой — должна была окормлять всю Россию, причем (после реформ Александра II) Россию, начавшую развиваться.

Кризис церкви

С одной стороны, церковь поддерживала все националистические начинания самодержавия, изменившего имперскости, но с другой — и сама препятствовала в тех случаях, когда правительству нужен был контакт с Западом, устраивала гонения на старообрядцев, духоборов, баптистов, привлекая к этому власть, вместо терпимости внося нетерпимость в общественную жизнь. Можно сказать даже, что именно национализм православия оказал в свою очередь влияние на русификаторскую политику самодержавия и, в конечном счете, подорвал империю. Усиление религиозного национализма по сути укрепляло конфликтную ситуацию в многоконфессиональной империи. Не случайно так опасался созыва Собора реалист премьер-министр Петр Столыпин, желавший вернуть православную Церковь к уровню обычного департамента, как было при Петре Великом: «У Столыпина был свой план: подчинить православную Церковь всеохватывающему министерству исповеданий, которому будут подотчетны также все религиозные организации в пределах империи. Синод будет главным управлением православной религии, занимая равное положение с управлениями католиков, лютеран, старообрядцев, сектантов, мусульман и буддистов»³². Иными словами, раз православие не в состоянии идти на экуменический контакт, он хотел сделать его просто одной среди прочих религий, не превращая в главную. Столыпин был, пожалуй, последний в Рос-

³¹ Впрочем, верно и обратное, православие считалось как бы своего рода этническим свойством. П.Н. Милюков писал: «Ни государство, ни церковь не предусмотрели возможности перемены веры по личному убеждению. Вера казалась чем-то прирожденным, неотъемлемым от национальности, так сказать, второй натурой. <...> Природный русский и православный, сколько бы он ни менял свои религиозные убеждения, юридически не мог перестать быть православным» (Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. В 3-х т. Т.2. М., 1994. С. 199.).

³² Там же. С. 300-301.

сии государственный деятель, который пытался сохранить Россию как империю. Именно поэтому он с сомнением смотрел на националистическое православие.

Церковь не воспитывала паству в христианском духе, потакая народному самомнению и слабостям народа, не смея критиковать его, как когда-то это делал Серапион Владимирский, не думая о насущных делах в жизни страны. Да и могла ли она? Дело в том, что народонаселение России увеличивалось, количество же церквей и священнослужителей — нет. Стало быть, в процентном отношении церковь могла воздействовать на гораздо меньшее количество людей. П.Н. Милюков приводит следующие данные: «В 1738 г. в России было никак не более 16 млн. православного населения, в 1840 г. этого населения считалось уже 44 млн., в 1890 г. — 72 млн. При сравнении с этими цифрами — число религиозных учреждений и духовенства непрерывно и быстро падает. На каждого православного жителя империи приходилось к концу XIX в. вдвое меньше церквей, в 2,5 раза меньше монахов, почти в шесть раз меньше монастырей, чем полтора столетия перед тем»³³. Эту задачу — просвещения и критики народа — взяла на себя русская литература, ставшая по существу для русского общества второй церковью. Не случайно, что именно светская мысль родила мощное неохристианское движение рубежа веков (от Достоевского и Соловьева до Бердяева, Булгакова, Розанова и др.). Святыми с XIX века стали не иереи, а

³³ Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. В 3-х т. Т.2. С. 198. Сегодня ситуация еще хуже: «Обычно РПЦ ссылается на то, что эта Церковь объединяет в качестве своих членов *от 80 до 100 млн.* граждан России. <...> Эту астрономическую цифру можно поставить под вопрос. Даже механическое умножение количества храмов РПЦ в России (8500) на тысячу (хотя далеко не каждый храм способен вместить такое количество прихожан) дает более чем скромную цифру в 8,5 млн. человек. То есть в России не более 10 миллионов человек, которые могли бы достаточно регулярно посещать церковные богослужения (без чего, по каноническим определениям, человек вряд ли может считаться членом Церкви). Большинство 100-миллионной «паствы» РПЦ в храмы не ходит, в церковной жизни не участвует и даже в Бога «по-настоящему» (т.е. в соответствии с православными догматами) не верит» (Солдатов Александр. Священный «капитал» и его «олигархи» // Отечественные записки. 2001. № 1. С. 18)

писатели. Однако эта светская святость имела тенденцию перейти на абсолютно нерелигиозные движения, что и произошло, когда личная жертвенность революционеров была воспринята как религиозная. Отсюда лишь шаг до лжецеркви большевиков — со своими соборами-съездами, своими мучениками, святыми и нетленными мощами (Ленин в мавзолее), угодниками-революционерами, еретиками-оппозиционерами и пр.

К началу революций 17-го года религиозность народа упала почти до нулевой отметки. Сошлюсь на современного историка и богослова А.Б. Зубова: «По данным военного духовенства, доля солдат православного вероисповедания, участвовавших в таинствах исповеди и причастия, сократилась после февраля 1917 года примерно в десять раз, а после октября 1917 года — еще в десять раз. То есть активно и сознательно верующим в русском обществе оказался к моменту революции один человек из ста»³⁴. Но уже в 1918 г. С.Н. Булгаков резюмировал устами одного из персонажей своего знаменитого сочинения «На пиру богов»: «Церковь была устранена без борьбы, словно она не дорога и не нужна была народу, и это произошло в деревне даже легче, чем в городе <...>. Русский народ вдруг оказался нехристианским...»³⁵.

Задачи церкви сегодня

Но происходит ли восстановление православия сейчас, не храмов, а Церкви как таковой, то есть единение людей, верующих в Христа? Интересно, что православие, как показал опыт пореволюционный, оказалось способно к противостоянию и мученичеству в лице многих своих иереев (в 20-е и 30-е гг. десятки тысяч расстрелянных священников!), как было оно мужественно в первую русскую Смуту, гражданскую войну начала XVII века, но далее снова пошло на компромисс с властью, на православный «конкордат» 1944 г. (по выражению протоиерея Иоанна Мейендорфа), когда «собранные из лагерей и ссылки 18 архиереев избрали митрополита Сергия патриархом»³⁶. Сталину нужна в этот момент церковь

³⁴ Зубов А.Б. Сорок дней или сорок лет? // Преемственность и возрождение России. Сборник статей. М.: «Посев», 2001. С. 95.

³⁵ Булгаков С.Н. Соч. в 2-х т. М., 1993. Т. 2. С. 609.

³⁶ Мейендорф Иоанн, протоиерей. Православие в современном мире. М., 1997. С. 191.

как орудие национального сопротивления иноземцам, да к тому же уже в 30-е годы он от наднационального марксизма совершил переход на позиции самодержавного национализма. В конечном счете, в руках преемников Сталина, национализм привел к крушению империи, но при этом к возрождению православия как почти государственного института, где патриарх (по крайней мере, внешне) стоит в чиновной иерархии следом за президентом.

Что же сейчас? По наблюдению историка и социолога Д. Е. Фурмана «религия, православие стали символом, объединяющим очень разные мировоззренческие тенденции. <...> Одним словом, за религию — все. Но при этом практически *никто не верит* (курсив мой. — В.К.) и, почти несомненно, и не будет верить. Если в момент падения КПСС и СССР и всеобщего стремления к религии, «религиозного возрождения», тем не менее, не получилось, очень мало шансов, что оно произойдет в будущем»³⁷.

Таким образом, мы возвращаемся к трагическому вопросу, поставленному Достоевским в «Бесах», не является ли массовое православное сознание лишь эвфемизмом националистического, ибо лишено главного и основного смысла христианства — веры. Речь, разумеется, не идет в данном случае о тех нескольких десятках или сотнях тысяч истинно верующих, которые были и в самые тяжелые времена. Повторяю, речь идет о массовом сознании. Вполне возможно «безрелигиозное христианство» (Д. Бонхоффер), т.е. когда люди выполняют основные заповеди Христа, не будучи воцерковленными. Но вот возможно ли религиозное по виду христианство без веры? — вопрос удручающий.

³⁷ Каарийнен К., Фурман Д.Е. Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности) // Вопросы философии. 1997. № 6. С. 50.

Леонид Люкс

«Особые пути» – «пути в никуда»? О крахе особых путей России и Германии в XX веке

XX столетие, окончившееся всеобщим триумфальным шествием либерально-демократической системы, начиналось с бунта против плюралистически устроенных обществ и отстаиваемых ими ценностей. В своем радикализме бунт этот превзошел все предшествующие волнения подобного рода. Германия и Россия образовали центр этого восстания против ценностей, которые принято ассоциировать с Западом. Конечно, необходимо иметь в виду, что этот бунт в Германии, с одной стороны, и в России с другой вдохновлялся диаметрально противоположными идеями. В Германии антизападное восстание было направлено в первую очередь против идеалов Французской революции, против так называемых «идей 1789 года». Этим идеалам противостоял дух лета 1914 года. Казалось, что Германии удалось создать некую альтернативу западной модели: обновленное военной эйфорией 1914 года немецкое общество. В своем патриотическом воодушевлении немцы словно бы преодолели все политические, конфессиональные, социальные и региональные конфликты. Расколота прежде нация более «не знала никаких партий».

Несмотря на то, что Германия была частью западного мира, радикальная критика многих конститутивных для этого мира ценностей являлась традиционным элементом немецкой культурной истории. Гельмут Плеснер объясняет немецкий протест против Запада, достигший своей первой кульминации в 1914 году, среди прочего тем, что Германия «упустила» 17 век, эпоху, когда началось победное шествие просвещения и политического гуманизма. В немалой степени это «упущение» было виной тому, что Германия оказалась «опоздавшей» нацией, превратившись в противника Запада и сформировавших Запад идей.¹

Иначе обстояло дело в начале XX века в России. Здесь отталкивание от Запада вдохновлялось западными же идеями,

¹ Plessner, Helmuth. *Die verspätete Nation*. Stuttgart 1974.

прежде всего идеями 1789 года. В 1917 году казалось, что России суждено стать новым прибежищем идеалов 1789 года, идеалов, которые якобы предала западная буржуазия.

Во второй половине XIX и в начале XX веков Россия относилась к тем сравнительно немногим европейским странам, где непрерывно усиливались социальные конфликты. В Западной и в Центральной Европе они, напротив, утихали. Революционная эпоха там закончилась после неудавшейся революции 1848 года. Западные правительства, до 1848 года одержимые постоянным страхом перед призраком революции, теперь могли, наконец, вздохнуть спокойно. После событий 1848-49 годов в западном мире усилился процесс общественной интеграции и консолидации. При этом национализм служил объединяющей идеей, успешно отвлекавшей все более широкие слои общества от внутренних конфликтов.

Какой контраст с Россией! Сорок восьмой год практически не затронул страну, поэтому здесь не наступило и разочарование в революционной идее. В то время как на Западе многие из прежних радикалов стали все больше склоняться к национальной идее, в России становился все привлекательней революционный идеал. Любая критика этого идеала воспринималась радикально настроенной частью российских образованных кругов как предательство, писал в 1924 году русский философ Семен Франк. В предреволюционной России требовалось немалое гражданское мужество, чтобы открыто признаться в приверженности политике компромиссов.² Как утверждает историк Теодор Шидер, бескомпромиссность и абсолютизм революционных убеждений русской интеллигенции на Западе были практически неизвестны.³

То, что после «неудавшейся революции» 1905 года впервые в истории России было введено разделение властей, что страна сделала громадный шаг к созданию правового государства, не произвело почти никакого впечатления на приверженцев радикальных социальных программ. Их интересовала не эволюция, а революция, решительное уничтожение старого

² Франк, Семен. Крушение кумиров. Berlin 1924, с. 15f.

³ Schieder, Theodor. Das Problem der Revolution im 19. Jahrhundert, in: *Staat und Gesellschaft im Wandel unserer Zeit. Studien zur Geschichte des 19 und 20. Jahrhunderts*. 2. Aufl., München 1970, S. 11-57.

общества, крах старого несовершенного мира и создание социального рая на земле. В сторонниках либеральной модели, понимавших политику как искусство возможного, социальные утописты видели наиболее опасных врагов, куда опаснее консерваторов, защитников *Ancien régime*. Либералы старались смягчить классовые противоречия и приглушить народный гнев. Этим они, по мнению леворадикальных критиков либерализма, в первую очередь большевиков, лишь способствовали продлению жизни обреченного на гибель порядка. Большевики играли на глубоко укорененном в народных слоях стремлении к социальной справедливости, прежде всего к социальному равенству. Российская этика — эгалитаристская и коллективистская, указывал в этой связи русский историк и философ Георгий Федотов; из всех форм справедливости равенство стоит для русских на первом месте.⁴

* * *

После прихода к власти большевики пытались еще более обострить и без того острые социальные противоречия в стране, разжигая социальную ненависть: «Ни один еще вопрос классовой борьбы не решался в истории иначе, как насильем» — проповедовал 11 января 1918 года Ленин на III Всероссийском съезде Советов. «Насилие, когда оно происходит со стороны трудящихся, эксплуатируемых масс против эксплуататоров, — да, мы за такое насилие! ...Да, мы начали и ведем войну против эксплуататоров. Чем прямее мы это скажем, тем скорее эта война кончится».⁵

Внедрить идею гражданской войны большевики пытались не только в городе, среди промышленных рабочих, но и в деревне. 20 мая 1918 года председатель Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета Яков Свердлов провозгласил: «Только если мы сумеем расколоть деревню на два непримиримо враждебных лагеря, если нам удастся разжечь там гражданскую войну, подобную той, что уже идет в городах, [...] лишь тогда мы будем вправе сказать, что мы сделаем с деревней то же, что нам удалось сделать с городом».⁶

⁴ Федотов, Георгий. Народ и власть, *Вестник РСХД*, 94, 1969, с. 89.

⁵ Ленин. ПСС, т. 35, с. 265, 268.

⁶ Цит. по Pipes, Richard. *Die Russische Revolution*. Band 2, Berlin 1992, S. 650.

Большевики были уверены, что им удастся мгновенно преодолеть буржуазные порядки и построить новое, никогда еще не существовавшее общество. Троцкий в своих воспоминаниях рассказывает, что Ленин в первое время после прихода большевиков к власти неоднократно заявлял: «Через полгода у нас будет социализм, и мы станем сильнейшим государством на земле».⁷ Подобно Марксу и Энгельсу, Ленин искренне восхищался эффективностью капиталистической системы. Созданные этой системой структуры (Ленин называл их аппаратами) основатель большевистской партии считал своего рода нейтральными объектами, вполне пригодными для использования и в «социалистическом государстве». Незадолго до захвата большевиками власти Ленин писал: «(Этот аппарат) надо вырвать из подчинения капиталистам ... Его надо подчинить пролетарским Советам. ... Крупные банки есть тот «государственный аппарат», который нам нужен для осуществления социализма и который мы берем готовым у капитализма, причем нашей задачей является здесь лишь отсечь то, что капиталистически уродует этот превосходный аппарат».⁸

Декретом от 14.12.1917 г. о национализации банков и учреждении Госбанка этот замысел Ленина большевики начали претворять в жизнь.

К 28 июня 1918 года все крупные предприятия были национализированы, 21 ноября правительство национализировало практически всю внутреннюю торговлю. Контролируемое государством распределение товаров должно было заменить рынок, который для ортодоксальных марксистов всегда был бельмом в глазу. Левобольшевистский экономист Осинский писал осенью 1918 года: «Рынок — это очаг заразы, из которого постоянно просачиваются возбудители болезни капитализма. Контроль над механизмом общественного обмена делает невозможным спекуляцию, накопление нового капитала, возникновение новых частных собственников».⁹

Таким образом, все более усиливающаяся с середины 1918 года экономическая диктатура отнюдь не была всего лишь временной мерой. Партия не просто реагировала на крах механиз-

⁷ Trozki, Lev. Über Lenin. Material für einen Biographen, Frankfurt/Main 1964, S.106.

⁸ Ленин. ПСС, Москва, 1962, т. 34, с. 107.

⁹ Pipes. Die Russische Revolution, Band 2, S. 572.

мов снабжения, но и активно действовала сама. Распад прежних структур понимался как шанс сформировать новые структуры согласно собственным идеологическим представлениям.

Наряду с упразднением рынка и последовательным обесцениванием денег, следующим элементом созданной большевиками с середины 1918 года и достраивавшейся в последующие годы системы, которая позже получила наименование «военного коммунизма», являлась всеобщая трудовая повинность.

О всеобщей трудовой повинности Ленин грезил еще до коммунистического переворота. В работе «Удержат ли большевики государственную власть?», датированной октябром 1917 года, он писал: «Кто не работает, тот не должен есть» — вот основное, первейшее и главнейшее правило, которое... введут Советы рабочих депутатов, когда они станут властью».¹⁰

Этот постулат большевики начали осуществлять уже вскоре после захвата власти. В «трудовом законе» от 10.12.1918 г. всем гражданам и гражданкам в возрасте от 16 до 50 лет вменялась в обязанность «трудовая повинность».

Многие усматривают в военном коммунизме определенное сходство с немецкой военной экономикой времен Первой мировой войны. Большевики сами неоднократно утверждали, что на создание системы военного коммунизма их вдохновил немецкий опыт. В действительности между обеими системами существовали кардинальные качественные различия. В случае немецкой военной экономики речь шла о чрезвычайном положении в рамках существующей «капиталистической» системы. Военный коммунизм, напротив, подрывал эту систему и служил ее альтернативой. Военная экономика Германии характеризовалась контролем над рынком и частной собственностью, тогда как военный коммунизм упразднил их. Тем самым оказались парализованы важнейшие движущие силы экономики. Будучи ортодоксальными марксистами, большевики, конечно, не уставали говорить о примате экономики, но на деле экономика в системе военного коммунизма всецело зависела от государства, т. е. от политики — экономика была не более чем придатком политики. Этой сменой приоритетов большевики положили начало одному из глубочайших переворотов в новой истории — едва ли не самому радикальному бунту против либеральной модели общества.

¹⁰ Ленин. ПСС, т. 34, с. 311.

* * *

Но и в Германии того времени борьба с либеральными ценностями, точнее говоря, с демократическим парламентаризмом обострилась до предела. После поражения якобы «не побежденной на поле боя» нации в Первой мировой войне правые все настойчивей демонизировали как победителей, так и отстаиваемые ими демократические ценности.

Суровость Версальского договора, по своему характеру, кстати, не слишком сильно отличавшегося от заключенного немцами победоносного мира на востоке в марте 1918 года (Брест-Литовский мир), поборники национального реванша считали вполне достаточным основанием для того, чтобы смести существующий европейский уклад. Оскорбленное национальное самолюбие стало господствующим мотивом их образа мыслей, определяло их тактику; соображения касательно общеевропейского и христианского наследия уже не играли никакой роли. «Мы — притесняемый народ», — писал в 1923 один из провозвестников так называемой Консервативной революции Мюллер ван ден Брук. «Скудная территория, на которую нас оттеснили, таит в себе огромную опасность, от нас исходящую. Не следует ли нам строить нашу политику на основе этой опасности?»¹¹

Займствованный у Запада либерализм был провозглашен сторонниками Консервативной революции и других националистических группировок смертельным врагом немцев. Для Мюллера ван ден Брука либерализм был «моральным заболеванием нации», свободой от каких бы то ни было убеждений, выдаваемой за убеждения.¹²

Характерная для консервативных революционеров псевдоэтическая установка проявляется здесь особенно отчетливо. Те, кто из-за допущенной в Версале несправедливости были готовы разрушить весь европейский порядок, кто готов был насмеяться над гуманизмом, не задумываясь бросали либерализму упрек в равнодушии к морали. Неудивительно, что этот морализаторский имморализм, заранее отпускаявший грехи своим сообщникам, но изображавший своих противников неисправимыми преступниками, многим казался весьма заманчивым. Утверждение либеральной системы в Германии представля-

¹¹ Moeller van den Bruck. *Das Dritte Reich*. Hamburg 1931, S. 71f.

¹² Там же, S. 69ff.

лось немецким критикам Запада следствием коварных интриг западных демократий. Запад обладает иммунитетом против либерального яда, он не принимает всерьез либеральные принципы, утверждал Мюллер ван ден Брук. Напротив, в Германии либерализм был воспринят буквально. Поэтому его разлагающие принципы сумели привести страну к гибели. Западные государства, неспособные одолеть немцев на поле брани, пытаются сделать это путем революционной и либерально-пацифистской пропаганды. И наивные немцы позволили отравить себя этим ядом.¹³

Жалость сторонников Консервативной революции к самим себе была столь же безгранична, как и их мания величия. Получалось, что единственным средством, способным облегчить страдания немцев, было мировое господство. Мюллер ван ден Брук разъяснял: «Власть над миром — единственная предоставленная народу перенаселенной страны возможность выжить. Наперекор всем препятствиям порыв людей в нашей перенаселенной стране направлен туда же, его цель — пространство, которое нам необходимо».¹⁴

Парламентская демократия представлялась ее немецкими недоброжелателями как «лишенная рыцарских начал». Ноябрьская революция 1918 года не была в состоянии защитить страну от внешнего врага. Поэтому от нее отвернулись солдаты, пишет Эрнст Юнгер. Эта революция, по мнению Юнгера, отвергла такие понятия, как «мужество, честь, отвага».¹⁵ Освальд Шпенглер в свою очередь говорит о «неописуемой мерзости ноябрьских дней»: «Ни одного властного взгляда, ничего вдохновляющего, ни одного значительного лица, запоминающегося слова, дерзкого преступления».¹⁶

Поборники Консервативной революции в своей критике парламентской демократии и либерализма основывались на традиционно консервативных представлениях и клеймили либерализм как жизнеразрушающую силу. Он якобы разрушает органические связи в обществе и разжигает низменные, эгои-

¹³ Moeller van den Bruck. *Das Dritte Reich*. Hamburg 1931, S. 69ff.

¹⁴ Там же, S. 63, 71f.

¹⁵ Ср. Bastian, Klaus-Friedrich. *Das Politische bei Ernst Jünger* (Diss.). Heidelberg 1963, S. 66.

¹⁶ Spengler, Oswald. *Preußentum und Sozialismus*. München 1920, S. 11.

стические инстинкты. Не служение общему делу, а собственным интересам — вот к чему зовет либерализм. Карл Шмитт вообще отказывался признать Веймарскую республику государством. В ней, утверждал Шмитт, отдельные сегменты общества (партии, объединения и т.п.) захватили власть, которую используют исключительно в собственных интересах. Государство как олицетворение общенациональных задач упразднено. Главной и неустранимой слабостью так называемого законодательного государства эти критики считали мнимую неспособность такого государства принимать решения, справляться с реальной опасностью. В законодательном государстве властвуют не люди, не правители, а буква закона, сетовал Карл Шмитт. Исходное понятие господства, согласно Шмитту, стало недействительным, подменено абстрактными нормами.¹⁷ Последователь Шмитта Эрнст Форстхофф вторил учителю: честь и достоинство — личные понятия; правовое государство, которое сводит на нет все личное, лишено достоинства и чести.¹⁸

Так зародилась в кругах консервативных революционеров тоска по настоящему властителю, по «цезарю». Харизматический вождь, чье появление предсказывали крупные европейские мыслители на рубеже XIX-XX в., одни с беспокойством, другие — с надеждой, должен был сбросить власть безликих учреждений, заменив ее диктатом персонифицированной воли.

Грезы консервативных революционеров о национальной диктатуре, об упразднении либерального государства «без чести и достоинства», о Германии, готовой к войне, грезящей о безграничной экспансии, вплоть до господства над миром, их тоска по сильной руке, по завершающей историю «третьей империи» закономерно должны были воплотиться в фактически установленный 30 января 1933 года Третий рейх. Победы НСДАП на выборах в парламент в начале 30-х годов вызвали ликование у большинства консервативных революционеров. К немногочисленным скептикам относились Эрнст Никиш вместе со своей группой «Спротивление» и Эвальд фон Клейст-

¹⁷ Schmitt, Carl. *Legalität und Legitimität*. München-Leipzig 1932; ders.: *Der Hüter der Verfassung*. Tübingen 1931; ders.: *Der Begriff des Politischen*, 4. erw. Aufl. Berlin 1963.

¹⁸ Forsthoff, Ernst. *Der totale Staat*. Hamburg 1933, S. 13 und 20.

Шменцин. В элитарных кругах Консервативной революции иронизировали над плебейским характером национал-социалистического движения, да и косо посматривали на попытку Гитлера захватить власть не революционными, а легальными парламентскими средствами; но это были малосущественные детали. В глазах большинства радикальных критиков веймарской демократии, принадлежавших консервативно-революционному либо правому лагерю, взлет НСДАП означал конец ненавистной им либеральной эпохи и начало национального возрождения. Вот почему в первое время после образования Третьего рейха они относились к новому государству — не без основания — как к собственному детищу. Но это была история с учеником чародея. Лишь постепенно им стало ясно, каких демонов они растревожили. Утрата иллюзий приняла весьма широкие масштабы.¹⁹

* * *

Борьба с либеральными моделями развития достигла кульминации к началу тридцатых годов и в Советской России. После победы в гражданской войне большевикам пришлось отказаться от попытки немедленно воплотить в жизнь коммунистическую утопию. Мятежи против системы военного коммунизма приобрели в то время масштабы чуть ли не новой гражданской войны. Последним предупреждением для большевиков стало восстание кронштадских матросов. Еще в дни восстания Ленин заявил, что диктаторские меры в экономике были обоснованными только во время гражданской войны. Теперь война окончилась и продолжение этой политики более не оправдано: «Пока мы не переделали (крестьянство), пока крупная машина его не переделала, надо обеспечить ему возможность свободы хозяйничать».²⁰

Была провозглашена новая экономическая политика. Объекты ненависти ортодоксальных марксистов — частная собственность и свободный рынок — были частично реабилитированы.

Итак, попытка осуществить общественную утопию с первого раза не удалась. Однако эта утопическая идея отнюдь не

¹⁹ См. Kuhn, Helmut. Das geistige Gesicht der Weimarer Zeit, in: *Zeitschrift für Politik*, 8, 1961, S. 1-10, hier S. 4.

²⁰ Ленин. ПСС, т. 43, с. 29.

перестала вдохновлять партию. Победив в гражданской войне, большевики осуществили только политическую часть своей программы — теперь партия обладала неограниченной монополией власти в государстве. Но в стране, где огромное большинство населения составляли крестьяне, эта всевластная партия представляла собой не более чем кучку людей. Не существовало сколько-нибудь значительного социального слоя, на который могла бы опереться партия. Большевики же мечтали о приумножении и укреплении класса, от имени которого они правили, и о возобновлении «социалистического наступления», приостановленного в 1921 году. Особенно после крушения надежд на всемирную революцию, в частности после так называемого немецкого Октября 1923 года, партии требовались новые масштабные задачи.

Пробил час Сталина. Нереальной мечте о мировой революции Сталин противопоставил реалистическую на первый взгляд концепцию «построения социализма в одной отдельно взятой стране». Выяснилось, что за «мягкие» годы НЭПа большевизм отнюдь не растерял своей воинственности. Его волонтаристски-утопический потенциал в двадцатые годы не был израсходован. Именно к этому потенциалу теперь апеллировал Сталин. Большевистское руководство вновь попыталось посредством массового террора подогнать под свою доктрину социальную действительность. На этот раз, однако, у крестьян решили отнять не только продукты их труда, но и всю их собственность. Так был аннулирован один из важнейших результатов большевистской революции — радикальная земельная реформа 1917 года. Георгий Федотов говорил в 1930 году: то, что ныне происходит в России, — не продолжение Октябрьской революции, а новая революция, цель которой отменить завоеванное в Октябре освобождение крестьян.²¹

Спротивление крестьян было отчаянным. Но в противостоянии тоталитарному государству, где господствующая верхушка сосредоточила в своих руках не знавшую прецедентов власть, у них не было шансов на успех. Задача, которая многим казалась неосуществимой, — экспроприация ста с лишним миллионов крестьян — была выполнена.

²¹ Федотов, Георгий: Проблемы будущей России, *Современные записки*, 43, 1930, с. 406-437.

Несмотря на скрытое и явное сопротивление крестьян, внутри большевистской партии преобладали сторонники «революционной атаки» на деревню. Эта атака должна была раз и навсегда покончить с непопулярной в партии новой экономической политикой. Революционная лихорадка охватила широкие партийные круги, для которых коллективизация и тесно связанная с ней программа индустриализации были как бы возвращением к романтической эпохе революционных экспериментов и социальных грез — к военному коммунизму. Частная собственность и свободный рынок в Советском Союзе в результате сталинской революции были в значительной мере упразднены. Теперь режим мог безраздельно распоряжаться всем экономическим потенциалом страны, ее материальными и человеческими ресурсами. Именно это, а не чаемое повышение урожайности, стало реальным итогом коллективизации. Только теперь могли развернуться фанатики централизованной плановой экономики. С крайне непростым сосуществованием государственного и частного экономических секторов, повлекшим за собой множество конфликтов, было покончено. Свободное развитие экономических сил, выглядевшее в глазах марксистов как воплощение хаоса, было остановлено суровой государственной регламентацией. Казалось, наступила новая эра. Она завораживала не только сталинистов.

Не следует забывать, что примерно в это же время на Западе разразился мировой экономический кризис, значительно поколебавший веру в способность либеральной экономической системы к саморегулированию. Возросло число приверженцев централизованных экономических методов.

Такое неожиданное сближение со сталинизмом можно было наблюдать, прежде всего, в лагере марксистских критиков Сталина. То, что почти все средства производства в СССР отныне находились в руках государства, эти люди безоговорочно приветствовали. Типичным можно считать высказывание Троцкого, одного из самых острых критиков сталинистской системы. В 1936 году он писал:

«Крушение советского режима неминуемо привело бы к крушению планового хозяйства и, тем самым, к упразднению государственной собственности. [...] Падение нынешней бюрократической диктатуры [диктатуры Сталина — Л.Л.], без замены ее новой социалистической властью, означало бы, та-

ким образом, возврат к капиталистическим отношениям, при катастрофическом упадке хозяйства и культуры».²²

Национализация средств производства и коллективизация сельского хозяйства были безоговорочно поддержаны и другими критиками Сталина в левом лагере. Оценка, данная этим процессам бывшим членом левой оппозиции в КПП Артуром Розенбергом, была крайне апологетической. В своей «Истории большевизма» (1933) он разъяснял: «Когда ГПУ набросилось на кулаков, многие крестьяне полагали, что вслед за этим начнется тотальное преследование русского сельского населения. Но Сталин и Советское правительство никогда, даже в самых отдаленных мыслях, не планировали вести войну против массы российских крестьян».²³

Допустимо ли заключить на основании таких высказываний, что Розенберг не имел доступа к информации о тогдашнем положении в Советском Союзе? Едва ли. В начале 30-х годов как западные, так и русские социал-демократы неоднократно и подробно сообщали об ужасах коллективизации. Розенбергу, одному из лучших знатоков рабочего движения, была, конечно, известна по крайней мере часть этих сообщений. То, что он воспринимал эти данные селективно, свидетельствует об идеологической узколобости.

Бесчеловечность, с которой проводилась коллективизация, не могла коснуться одних лишь крестьян, — она неизбежно должна была распространиться и на другие слои населения. Ближайшей жертвой коллективизации стали те, кто сыграл в ее осуществлении решающую роль.

* * *

Частичная идентификация троцкистов и других оппозиционных коммунистам левых сил со сталинизмом напоминает еще об одном трагическом недоразумении того времени — о частичном отождествлении немецких консерваторов с целевыми установками Гитлера при одновременном скепсисе относительно методов, какими Гитлер пытался достичь этих целей. Упразднение Веймарской демократии и отмена ограничений, наложенных Версальским договором, большинство немецких

²² Trozki, Lev. *Die verratene Revolution*, Zürich 1958, S. 244.

²³ Rosenberg, Arthur. *Geschichte des Bolschewismus*. Frankfurt/Main 1987, S. 243.

консерваторов считало выдающимся успехом Гитлера. Заключение инакомыслящих в концентрационные лагеря и превращение евреев в людей второго сорта они рассматривали как вынужденные издержки. Тенденция тоталитарного режима к все большей радикализации, таящаяся в нем угроза в конечном итоге обратиться и против тех, кто его поддерживал, даже против его основателей, недооценивалась ни в Германии, ни в Советском Союзе.

Головокружительные успехи Гитлера и Сталина были обусловлены, таким образом, отнюдь не только фанатической преданностью клеветников, но и близорукостью их союзников: в первом случае — немецких консерваторов, во втором — старых большевиков. И те, и другие, вопреки собственным опасениям, считали деспотов своими единомышленниками. Военный историк Манфред Мессершмидт указывал в этой связи на «частичное совпадение целей».²⁴ В 1933 году НСДАП пришла к власти в большой мере благодаря временному компромиссу с консервативными группировками, этот компромисс должен был быть оплачен. Захватив власть, Гитлер отказался от радикальных экономических и социальных перемен и обуздал социал-радикальное крыло своего движения, которое помышляло о «второй революции» (Эрнст Рем и другие). Но так как новый общественный переворот был для национал-социалистической «революции» исключен, единственным вентилем, способным дать выход напряжению, оказалась не знающая предела территориальная экспансия вовне. Чтобы не подвергать опасности якобы гарантированное Гитлером внутриполитическое равновесие сил, его консервативные партнеры, за немногими исключениями, воздерживались от решительного сопротивления рискованным шагам Гитлера на внешнеполитической сцене.

Отмеченное Мессершмидтом «частичное совпадение целей» не ограничивалось политикой. Многие представители консервативной элиты усвоили нацистскую идеологию и даже взяли на вооружение гитлеровскую риторику — несмотря на то, что, к примеру, национал-социалистическая расовая тео-

²⁴ Messerschmidt, Manfred. *Die Wehrmacht im NS-Staat*, in: Bracher, Karl Dieter / Funke, Manfred / Jacobsen, Klaus-Adolf (Hrsg.), *Deutschland 1933-1945. Neue Studien zur nationalsozialistischen Herrschaft*. Düsseldorf 1992, S. 377-403.

рия в значительной мере выхолащивала такие центральные для национал-консервативных сил понятия, как «нация» и «государство». Это обстоятельство еще в 1931 году тонко подметил немецко-русский социал-демократ Александр Шифрин. Он писал, что понятие расы подрывает понятие нации и государства — в результате государство превращается в исполнительный орган для сохранения и укрепления расы.²⁵

Война против Советского Союза сознательно планировалась Гитлером как война нового типа — как мировоззренческая война на уничтожение.²⁶ Но и это не вызвало сколько-нибудь решительного протеста у консервативных союзников Гитлера. Хуже того, аргументы «фюрера» увлекли даже некоторых генералов. Так, например, командующий 6-й армией генерал-фельдмаршал Рейхенау заявил: «Солдат на Востоке — не только боец по правилам военного искусства, но и носитель непреклонной народной идеи и мститель за все зверства, совершенные против немцев и родственных им народов. Поэтому солдат должен полностью осознавать необходимость жестокого, но справедливого наказания еврейских представителей низшей расы».²⁷

Спротивление задуманной Гитлером новой форме войны, не признающей никаких ранее принятых этических и военных норм, было оказано лишь немногими представителями традиционных немецких элит. Большинство консерваторов, в сущности, смирилось со всем этим. Английский историк Алан Баллок указывает, что генеральный штаб, обычно столь самоуверенный, в годы Второй мировой войны практически превратился в послушный инструмент режима.²⁸

²⁵ Schifrin, Alexander. Gedankenschatz des Hakenkreuzes, in: *Die Gesellschaft*, 2, 1931, S. 97-116, hier S. 114f. 40 годами позже к аналогичному выводу пришел американский советолог Такер. Он охарактеризовал национал-социалистов как «фарисеев национализма» (Tucker, Robert C.: *On revolutionary mass-movement Regimes*, in: *The Soviet Political Mind. Stalinism and post-Stalin Change*. New York 1971, S. 16); ср. также Buchheim, Hans: *Das Dritte Reich. Grundlagen und politische Entwicklung*. München 1958, S. 57f.

²⁶ См., в частности, Boog, Horst / Forster, Jürgen / Hoffmann, Joachim / Klink, Ernst / Müller, Rolf-Dieter / Ueberschär, Gerd R.: *Der Angriff auf die Sowjetunion*. Frankfurt/Main 1996.

²⁷ Там же, S. 1246.
²⁸ Bullock, Alan. *Hitler. Eine Studie über Tyrannei*. Düsseldorf 1977, S. 659f.

* * *

Но и принимавший все более радикальные формы сталинский террор, который с 1936 года обрушился и на старую большевистскую гвардию, не встретил сколько-нибудь серьезного сопротивления со стороны прежних соратников Сталина.

Существенной чертой сталинистской системы было то, что ее создатель не доверял не только контролируемым — подчиненному обществу, — но и самим контролерам — всевластному партаппарату. Отсюда и кампания по уничтожению коммунистической элиты, которая была подлинным базисом этой системы. Сталин, судя по всему, считал свой режим стабильным и надежным лишь при условии, когда никто из власти имущих не мог чувствовать себя уверенно.

Об организованном сопротивлении тирану со стороны партийной олигархии не могло быть и речи. Большевики, ставшие жертвами Сталина, как правило, считали себя связанными возникшим в ленинские времена «большевистским кодексом чести». Этот кодекс запрещал применять насилие по отношению к противникам внутри партии. Правда, Ленин характеризовал диктатуру пролетариата как «ничем не ограниченную, не связанную никакими законами и никакими правилами власти». Внутри партии, однако, большевики в ленинский период соблюдали определенные правила игры. При всей своей исключительной жесткости, внутрипартийная дискуссия, как правило, не выходила за рамки словесных баталий. Большинство большевиков осталось верным этой традиции и во время Большого террора. Отступление от «большевистского кодекса чести» они и теперь считали недопустимым — в то время как для Сталина в борьбе с партийными соратниками не существовало никаких табу. Троцкистка Сафонова, случайно пережившая террор тридцатых годов, вспоминала: «Мы принципиально отвергали террор и никогда не прибегали [в борьбе со Сталиным] к актам насилия».²⁹

Эта позиция удивительным образом напоминает позицию старой немецкой элиты по отношению к Гитлеру. Большинство немецких консерваторов не допускало использование насилия против гитлеровской тирании: как и старые большевики в Советской России они ссылались на «кодекс чести» — для

²⁹ Феофанов, Юрий: Мы думали, что так надо, *Неделя*, 41, 1988, с. 11, 13.

них это была клятва верности «вождю немецкого рейха и народа». Вдобавок насильственное устранение режима парализовалось страхом перед анархией и коммунизмом. В свою очередь большевистские критики Сталина отказывались от применения насилия не в последнюю очередь из страха перед реставрацией капитализма. Для Сталина и Гитлера не были тайной моральные табу оппонентов. Биограф Гитлера Конрад Хайден пишет, что Гитлер знал своих противников лучше, чем они сами, внимательно наблюдал за ними и отлично умел использовать чужие слабости.³⁰ Эти слова Хайдена вполне применимы и к Сталину.

* * *

Трагическая участь большевиков, ставших жертвами Большого террора, не снимает с них ответственность за сталинский деспотизм. Путем насилия они собирались построить социалистический рай на земле. Вместо рая они создали систему, которую российский философ Бутенко в годы горбачевской перестройки охарактеризовал как «ад на земле». И такое развитие событий отнюдь не было чем-то непредсказуемым. Террор породил террор, и «революция пожрала своих детей».

Так революционный идеал, которому радикальная русская интеллигенция беззаветно служила на протяжении целого столетия, был дезавуирован именно тем политиком, который, по мнению огромной массы коммунистов, не исключая многих прежних скептиков и критиков, был «величайшим стратегом революционной борьбы» и «олицетворением партийной воли и разума» — Иосифом Сталиным.

«Вождь немецкого рейха и народа», в котором многие из соотечественников видели величайшего немца в истории, со своей стороны дезавуировал социал-дарвинистские идеи, обнажил каннибальскую суть расовой теории.

Разумеется, вера в революцию с одной стороны и в социал-дарвинистские идеи о праве сильного с другой — не являются типично русским или немецким феноменами. Однако именно русские провозвестники революционной идеи и немецкие поборники расистско-национальной идеи сумели, каковы бы ни были причины этого успеха, одержать полную победу в своих странах. Все альтернативные политические модели были

³⁰ Heiden, Konrad. *Adolf Hitler*. 2. Band. *Ein Mann gegen Europa*. Zürich 1937, S. 266.

сметены вместе с приверженцами этих моделей. Это открыло дорогу режиму произвола. Такой режим не останавливается ни перед чем.

Национал-социалистический режим достиг вершины своей радикальности незадолго до своего краха. Почитатель Рихарда Вагнера Гитлер пытался инсценировать гибель Третьего рейха как «сумерки богов». Гитлер считал себя и «новый порядок» апогеем немецкой истории. С его смертью должна была завершиться и немецкая история. В марте 1945 года Гитлер заявил в беседе с министром вооружений Шпеером:

«Если будет проиграна война, исчезнет и немецкий народ. Нет необходимости сохранять основы, которые нужны немецкому народу для продолжения примитивного существования. Напротив, лучше уничтожить сами эти основы. Ибо народ проявил свою слабость, и будущее исключительно принадлежит более сильному восточному народу. Все, что останется после этой битвы, и без того неполноценно, ибо все наиболее ценные представители нации погибли на фронте».³¹

Так крах немецкого особого пути сопротивления западным идеям открытого общества, правового государства и суверенности человеческой личности ознаменовался беспримерным саморазрушением.

Опустошительный опыт Второй мировой войны привел к коренному изменению политической культуры, причем не только в Германии, но и на всей западной половине европейского континента. В конце концов стало понятно, что обожествление так называемого здорового национального эгоизма, характерное для 19 века, ведет к гибели. Этот опыт лег в основу европейских процессов интеграции.

После смерти Сталина выяснилось, что не только национал-социалистическая, но и сталинская система была тесно связана с личностью вождя и пережить его у нее не так много шансов. Буквально через несколько дней после смерти диктатора его ближайшие соратники, «послушные исполнители», приступили к постепенному, робкому демонтажу сталинской системы. Спустя месяц после кончины диктатора не кто иной, как многолетний руководитель сталинских органов террора Берия выступил против применения органами госбезопаснос-

³¹ Цит. по Thamer, Hans-Ulrich. *Verführung und Gewalt. Deutschland 1933-1945*. Berlin 1986, S. 760.

ти «изуверских методов допроса» и запретил пытки. Осуждению подвергся не только произвол органов террора, но и культ личности вождя. На пленуме ЦК в июле 1953 г. глава советского правительства Маленков говорил: «Вы должны знать, товарищи, что культ личности т. Сталина в повседневной практике руководства принял болезненные формы и размеры, методы коллективности в работе были отброшены, критика и самокритика в нашем высшем звене руководства вовсе отсутствовала. Мы не имеем права скрывать от вас, что такой уродливый культ личности привел к безапелляционности единоличных решений и в последние годы стал наносить серьезный ущерб делу руководства партией и страной».³²

XX съезд КПСС в феврале 1956 года, на котором произошло «посмертное свержение тирана», положил начало процессу, который, несмотря на все попытки реставрации спохватившейся верхушки, уже нельзя было остановить. Этот процесс вел к постепенному отходу страны от революционного, классово-антагонистического особого пути, на который она вступила в 1917 году. Часть российской общественности дистанцировалась от господствующей с 1917 года этики классовой борьбы и повернулась лицом к универсальным ценностям, таким как права человека. Это в первую очередь относится к сформированному в шестидесятые годы правозащитному движению. Конечно, это движение не сумело оказать влияния на широкие слои населения, оно осталось изолированным даже в среде самой интеллигенции. Тем не менее, правозащитникам удалось основательно изменить политическую культуру в СССР. В несвободной стране они действовали, по словам одного из ведущих диссидентов Андрея Амальрика, как свободные люди. Они снова ввели в обиход такое запрещенное понятие, как «оппозиция».³³ Единоборство маленькой группы советских правозащитников с авторитарным государством на первый взгляд напоминает противостояние революционной российской интеллигенции российскому самодержавию в XIX — начале XX веков. Однако многие правозащитники сознательно дистанцировались от своих предполагаемых предшественников, во всяком случае, от их идеологии. Представите-

³² Цит. по *Правда*, 3.1.1991, с. 5.

³³ Amalrik, Andrej. *Aufzeichnungen eines Revolutionärs*. Berlin 1983, S. 44-52.

ли правозащитного движения отвергали типичную для старой интеллигенции идеализацию революции и отказались от методов насильственного достижения «благих целей». В отличие от прежней революционной интеллигенции они стремились не к построению земного рая, но к восстановлению действующих во всем цивилизованном мире общечеловеческих норм и ценностей. Напрямую достичь своих целей им не удалось, все их организационные структуры были разгромлены к концу семидесятых — началу восьмидесятых годов. И все же они победили. Об этом свидетельствует то, что провозглашенное Горбачевым «новое мышление» во многих пунктах — осознанно или нет — опиралось на разработанные правозащитниками принципы. Тем самым Генеральный секретарь ЦК КПСС невольно совершил одно из крупнейших преобразований в истории XX века. Ибо «мораль классовой борьбы», сердцевина коммунистической идеологии, никак не согласовалась с декларируемым Горбачевым «приоритетом общечеловеческих ценностей».³⁴ Господствующая прежде коммунистическая иерархия ценностей была расшатана, а вместе с ней и весь политический фундамент прежнего государственного строя. Начался постепенный «возврат России в Европу» — с многочисленными отступлениями, тернистый путь страны к «открытому обществу».

Перевод с немецкого Дмитрия Атласа

³⁴ Горбачев, Михаил. *Перестройка и новое мышление*, Москва 1987, с.149.

Ханс Оверслоот

И все разбогатеют?**Неолиберализм и его последствия
в Российской Федерации ***

1 января 1992 года Союз Советских Социалистических Республик прекратил свое существование. Некоторые полагают, что он прекратил свое существование за много недель или даже месяцев до того; во всяком случае, в конце декабря 1991 — начале января 1992 даже самые убежденные противники распада СССР не могли отрицать факта его кончины. После неудавшейся попытки государственного переворота в августе 1991 года старый Союз во многом уже не являлся «государством», то есть эффективной верховной властью, осуществляемой на территории Российской Советской Социалистической Республики (и других союзных республик), которая 25 декабря 1991 года стала именоваться Российской Федерацией (РФ). (В конституции РФ, принятой в декабре 1993 года и действующей по сию пору с минимальными поправками, оба этих слова, т.е. «Россия» и «Российская Федерация», упоминаются в качестве официальных названий страны).

Распад СССР можно объяснить многими причинами, но попытка «либерализовать» как экономическую, так и политическую систему, бесспорно, является одним из самых главных, если не решающим, фактором. «Либерализация» политики и экономики при Генеральном секретаре ЦК КПСС Михаиле Сергеевиче Горбачеве повлекла за собой попытку «разведения» политики и экономики и создания хотя бы частично независимых сфер политической и экономической деятельности.¹

«Либерализация» при Горбачеве приняла две формы. Во-первых, это была либерализация в формальном смысле слова,

* Конференция: Неолиберализм три десятилетия спустя: Конец эпохи или новая мутация? Институт социальных исследований, Гаага, 9-11 сентября 2004 г.

¹ В развале Варшавского Договора и, позднее, в развале СССР обвиняли — или за то же самое превозносили — многих деятелей: президента США Рональда Рейгана, премьер-министра Великобритании Маргарет Тэтчер, Папу Римского Иоанна Павла II, Михаила

и, во-вторых, ослабление эффективности государства в поддержании существовавшего на тот момент формального порядка (социалистического, протокапиталистического, однопартийного или эволюционирующего в сторону многопартийности). Если говорить о первой форме, либерализация шла а) в экономической сфере (которая подверглась переосмыслению) и б) в сфере политической. В экономической сфере индивидуальная, а несколько позже и кооперативная деятельность, не

Горбачева. Рейгана — за то, что он втянул СССР в новый виток экономического соревнования, потребовавший дополнительных военных расходов («звездные войны»). Эти дополнительные расходы оказались для СССР не по силам без коренных структурных перемен в экономике, что в свою очередь подтолкнуло к капитальной политической перестройке. Горбачева ругают — или же превозносят — разумеется, за то, что он инициировал незначительные экономические изменения и столь же незначительные политические реформы на начальном этапе, чтобы позднее выпустить их из-под контроля. Быть может, ему следует вменить в заслугу (либо в вину) не столько первоначальные экономические и политические реформы, последствий которых он был не в состоянии предвидеть, сколько его *инертность* в критический момент, когда он все еще мог *обратить вспять* свою политику. И вот когда он еще мог бы возглавить отход от своего собственного политического курса — и, скорее всего, ему бы это вполне удалось, — он этого не совершил.

Возможно, рейгановский проект «звездных войн» сделал для Горбачева затруднительной попытку ответить на этот вызов традиционными средствами. Возможно также, что к реформам подтолкнуло еще и уменьшение притока конвертируемой валюты от продажи нефти и природного газа. В конце 1980-х гг. внешний долг СССР начал стремительно расти. Все увеличивающаяся финансовая зависимость плюс неумеренные восхваления в адрес политики Горбачева со стороны Запада тоже, вероятно, обусловили его верность взятому курсу даже тогда, когда он сам, должно быть, перестал понимать, куда все движется и проблемы в политике и экономике начали нарастать, словно снежный ком.

Рейган, Тэтчер, Яковлев, Коль, Ельцин, Папа Римский — все они сыграли свою роль в крушении советского коммунизма и распаде СССР, и каждый из них может заявить (или за них это делают другие), что сыграл решающую роль на определенном этапе, но центральной фигурой вплоть до середины 1991 года оставался все-таки Горбачев. Сам он никогда не был неолибералом, а его возврат к социал-демократии произошел лишь после того, как он расстался с постом Генерального секретаря КПСС и президента СССР.

определяемая социалистическим планом производства (как это обстояло с колхозами и кооперативами прежнего типа), были признаны совместимыми с социалистической экономикой и получили узаконенный статус. Что касается политики, можно утверждать, что впервые поле политической деятельности было создано под лозунгом *гласности* (политика «прозрачности», или, в буквальном переводе с русского, «политика голоса»). Политика переживала второе рождение: открытые разногласия, открытые противоречия между различными слоями населения, среди политических лидеров, между лидерами и слоями населения.

Горбачев стремился к «демократизации» при сохранении однопартийного правления (правления партии с более широкой основой, так сказать, более *меньшевистской*), в то время как общество должно было сосредоточиться на построении новой версии социализма в рамках прежнего Союза. Социализм следовало реанимировать и подвергнуть ревизии, отведя в экономике место для индивидуального и коллективного (кооперативы) предпринимательства, что высвобождало ранее не использованные человеческие ресурсы, и сделав производство на государственных предприятиях более ориентированным на потребительский спрос, менее зависимым от прямого контроля бюрократической верхушки. Однако смягчение режима и вновь открывшиеся возможности (включая возможности злоупотреблений) в рамках Закона об индивидуальной трудовой деятельности (1986), нового Закона о кооперативных предприятиях в СССР (1988) и Закона о государственных предприятиях (1987) привели к всеобщему экономическому спаду и ответственному росту — а отнюдь не уменьшению — удельного веса теневой экономики, как бы она не называлась — черной, серой или еще как-то иначе (Silverman & Yanowitch, 1997; Oversloot, 1990). Для некоторых людей открылись — хотя для других они по-прежнему были закрыты — возможности участия в легальном (а гораздо чаще нелегальном) разгосударствлении экономической сферы, что впоследствии получило название «спонтанной приватизации». В ходе этой приватизации те, кто имел возможность, прибрали к рукам или передали «своим» — друзьям, родственникам — основные слабые движимого и недвижимого имущества бывшего СССР. Общественная собственность, «социалистическая собствен-

ность», перешла под контроль и была «захвачена» частными лицами либо группами частных лиц, которые пользовались ею во многом как частной собственностью, не имея на то никакого законного права.

Близость к власти, политическая благонадежность, изворотливость, неразборчивость в средствах, самоуверенность, энергичность и многие другие субъективные и объективные качества и факторы помогли некоторым людям достичь процветания в новых условиях, тогда как другие оказались низведены до состояния зависимости, подчинения и даже угнетения, особенно в условиях развала социалистической системы социального обеспечения. В обстановке «спонтанного передела» собственности отдельные категории населения достигли относительного благополучия и даже существенно обогатились. Некоторые предприниматели, вышедшие из прежней теневой экономики, были опытными «организаторами» и оказались в числе первых при захвате «новых территорий». Другую категорию образовали «красные бароны» — руководители крупных госпредприятий советской эпохи. Им было нетрудно изыскать способ собственного обогащения, так как основные «куски» общественного пирога остались под их контролем в отсутствие системы эффективного надзора и невозможности контроля со стороны функционеров низшего звена и простых работников. Трансформация социалистического СССР в капиталистическую РФ частично объясняется тем, что столпы прежней политической и экономической системы активно включились в разработку новой общественной системы. Основная часть прежней (экономической) элиты «посвятила» себя, таким образом, созиданию нового общественного строя, так как им нечего было ожидать от политической и экономической реакции и «контрреволюции»: подобная возможность, скорее, их только пугала. (И в этом смысле последняя российская революция была революцией сверху, а не снизу). Еще один слой образовали руководители высшего и среднего звена комсомольских структур, которые неплохо устроились в политико-экономической неразберихе конца восьмидесятых — начала девяностых годов и сумели извлечь из нее максимальную выгоду, поскольку милиция, прокуратура и весь репрессивный аппарат бывшего социалистического государства пребывали в состоянии дезориентации и смятения: в определенном

смысле это был период «беззакония», а в подобные времена никого нельзя обвинить в незаконных действиях, на чем впоследствии настаивали некоторые из победителей. Они были молоды, зачастую энергичны, имели доступ к работающему капиталу, покупателю и продавцу в старой экономике, были вхожи к принимающим решения чиновникам из партийной бюрократии; у них имелись собственные амбиции, они могли быть как политическими, так и аполитическими в зависимости от того, что на данный момент представлялось политически желательным и экономически целесообразным. В политическом смысле они были циниками, которые и при старом режиме выдвинулись бы в качестве «новых людей», пусть это и произошло бы не столь быстро и не обернулось бы для них такими выгодами. В стане победителей оказались и элементы организованной преступности, которые ухватились за новые возможности торговли, сделок, махинаций или услуг (включая и самые заманчивые предложения), сулившие им крупные прибыли: продолжая свою теневую деятельность, они стали все чаще выходить из тени, выдавая себя за обычных бизнесменов, добивающихся общественного признания, появляясь на публике и приобретая себе друзей из числа политиков. Работники органов исполнительной власти, спецслужб и прочих спецподразделений, полицейских и полувоенных, также заняли свою нишу, хотя для большинства из них это произошло несколько позже. Они предложили свои услуги по обеспечению безопасности, свой опыт в добывании сведений о работниках и партнерах по бизнесу, о кредитоспособности клиентов, пользуясь конфиденциальным доступом ко всем каналам информации. Зачастую они сами выступали как «твердая рука», или рэкет, обеспечивая «крышу» (т.е. прикрытие) от других заинтересованных сторон, которые нередко были такими же вымогателями. Переходя в частный сектор, специалисты такого рода нередко сохраняли тесные контакты со своими прежними коллегами, иногда же они сколачивали состояния, пользуясь и злоупотребляя своим служебным положением и/или военным званием. И в этой сфере были и по-прежнему остаются бесконечные возможности для наживы, причем нередко «личный заработок» используется для обеспечения официальной деятельности: приобретаются топливо и техническое обеспечение (например, патрульные машины и компьюте-

ры), которыми работодатель-государство не обеспечивает, компенсируются мизерные зарплаты, которые к тому же выплачиваются с опозданием.

После провала августовского путча в 1991 году Борис Николаевич Ельцин, президент РСФСР, а, позднее, РФ, возглавил РСФСР как суверенное и независимое государство, не обращая никакого внимания на «суперструктуру» СССР. Ельцин был избран внушительным большинством голосов в июне 1991 года в результате прямых выборов, проведенных на соревновательной основе. В момент перелома он взял на себя руководство государством в качестве президента и премьер-министра. Это право ему было также делегировано Съездом народных депутатов и Верховным Советом РСФСР, или, как тогда говорили, парламентом. Правда, некоторое время спустя тот факт, что Съезд народных депутатов и его «рабочий орган», Верховный Совет РСФСР, нельзя было просто так назвать парламентом, породил серьезные проблемы. Как *совет* он был призван олицетворять власть всего народа, в подчинении у которой президент находился. Ельцин практически предоставил руководство большинством отраслей экономики Егору Гайдару — заместителю премьер-министра, который позднее, в июне 1992 года, стал премьером. Некоторые жизненно важные отрасли были переданы в ведение Анатолия Чубайса (занимавшего различные посты в 1991-1996 гг.) и ряда других приверженцев чикагской школы.

В декабре 1992 года Гайдара сменил аппаратчик Виктор Черномырдин, но при этом Гайдар остался значимой фигурой, а многие из его сподвижников и сподвижников Чубайса продолжали играть важную роль в дальнейшей разработке, продвижении и реализации новой приватизационной политики государства. Некоторое время их штаб-квартирой (или полем битвы) был Государственный комитет по (государственному) имуществу (Госкомимущество), который функционировал относительно автономно от Совета министров и премьера Черномырдина. Характерной особенностью ельцинского режима была возможность для президента определять способ руководства экономической политикой — через правительство или отделы президентской администрации, либо давая «добро» действиям и правительства и администрации, зачастую несогласованным между собой. Подобный стиль руководства,

совершенно очевидно, призван был ежечасно напоминать о том, что всё, в конечном счете, зависело от особы президента. Генеральная линия команды Гайдара и Чубайса была проста: быстрое разгосударствление, или переход государственной собственности в частные руки. Экономических реформаторов довольно метко окрестили либеральными большевиками.² Это была в высшей степени идеологическая затея группировки людей, сознававших себя непопулярным меньшинством под политическим прикрытием пока еще популярного президента. Эти люди чувствовали, что их задача, их миссия состоит в замене прогнившего, умирающего экономического режима новым (рыночным) порядком, основанным на частной собственности, причем это должно было содействовать развитию демократии, даже если предпринимаемые меры и не отвечали чаяниям большинства народа. Если нужно — идти против народа, но лишь во имя народного блага, ведь в конце концов — в этом никто из них не сомневался — заново создаваемая экономическая структура должна была принести выгоду большинству населения. По сути дела реформаторы не были озабочены созданием экономической *структуры*: полагая, что саморегулирующегося рынка будет вполне достаточно в качестве необходимой «структуры», они склонялись к мнению, что приватизация государственной собственности и введение рыночной экономики, в конце концов, сами обеспечат такой результат. Они занимались, во-первых, вопросами собственности (экономические блага стали трактоваться в оценочном ключе: частное — хорошо, коллективное или государственное — плохо) и, во-вторых, — по крайней мере, в теории — денежными вопросами, причем предпочтение они отдавали немедленной либерализации цен и «шоковой терапии», призванной излечить больную экономику.

Однако регуляция объема денежной массы осталась вне компетенции реформаторов; Виктор Геращенко, директор Центрального Банка Российской Федерации, не был подотчетен Гайдару в бытность того премьером или заместителем премье-

² Так их называли советники и обозреватели — иногда с восхищением, иногда скептически, но никогда коммунисты, по мнению которых, что вполне понятно, название «большевик» совершенно не годилось для подобного использования, точнее, злоупотребления.

ра. «Вялую» финансовую политику Геращенко обвиняли в определенных экономических провалах в период правления неолибералов, который они сами рассматривали и до сих пор считают чрезвычайно успешным. Большинство членов Верховного Совета и, позднее, Государственной Думы, равно как и ведущие политики, не исключая Ельцина, были озабочены тем, чтобы помочь народу (избирателям) пережить шок переходного периода: для этого они стремились удержать безработицу на предельно низком уровне через введение, при необходимости, исключительно льготного рублевого кредитного режима и продолжение субсидирования государством убыточных предприятий.

Чубайс и его соратники поспешили воспользоваться остатками государственной власти и могущества, чтобы приватизировать как можно больше государственной и социалистической собственности в предельно сжатые сроки, причины же, толкавшие на такие действия, им самим казались совершенно очевидными (Freeland, 2000). Они стремились обеспечить поддержку этой революции со стороны влиятельных лиц, заинтересовав их материально. Дайте людям материальную долю в новом политическом и экономическом порядке — и они станут поддержкой и опорой для новой системы. Возможно, слишком большое разбрасывание (рассредоточение) средств не слишком благоприятно для развития такого экономического порядка, однако народный капитализм способен дать экономическим преобразованиям необходимую демократическую и политическую поддержку. Они исходили из убеждения, что политика разгосударствления должна быть продолжена и ее следует отстаивать даже в том случае, если политика (пере)распределения в теории или на практике не выдержит очевидной проверки на честность и справедливость: данные понятия они считали неуместными. Более того, они полагали — по крайней мере, Чубайс в течение последних лет их правления не уставал это повторять, — что следует ускорить «структурирование» уже запущенного процесса спонтанной приватизации («хватай, кто может»), иначе говоря, *прихватизации* (на собственность заявляют права и она удерживается от посягательств других претендентов), попытки же предупредить или как-то предвосхитить этот процесс лишены смысла, поэтому лучше сделать его более цивилизованным и более выгодным в политическом и экономическом смысле.

Программа ваучерной приватизации была разработана в октябре 1992 года (Blasi, Krutova & Kruse, 1997). Она обещала каждому гражданину РФ «право на получение кредита» из материальных ценностей, созданных и накопленных народом, номинально на сумму 10 000 рублей — сумма, которая в то время соответствовала половине стоимости пары обуви. В реальности же путем ваучерной приватизации была распределена гораздо меньшая часть «социалистической собственности», чем это первоначально планировалось. Многие самые прибыльные и перспективные предприятия в области нефти, газа, черной и цветной металлургии и т.д., были вынесены за скобки ваучерной приватизации. Некоторые из этих наиболее ценных «царских сокровищ» впоследствии, в 1996 году, были проданы при проведении сделки «займы за акции», о которой речь пойдет ниже.

Кроме того, реальная покупательная способность ваучеров оказалась в высшей степени зависимой не только от этой простой и в то же время сложной схемы, но в еще большей степени от того, на каком месте человек работал и от прочих факторов, обеспечивающих доступ к информации о реальных ваучерных сделках. Руководители прибыльных или потенциально прибыльных фирм, т.е. госпредприятий с хорошим обеспечением, были в состоянии — законно,³ но на практике также и преступив закон — извлечь из своих ваучеров, стоивших те же 10 000 рублей, а также из дополнительных ваучеров, которые они скупили сами или через посредников, гораздо большую выгоду, чем простой работник, не говоря уже о пенсионерах и лицах, оказавшихся на тот момент без работы. Появились ваучерные инвестиционные фонды, правда, многие из них оказались совершенно дутыми. По сути дела ваучерная приватизация оказалась гораздо менее уравнительной, нежели это предполагалось суммой в 10 000 рублей на ваучер, номинально одинаковой для всех. Неравенство доходов и неравенство собственности гигантски возросли на рубеже восьмидесятых — девяностых годов, и ваучерная приватизация значительно тому способствовала (Silverman & Yanowitch, 1997).

В первую очередь состояния сколотили те изворотливые граждане, кто имел или получил доступ к политической власти, прежде всего к президенту России как главе исполнитель-

ной власти (на уровне РФ) либо — в менее крупных масштабах, но все же с немалой для себя выгодой — к руководителям исполнительной власти в «субъектах Федерации», будь то мэры (как в Москве), губернаторы, президенты и т. п.

Подобно многим западным странам — только в России это приобретает более острые формы, — бизнесмены считают государство своим врагом, шайкой воров и разбойников: отобрать что-то у государства всегда считалось морально оправданным. В этом смысле идеология неolibералов обнаруживает совпадение с основным инстинктом бизнесменов. Попытаться извлечь выгоду из государства или получить выгоду *посредством* государственной машины (в обход «рынка», минуя конкурентов), — это по определению успешный бизнес. В этом смысле неolibеральный идеал самоорганизующегося и саморегулирующегося рынка вступает в противоречие с установками частного предпринимателя: бизнесмен ненавидит государство, но, тем не менее, стремится вступить с ним в определенные отношения — ибо предпринимателю нужны деньги, а не рынок сам по себе. Руководители органов исполнительной власти, особенно президент РФ, и ключевые фигуры в его администрации способны творить настоящие чудеса ради привилегированных бизнесменов. Например, они могут выдавать лицензии на беспошлинный ввоз и вывоз определенных товаров, гарантируя тем самым баснословные прибыли. Обычная лицензия на экспорт сырой нефти, т.е. право покупать по ценам внутреннего рынка а продавать по ценам мирового (и класть разницу себе в карман) может принести миллионы долларов США. Лицензия на право ввоза табачных изделий и алкоголя без оплаты импортных пошлин дает возможность разбогатеть в одночасье. Существуют и другие способы извлечения выгоды из сотрудничества с представителями государственной машины. Решение размещать на счетах частного банка X все денежные средства, поступающие, скажем, за услуги по растаможиванию, в высшей степени выгодно этому банку, т.к. оно обеспечивает ему рабочий капитал и дает хороший старт в

³ В процессе приватизации зачастую руководители оказывались в привилегированном по отношению к простым работникам положении в том смысле, что для ваучерных продаж акций руководству резервировалось гораздо большее количество акций (Blasi, Krutova & Kruse, 1997).

«настоящей рыночной конкуренции» с другими банками. (Заметим, что выбор конкретного банка X зависит, как правило, не от эффективности его работы, а от других факторов). Решение открыть счет города Москвы в частном банке Y автоматически превратило этот банк в ведущую финансовую компанию и т.д.

Правда, в 1996 году рыночные реформаторы и сами было позабыли о рынке и начали активно действовать в интересах бизнеса. Не бизнеса как такового, а коммерческой деятельности конкретных предпринимателей и банкиров, причем исключительно в интересах тех, кто хотел и мог поддержать в финансовом и организационном смысле кампанию по переизбранию Ельцина. (С точки зрения реформаторов, особенно Чубайса, это была форс-мажорная ситуация: кто-то ведь должен был помочь спасти революцию от коммунистов. Если бы ничего не было предпринято, Геннадий Зюганов, лидер Коммунистической партии Российской Федерации (КПРФ), наверняка стал бы новым президентом). Сделка займы-за-акции, первоначально предложенная Владимиром Потаниным и поддержанная Борисом Березовским, после чего Анатолий Чубайс «подал» ее президенту, превратила полдюжины состоятельных людей в сказочных богачей (Hoffman, 2002; Blasi, Kroumova & Kruse, 1997; Freeland, 2000). Суть этой сделки была несложна. Центральное правительство (включая президента РФ и его аппарат) нуждалось в деньгах, в начале же 1996 года Ельцин был крайне непопулярен. Выборы были назначены на июнь 1996-го. Чтобы поднять рейтинг Ельцина и оплатить предвыборную кампанию, государству необходимы были деньги для выплаты задолженности по зарплатам и социальной помощи. (В чисто формальном смысле финансирование политических амбиций Ельцина не входило в обязанности государства). Одна из многих причин, по которым у государства возникли проблемы с поступлением денег в казну, заключалась в том, что средства определенных служб и департаментов государственной машины были в свое время размещены на счетах привилегированных частных банков, которые теперь изъявили желание предоставить государству деньги взаймы в обмен на депозит акций некоторых наиболее прибыльных государственных предприятий с правом вынесения этих акций на рынок в случае неуплаты государством своей

задолженности до 1 сентября 1996 года. Всем заинтересованным лицам было ясно, что в указанный срок долги оплачены не будут, так как займы требовались для того, чтобы их раз и навсегда потратить на предвыборную кампанию. Участвующие в этой сделке олигархи, как их принято называть, поддерживали предвыборную кампанию через свои телеканалы, газеты и журналы, совладельцами которых они являлись, а также путем предоставления в распоряжение Ельцина «своих» лучших людей (в том числе Чубайса), оплачиваемых из их кармана. Все это они сделали ради того, чтобы отвести от себя реальную угрозу перехода власти в руки КПРФ, что могло бы им стоить значительной части их богатств и перспектив дальнейшей деятельности (а вовсе не потому, что в душе они были демократами); кроме того, они рассчитывали заработать еще и денег на предвыборной кампании.

После победы Ельцина олигархи получили беспрепятственный доступ как в правительство — Владимир Потанин, владеющий большей частью акций предприятия Норильский Никель, после завершения сделки деньги-за-акции был кооптирован в правительство в качестве первого заместителя премьер-министра, — так и в администрацию президента. В этой сделке, получившей название «продажа века» (Freeland, 2000), банкиры, одолжившие деньги государству и получившие за это акции ценных государственных предприятий, де-факто стали собственниками этих предприятий. На рынке названные акции не продавались: прочим заинтересованным сторонам доступ к ним был закрыт. Затратив, в общем, и целом, несколько сотен миллионов долларов, банки получили государственных средств на многие миллиарды.

До 1996 года олигархи не тратили много времени на политику и в большинстве своем не проявляли интереса к какой бы то ни было политической идеологии и политическим идеалам. Они чутко улавливали изменения политической ситуации и открывающиеся вследствие этого перспективы деловой активности; многие из них держались в стороне от широкой публики. Теперь же такие личности, как Березовский и Потанин, предъявили себя народу в качестве столпов демократии, сдерживающих мрачные коммунистические силы. (Несколькими годами позже, уже находясь в эмиграции, Березовский создал партию *Либеральная Россия*).

Как бизнесмены, сфера деятельности которых — чистая экономика, олигархи не принимались в расчет в политической сфере. Выступив же в качестве политиков и чиновников высшего ранга, они попали в фокус внимания общественности, в частности, журналистов, не говоря уже о представителях оппозиционных партий. Как бы они могли объяснить, откуда у них в одночасье завелись миллионы долларов и баснословные состояния, в то время как десятки миллионов их соотечественников едва сводили концы с концами, а четверть, если не треть населения страны оказалась за чертой бедности?

Во все времена нуворишей отличала невероятная самоуверенность (Freeland, 2000). Любой из них, если послушать его, свято убежден, что его деньги нажиты праведным трудом, поэтому своим состоянием он владеет совершенно заслуженно. Некоторые даже уверены, что получили меньше, чем им причиталось, так как другие ловкачи из числа подобных им обвели их вокруг пальца. При этом так называемые народные массы в расчет не принимаются. Они, т.е. сверхбогатые люди, добились успеха, тогда как их сограждане в своей массе оказались не способны ответить на вызов времени, им не хватило решительности, смекалки, хватки и энергии, они не предпринимали никаких попыток, а если и предпринимали, то у них ничего не вышло. Победители заслужили свою награду. Точно так же проигравшие сами виноваты в своих потерях. Общим мнением, укоренившимся среди богатых людей России, стало то, что они «выдержали испытание» обстоятельствами и тем самым доказали свое превосходство. Если другим повезло меньше — в той мере, в какой везение вообще играет какую-то роль, — это их проблемы, я же, успешный, в этом не виноват.

Главным оправданием приватизации в глазах реформаторов было то, что в конце концов — и это время не за горами — новая экономическая система убедит в своем превосходстве над старой почти всех граждан республики. Как предполагалось, антиуравнительные черты новой, развивающейся системы были необходимы или неизбежны с целью исправления экономической ситуации, поскольку процесс трансформации не должен был занять много времени в силу экономических и политических причин.⁴ (Никто так и не выяснил, действительно

⁴ В числе своих учителей реформаторы называли Фридриха Хайека, Мильтона Фридмана и других либеральных экономистов.

ли для успеха процесса трансформации, стабилизации и самостоятельной эволюции новой системы *необходим* рост неравенства доходов и собственности, или же неравенство первоначально не планировалось, но — учитывая стремительность процесса — стало неизбежным побочным эффектом трансформации). Вся Россия, а не одна только горстка счастливиц, должна была прийти к процветанию. Национальные интересы России оказывались учтены двояким образом: во-первых, русским людям новая экономическая система должна была принести выгоду, и, во-вторых, деловую активность должны были ревностно охранять соотечественники, а иностранцы остались бы без доступа к государственной собственности. Такая позиция была продиктована интересами частного бизнеса, а не либерально-экономическими воззрениями.⁵ Замечательно, что здесь совпали позиция и интересы алчных олигархов и российских коммунистов. Коммунисты и прочие националисты помогли «национальной» экономической элите исключить неграждан из участия в нескольких раундах распродажи государственной собственности. Казне РФ это обошлось во много миллиардов долларов; похоже, что выгоду из этого извлекли исключительно будущие олигархи из числа российских граждан. Маловероятно, чтобы иностранные покупатели вывезли из страны больший процент своих прибылей, полученных в России, чем вывозили и вывозят до сих пор покупатели внутренние. В 1990-е гг. экспорт капитала составлял от 10-12 до 20 миллиардов долларов в год; после 2000-го года он снизился, но все же удерживается на отметке 6-8 миллиардов в год. Эти богатства, вывезенные за пределы страны, уже никто не тронет. Таким образом они (новые богатые) добились частичной независимости от российских политических лидеров; другой способ достичь той же цели состоял в том, чтобы самим превратиться в политических хозяев России или, по крайней мере, гармонизировать свои интересы с интересами хозяев

Имя Джона Роулза никогда не приводилось и вообще не упоминалось, однако это стоило бы сделать, чтобы оправдать хотя бы часть их действий перед аудиторией, не столь слепо преданной ультралиберальным идеям.

⁵ Егор Гайдар согласился исключить иностранных конкурентов уже на ранней стадии реформ, чтобы заложить основу политической власти в России для проводимых экономических реформ.

политической сцены России. (Президент РФ Владимир Путин с предельной четкостью дал понять, что вторая линия больше не пройдет и что олигархи не должны похвастаться своим политическим влиянием). В свою очередь их нелояльность к родной стране послужила причиной — главной или побочной — недовольства националистов всех мастей, как коммунистов, так и антикоммунистов, раздраженных поведением «собственной» экономической элиты.

Очень немногие бизнесмены из тех, что появились в конце 1980-х годов, были неоллибералами, идеалистами или идеологами свободного рынка. Ими двигало желание обогатиться в силу всевозможных причин — благих или заслуживающих порицания, но убежденными борцами за свободный рынок они не были. Свободный рынок, предполагающий конкуренцию, был как раз тем, чего они стремились избежать: одни предложили уникальные товары или услуги, заняв первыми экономическую нишу, другие установили сотрудничество с политическими силами, правящими или способными в перспективе прийти к власти, чтобы (в ближайшем будущем) с их помощью победить или обойти своих конкурентов, третьи прибегли к тактике физического насилия и запугивания. Большинство из них игнорировало правила честной игры, ссылаясь в свое оправдание либо на отсутствие законов, либо на невозможность их применения, либо на противоречия между самими законами; говорили также, что государство и государственные организации — это хищники и паразитирующие институты, поэтому их использование в своих целях там, где это только возможно, заслуживает морального оправдания и даже поощрения, и вообще это стало всеобщей практикой. Честность и лояльность уместны только в очень узком кругу, включающем ближайших соратников и партнеров по бизнесу, членов семьи и друзей. Эта система анархо-капиталистических и неодарвинистских реалий не ставила никаких пределов для эксплуатации и унижения «других» (Remnick, 1997, p. 199).

Мораль этой системы, основным принципом которой является борьба за существование, заключалась в том, что эксплуатируемые заслужили собственную участь. В этой новой «игре» каждый получил то, что ему причиталось, и в сущности никакой эксплуатации не было. Само понятие «эксплуатация» сдавалось в архив вместе с ханжеской моралью и уста-

ревшими экономическими установками коммунистической идеологии, с которыми некоторые люди все еще никак не могли расстаться, даже вопреки собственным интересам.

Неолиберализм в РФ был «антигосударственным». Более того, он принял безудержный анархо-капиталистический характер, ведь с помощью самих же отмирающих государственных институтов старую систему развалили, а ее куски прибрали к рукам предприимчивые дельцы. На начальной стадии неолиберализм в России оказался более «чистым», нежели неолиберализм в Великобритании при Маргарет Тэтчер или в США при Рональде Рейгане, поскольку в России никто не апеллировал к определенному набору ценностей, провозглашаемых как национальные и дарованные человеку Богом, а ведь именно это в сочетании с капитализмом и свободным рынком определило специфику как Великобритании, так и США. Разумеется, российские реформаторы не могли претендовать на то, что их «идеология» отражает национальное своеобразие страны. Их задачей было не построение нового на старом, а разрушение старого. Иными словами, неолиберализм в России был более «чистым» в том отношении, что к нему не примешивался неоконсерватизм. Политическая практика в Великобритании и США была гораздо менее антигосударственной, нежели это можно предположить на основании политической риторики того времени. В действительности многое было сделано для восстановления роли государственного центра (как противовеса местной власти, особенно в Англии) — помимо всего прочего во имя того, чтобы преобразовать страну (Великобританию, США) в духе неолиберальных и неоконсервативных идей, воодушевлявших национального лидера.

В России моральные высоты (вернее сказать, низины, ибо на мораль стали смотреть исключительно как на удел проигравших) в начале и середине девяностых годов были оставлены за «коммунистами».

В Москве, политическом и финансовом центре России, влияние коммунистов было относительно слабым в силу различных причин и, не в последнюю очередь, благодаря усилиям мэра Юрия Лужкова. Лужков обладает хваткой настоящего хозяйственника, это квази-аполитичный стиль руководителя, являющегося истинным начальником. В Москве государственная власть никогда не давала задвинуть себя на задний

план, предпринимательская деятельность здесь была и остается в высшей степени зависимой от поддержки городской администрации, т.е. мэра. Власть в Москве «персонифицировалась» и сконцентрировалась в руках Лужкова, который как «истинный хозяин» печется о том, чтобы москвичи снабжались всем необходимым лучше других, чтобы социальная помощь вовремя выплачивалась; задержки в выплате зарплат в государственном и частном секторе здесь случаются не в пример реже и в меньших масштабах, чем в других регионах. Московская инфраструктура — дороги, уличное освещение, общественный транспорт и т.д. — также находится в гораздо лучшем состоянии, чем где бы то ни было в стране. Лужков позаботился и о том, чтобы «тех, кому в Москве не место» — попрошаек без определенного места жительства, «кавказцев» без вида на жительство — выдворяли из города. Денег у города Москвы на это хватает. Разумеется, подобная политика и подобный стиль руководства хозяйственника, патрона и «босса» не были продиктованы одной заботой о процветании Москвы (Hoffman, 2002).

В Москве ни у кого не остается иллюзий относительно того, кто в конечном итоге решает, быть или не быть в городе бизнесу и предприятиям. Рынок и капитализм — это, конечно, здорово, но лишь в той мере, в какой это согласуется с представлениями мэра (зачастую весьма своеобразными) о том, что подходит его городу. В Москве большой бизнес был вынужден участвовать в финансировании любимых лужковских проектов. Все сознавали, что мэр не преминет воспользоваться своей демократической властью, чтобы сделать жизнь уклоняющихся от «общественных» — в его понимании — интересов невыносимой, а их бизнес — невозможным. Лужков, начавший свою карьеру как инженер и муниципальный сотрудник, в обязанности которого в конце восьмидесятых годов входила регистрация кооперативов нового типа, стоял на стороне предпринимательства, но никогда не был адептом свободного рынка и демократию не идеализировал. В сфере национальной, или, если угодно, межнациональной политики, он выступает ярким приверженцем великорусской идеи. Пока это было возможно, он подчеркивал — и действовал в соответствующем духе, — что Крым был и должен оставаться российской территорией. Он выступил в поддержку российских граждан, ока-

завшихся с 1991 года на «иностранный территории». Во многих случаях он следовал так называемой «ирредентистской» политике. В президентство Ельцина Крым был окончательно «утрачен» в пользу Украины, однако Ельцин неоднократно выступал за упрочение союза России с Беларусью, даже после своего ухода с поста президента РФ.

Экономические реформаторы — Гайдар и его сторонники — по вполне понятным причинам никогда не поддерживали идею сотрудничества России с Беларусью в форме союза или слияния в единое государство. Они были правы, считая Беларусь регионом экономического бедствия, обузой, которая может лишь затормозить экономическое развитие России. При Александре Лукашенко Беларусь превратилась, вернее сказать, осталась, «последней союзной республикой». Судя по всему, Лукашенко стремится к частичному восстановлению бывшего Союза, включая воссоздание административно-командной экономики. Беларусь остро нуждается в инвестициях и любых видах экономического содействия; в случае, если бы идею союза или объединения удалось осуществить, она оказалась бы в числе главных и самых серьезных претендентов на трансфертные платежи (из третьих источников через Москву в Минск).

Неолибералы, реформаторы и новые русские живо интересовались тем, что государство и его чиновники могут сделать для них и их коммерческой деятельности, но остальные политические вопросы их не интересовали, по крайней мере, большинство из них не проявляло к ним интереса вплоть до 1995-1996 годов. Можно сказать, что Лужков сделал политику в некотором роде своим бизнесом. Москва стала его бизнесом, его хозяйством, которое он направляет и регулирует. Деятельность в городе частных предприятий и рыночных сил была разрешена, им даже оказывалось содействие, но лишь в той мере, в какой это устраивало мэра. Идеалом неолибералов было минимальное государство. Для Лужкова (который на эту тему не теоретизировал, но своими действиями демонстрировал свою позицию), государство, т.е. государство в широком смысле, государство «собственной персоной», не должно находиться в услужении у частного бизнеса и рыночных сил. Напротив, это бизнес и рынок должны служить государству, оно же ими будет управлять, причем государство вправе из-

влекать выгоду из рынка и бизнеса как в прямой, так и в косвенной форме (Hoffman, 2002).

Лужковская «забота о государстве», о городе Москве, его роль в национальной политике пришлась по сердцу массам избирателей. Когда в отсутствие «партии силы», направляемой из Кремля, Лужков создал свою собственную политическую партию «Отечество» и вступил в коалицию с руководителями других «субъектов Федерации» (Яковлевым в Санкт-Петербурге, Шаймиевым в Татарстане и прочими), организованными в партию «Вся Россия», что привело к образованию блока «Отечество — Вся Россия», он стал одним из лиц, распоряжающихся выборами главы государства. Евгений Примаков был кандидатом в президенты от «Отечество — Вся Россия» на выборах, запланированных на июнь 2000 года. В то время казалось, что Россия движется к политике нового стиля и нового содержания, к новому типу взаимодействия между частной и общественной сферами. Конечно, мы так никогда и не узнаем, как именно Примаков мог преобразовать стиль российской политики. Вряд ли ему удалось бы копировать лужковский стиль на национальном, т.е. федеральном уровне, ибо трудно себе представить, чтобы региональные главы администрации — те самые, что помогли ему взойти на Олимп — склонили перед ним свои головы, согласившись передать центру часть власти над своими «феодалскими владениями». А, может, за государственным центром была бы оставлена лишь более заметная роль в российской внешней политике, в виде более тесного общения с некоторыми союзниками бывшего СССР? Ведь большую часть своей карьеры Примаков занимался именно международными отношениями. В любом случае — и почти наверняка — неолиберализм при нем уже не был бы доминирующей, более того, сколь-нибудь заметной идеологией. Режим Примакова покровительствовал бы бизнесу, а рынку — в гораздо меньшей степени, скорее всего при нем усилились бы элементы неокорпоратизма.

Однако прежде чем всё это должно было случиться, Владимир Путин, назначенный на пост премьер-министра в августе 1999 года, выдвинулся как энергичный лидер в борьбе России против чеченского терроризма. Кремль, т.е. ключевые фигуры в президентской администрации и кабинете министров, создал для него организацию поддержки под названием «Един-

ство», чтобы на выборах в Государственную Думу в декабре 1999 прошла мощная группа сторонников *будущего* президента. Это им вполне удалось, и они смогли затмить, можно даже сказать, унижить, «Отечество—Вся Россия» и их кандидата в президенты Примакова. В самом конце 1999 года президент Ельцин, не дожидаясь окончания своего срока, сложил с себя полномочия и оставил президентское кресло премьер-министру, который с этого момента фактически занял пост президента, оказавшись, таким образом, в выигрышной ситуации по сравнению с соперниками на будущих президентских выборах, перенесенных на март 2000 года. Остальные кандидаты были застигнуты врасплох, и по сути дела реальных шансов победить на выборах у них не осталось. Никакого второго раунда для голосования не потребовалось. Какой-либо формальной предвыборной программы у Путина не было — как он заявил, она лишь дала бы повод оппонентам критиковать его идеи — но фактически такая программа под названием «Россия на рубеже тысячелетий» была опубликована 29-го декабря 1999 года в его бытность еще премьер-министром. Из этой декларации принципов, а еще более — из того, что он с тех пор говорил и делал, можно четко себе уяснить, что Путин ни в коем случае не демократ, не адепт свободного рынка, не неокорпоратист, не неоортодокс и не тайный коммунист. Он в первую очередь *государственник*, и *государственничество* является его главной идеологией. (Cf. Sakwa, 2004). Государственник гордится своим государством, или, скорее, хотел бы им гордиться. Государственничество — это прагматическая, всеобъемлющая идеология (если угодно, идеологическая *крыша*). Она прагматична в том смысле, что может вобрать в себя любую идеологию, какая потребуется или покажется подходящей и уместной для повышения статуса государства, и она способна убедить людей в том, что они являются подданными и, следовательно, частью государства всеми уважаемого, значительного и, если понадобится, грозного; такое государство привлекает к себе всеобщий интерес и заставляет с собой считаться. Чтобы достичь этого, военной силы уже недостаточно; режим должен быть «эвдемоническим», т.е. во главу угла ставящим счастье людей. Он должен предложить возможность материально обеспеченной жизни, по крайней мере, для значительной части населения, хотя отнюдь не для всех. Для

достижения такого процветания необходимы частное предпринимательство, частная инициатива и частная корпоративная собственность на большинство средств производства. Путин не оставил никаких сомнений по части своих намерений постепенно уменьшить долю государства в тех предприятиях, которыми оно еще владеет — в производстве чугуна и стали, цветных металлов, в секторах связи, энергетики, в особенности же — в производстве и распределении электроэнергии. Разделение и приватизация Единой Энергосистемы России (ЕЭС) неоднократно откладывались, и ее генеральный директор Анатолий Чубайс наверняка предпочел бы ускорить этот процесс, но ни президент, ни самые значительные фигуры в его аппарате и кабинете министров не являются сторонниками отказа от принципа приватизации. (Приватизация ЕЭС — это крайне сложный технический, экономический и политический вопрос: сколько предприятий следует создать вместо ЕЭС? Надо ли делать упор на разделе по вертикали (сохраняя производство и распределение на одном предприятии) и/или горизонтали (назначив определенные территории тем, кто производит, и тем, кто распределяет)? Какой путь является наилучшим и для кого?). При Путине стало гораздо более очевидно, чем в свое время при Ельцине, что частное предпринимательство должно следовать общим директивам экономического развития, исходящим от политического и экономического центра страны. Путин вернул централизованное государство, отдав ему руководящую роль. Путин пообещал ограничить участие олигархов в жизни общества их специфической областью, экономикой, т.е. фактически покончить с ними как с олигархами: экономический вес не должен давить на национальную (т.е. федеральную) политику. Он не обещал и, похоже, не вынашивает тайных планов повернуть вспять политику приватизации или же «закрутить гайки» для самых богатых. Пока неolibерал Герман Греф возглавляет наиболее важные департаменты, а Андрей Илларионов остается одним из важнейших советников Путина, это выглядит неправдоподобно. Более того, хотя наименее обеспеченной части народа при Путине живется лучше, относительная разница между группами населения с самым высоким и самым низким уровнем дохода не сокращается. Он не нападает на богатых просто из-за того, что они богаты. Он позволил другим («независимо», на то и существу-

ет «разделение властей») повести атаку на тех олигархов, кто откровенно пренебрег его директивами. Взять, к примеру, роль Газпрома в свержении — буквально за счет государства — магната Владимира Гусинского, который позволил своему каналу НТВ критиковать политику Путина. Финансовые ресурсы Газпрома решили судьбу предприятий Гусинского; центральная власть — по-прежнему крупнейший держатель акций Газпрома. Борис Березовский, торговец автомобилями и нефтяной магнат, Михаил Ходорковский, владелец большей части акций Менатеп и хозяин ЮКОСа (одной из крупнейших нефтяных компаний с объемом производства и продаж, как у Алжира) и прочие олигархи вынуждены были пожинать плоды своего высокомерного поведения, навлекшего на них президентский гнев. (Точнее говоря, некоторые части государственного аппарата сочли ситуацию подходящей для атаки на них, используя «разделение властей» как достаточное прикрытие). Названные олигархи замахнулись на президентскую власть, претендуя на роль распорядителей президентским креслом. Они возомнили, что президент зависит от поддержки подконтрольных им масс-медиа, дерзнули заявить о своих политических претензиях, превышающих уровень глав провинциальной администрации, возгордились своей способностью обходить, ни во что не ставить, игнорировать и унижать государство и его высших служащих. Но и от самых богатых граждан ожидается, что они будут уважать государство и его верховного служителя. Сохранять молчание в вопросах, касающихся государства, не вступать с ним в конфронтацию и не провоцировать его и его верховного служителя уже само по себе является достаточным знаком уважения, однако от ведущих корпораций (и их лидеров) ожидают большего: они должны стремиться, подтверждая это на деле, помочь Путину в выполнении его политических обещаний. Корпорациям следует серьезнее относиться к своим общественным обязанностям, т.е. к своим обязанностям перед государством. Не только платить зарплату вовремя и на приличном уровне, но и вносить свой вклад в содержание общества, в его материальную инфраструктуру, и, само собой разумеется, исправно платить сниженные налоги.⁶

⁶ Отметим такой факт: в 2004 году Российская Аудиторская палата нашла множество поводов для замечаний и претензий при

Путин — приверженец экономической программы для России, которая примерно через 10 лет должна обеспечить россиянам душевой доход на уровне нынешней Португалии. Для реализации этой цели потребуется годовой прирост ВВП в размере 7%; макроэкономические показатели 2004 года свидетельствуют о том, что Россия стоит на правильном пути. Со времени финансового кризиса, разразившегося летом 1998 года, когда государство стало неплатежеспособным и банки не могли вернуть вкладчикам их деньги, в экономике наблюдается значительный подъем. Упомянутый кризис заставил правительство, а также основные российские банки перейти к более осмотрительной финансовой политике, хотя под словом «заставил» следует понимать реальных конкретных лиц в структуре власти, вынужденных принимать соответствующие меры. Кризис, вызвавший обвал рубля, оказал дополнительное благотворное влияние, т.к. товары внутреннего рынка подешевели и, следовательно, их производство стало более привлекательным. Однако, несмотря на суммарный положительный эффект экономической и финансовой политики, проводимой при Путине, реализация темпов непрерывного (с 1999 года) роста на 5 и более процентов объясняется почти исключительно высокими ценами на нефть и природный газ. Названные статьи экспорта приносят России более половины ее дохода в твердой валюте; по различным оценкам, рост ВВП в течение последних двух-трех лет более чем

проверке деятельности нефтяного магната Романа Абрамовича в его чукотской “вотчине”, когда при проведении аудита на Чукотке всплыли фирмы и организации, владельцем которых напрямую или через подставных лиц являлся местный губернатор Роман Абрамович. Тем не менее, он не подвергся строгому порицанию и никакими серьезными неприятностями для него это не обернулось — очевидно, вследствие того, что его сочли не только крупнейшим работодателем (прямым или косвенным), но и прямо-таки благодетелем чукотского народа. Жесткую критику в свой адрес Абрамович услышал не от Аудиторской Палаты, а из уст Лужкова, упрекнувшего его в том, что он вложил кучу денег в *иностран- ный* футбольный клуб Челси вместо того, чтобы поддержать отечественный футбол. Роман Абрамович, бывший соратник Бориса Березовского, длительное время занимал крайне осторожную позицию, никогда не критиковал Путина и в “политику” не вмешивался, хотя и занимал пост губернатора Чукотки.

наполовину был обусловлен продажей нефти по рекордно высоким ценам. Власти РФ четко дали понять, что теперь государство и народ должны получать больше выгоды от этих продаж, чем в предыдущие годы.⁷ Был учрежден государственный резервный фонд, который активно пополняется для компенсации эффекта возможного падения цен на нефть в будущем. Основные производители и экспортеры нефти, газа и металлов ныне ощущают на себе более пристальный, чем прежде, взгляд государственных финансовых (и прочих) властей, заинтересованных в том, чтобы обеспечить их вклад в государственную казну — будь то в форме налоговых поступлений или в другом виде.

Путин не держится за неолиберальную ортодоксию. Это стало ясно, когда он публично побудил Германа Грефа пересмотреть экономическую политику и прогнозы на ее основе, чтобы «предсказать» скорое снижение — вполнину — численности российских граждан, живущих за чертой бедности. Судя по всему, Греф предпочел бы ориентироваться на максимальный рост экономики в целом, как того требует чистый неолиберализм, не обращая особого внимания на распределение доходов.

Это вызвало эффект «собираения по капле»: более значительные группы избирателей с низкой категорией доходов начали замечать позитивный эффект от общего экономического роста даже в отсутствие явного «перераспределения доходов», как того требовал Путин. Однако неравенство доходов, не говоря уже о неравенстве собственности, в России намного выше, чем в советские времена, и даже выше, чем в нынешней Западной Европе; фактически разница между богатыми и бедными, существующая здесь, сопоставима с Южной Африкой и США. «Мировые тенденции» последних десятилетий развиваются в сторону усиления неравенства, причем Россия (и ряд других посткоммунистических стран) возглавила список государств с максимальными различиями в доходах граждан

⁷ Часть широкой общественности всерьез обеспокоена высокими мировыми ценами на нефть. Поскольку Россия стремится стать членом Всемирной торговой организации (ВТО), и в силу ряда других причин цены на нефть на ее внутреннем рынке тоже поднимутся и соответственно вырастут цены на энергоносители в виде счетов за отопление и электричество. Часть населения не получит за это компенсации в виде новых возможностей трудоустройства, повышения зарплат, снижения налогов и пр.

и стабильно удерживает это лидерство. В каком-то смысле Россия представляет собой причудливую смесь Европы и Америки: с одной стороны, уравнилельные идеи все еще находят в России немало приверженцев, а с другой, ее экономическая элита презирает уравнилельные устремления и гордится своим положением элиты, заслуженно пользующейся высоким положением (меритократия). Представители российской элиты убеждены, что как в Америке, так и в России подлинный талант, уверенность в себе, упорство и находчивость способны принести успех. В своей критике олигархов Путин задел чувствительную струну в душах людей, и его идеи заботы о менее успешном большинстве начали конкурировать с идеями коммунистов (КПРФ); также и его позиция *государственника* поставила его в ситуацию открытого соперничества с лидерами КПРФ за коммунистический электорат. Переняв у КПРФ часть социальных программ, он действует с позиции силы и наверняка он может осуществить гораздо больше, чем любой из лидеров коммунистов.⁸ Вполне вероятно, что летом 2004 года КПРФ раскололась не без вмешательства Кремля, во всяком случае, Кремлю это было только на руку. Теперь на-

⁸ Объяснением удивительной популярности Путина (из года в год примерно 70% респондентов социологических опросов выражают ему свою поддержку) отчасти является то, что Путин сумел выработать разные позиции (и в определенном смысле он продолжает эту линию по сию пору) применительно к разным категориям населения (его *государственность* покрывает собой всё, привлекая на его сторону людей с иными убеждениями и отталкивая лишь немногих). Для многих он также является чем-то вроде муниципального деятеля, проявляющего заботу о людях, при Ельцине брошенных на произвол судьбы. Реформа системы социального обеспечения в 2004 году бросила тень на этот имидж. Социальные льготы в виде бесплатного проезда на общественном транспорте, бесплатных коммунальных услуг, бесплатного здравоохранения (пакеты социальных льгот для различных категорий людей, таких как инвалиды, ветераны войны, общей численностью в 12 миллионов человек или даже более) заменили наличными выплатами или денежными льготами. Как реакция на эту реформу рейтинг Путина впервые за несколько лет опустился ниже 50%. Многие опасаются, что эти денежные компенсации не будут учитывать инфляцию и рост цен. “Билль о социальных льготах” вполне согласуется с “модернистскими”, или неолиберальными сторонами режима Путина.

звание и знамя КПРФ оспаривают две фракции. Основной причиной раскола стало то, что одна из фракций высказалась в поддержку Путина, в то время как другая пожелала сохранить статус оппозиционной партии. Политика в России, помимо всего прочего, основана на раздаче государственных должностей своим сторонникам. Приход Путина к власти сопровождался назначением на ключевые должности в структурах исполнительной власти десятков, если не сотен, его бывших коллег по КГБ, чиновников и политиков, с которыми он работал в Санкт-Петербурге. Этот феномен «людей из одной упряжки» заставляет вспомнить коммунистических лидеров прежних времен. (Став генсеком КПСС, Брежнев, к примеру, способствовал карьерному продвижению тех, с кем сдружился в бытность свою партийным начальником в Днепропетровске и Молдавии). Так как военная добыча достается победителю, у многих появляется искушение встать на сторону победителя: власть тянется к власти, перспектива власти притягивает к себе власть. После выборов в декабре 2000 года нынешняя «партия силы» приобрела массу сторонников в Государственной Думе: «Единая Россия», наиболее влиятельная пропутинская партия, сумела привлечь главных *бывших* оппозиционеров под свои знамена; мало того, «оппозиционная левая» партия «Родина» тоже стоит за Путина. «Родина» была основана как соперник КПРФ во всем, что касается национализма и социализма, причем она не намерена вставать в оппозицию президенту, а, напротив, поддерживает его. Кроме того, в поддержку Путина выступают еще «независимые» политики, депутаты от ЛДПР и даже часть депутатов от КПРФ.

На государственных постах в России ныне остается немного деятелей, являющихся убежденными сторонниками рыночной экономики и многопартийной системы. Во время второго президентского срока Путина (в большей степени, чем во время первого) несогласные с ним голоса чаще раздаются внутри его собственного аппарата, из среды его сторонников, нежели извне партии власти.

Большому бизнесу и «большим людям» в регионах пришлось переориентироваться на контакты с федеральной администрацией и лично с президентом. Хотя последний повторяет, словно заклинание, словосочетание «диктатура закона», такая «прусская» позиция Путина, несомненно, воспринимает-

ется многими как диктатура закона в тех случаях, когда первое лицо государства этого пожелает. Идея «диктатуры закона» свелась к тому, что именно Путин стал ее олицетворением: политические отношения по-прежнему завязаны на личном факторе. С одной стороны, Путин вернул стране государство и немало сделал для восстановления той структуры институтов, без которой подлинный рынок функционировать не в состоянии. Его недавние шаги по сокращению численности госслужащих центрального бюрократического аппарата РФ (министерства, федеральные службы, армия и т.п.) вкупе с повышением чиновничьих зарплат работают в том же направлении (немногочисленный, но сильный государственный аппарат выгоден как неолибералам, так и государственным). С другой стороны, Путин как был, так и остается противником старой доброй *республиканской* — или, если угодно, макиавеллевской (сформулированной в *Discorsi*), — идеи о том, что постоянные споры и разногласия являются признаком *жизнеспособности* политического сообщества. Он почти преуспел в устранении противоречий и конкуренции. Обратим внимание на следующее заявление, звучащее в программной статье «Россия на рубеже тысячелетий» и на противоречие, заключенное в нем:

«Я против восстановления в России государственной, официальной идеологии в какой бы то ни было форме. В демократической России не должно быть принудительного гражданского согласия. Любое общественное согласие может быть только добровольным. Но именно поэтому столь важно достичь гражданского согласия по таким коренным вопросам, как цели, ценности и направления развития, которые были бы желательны и привлекательны для подавляющего большинства россиян. Одной из основных причин того, почему реформы у нас идут так медленно и мучительно, является именно отсутствие гражданского согласия и единства. Слишком много сил растрачивается на политические дразги, вместо того чтобы решать конкретные задачи по обновлению России» (Sakwa, 2004, стр. 256).

Единство имеет первостепенное значение, однако президент Путин не хочет навязывать народу это согласие. В своей статье «Россия на рубеже тысячелетий» он не формулирует официальной идеологии, но по сути дела в этом «документе

тысячелетия» он набрасывает такую доктрину: навязывать эту «идеологию» людям нет нужды, так как большинство народа уже почувствовало ее правильность и ценность.

В настоящее время создается впечатление, что интересы государства обслуживает некая разновидность неотрадиционализма; по сути дела, в «документе тысячелетия» государственничество выступает основной составляющей неотрадиционалистской (*терминология моя* — Х. О.) позиции Путина. Неолиберализм также используется постольку, поскольку он служит интересам «государства и народа». В путинском неотрадиционалистском подходе уживаются элементы как неолиберализма, так и других идеологий. Возможно, самым неудобным в идеологической позиции Путина является ее антиполитический характер. Это делает положение Путина еще более «царским», чем у Ельцина, хотя уже Ельцина в свое время — и с меньшими на то основаниями — назвали избранным царем (Shevtsova, 1999).

Коль скоро будущее России, т.е. то, чем она может и должна стать, настолько зависит от президентского поста и личности президента, было бы неосмотрительным легкомыслием не пытаться предугадать и предсказать, кто станет ее следующим президентом. Понятное дело, непредвиденные случайности и прихоти «чистых» политиков (уцелевших в обстановке господствующей аполитичности), а также возможные симпатии одуроченных избирателей не должны оказывать влияния на столь серьезный вопрос. С торжеством путинского неотрадиционализма открытое соревнование кандидатов в президенты, поддерживаемых своими политическими партиями, к чему российское общество в какой-то мере уже привыкло, будет все менее представимо. В настоящее время таких партий не существует и вряд ли они появятся к 2008 году. Но, может, «партий согласия» и не должно быть более одной, потому что именно *партии* выражают недостаток единства (по части ценностей и целей), а ведь единство столь нужно российскому государству и народу: аргумент такого рода тоже не исключен. Вполне возможно, что люди привязаны к Путину как президенту, потому что он заботится об их материальном существовании, но также потому, что он дал им руководство и вернул утраченное ощущение единого народа. Не исключено — логика этой системы мышления вполне допускает подобное предпо-

ложение, — что и в таком важнейшем для граждан деле, как выборы нового лидера, Путин также не оставит свой народ без руководства. С точки зрения перспектив демократического развития подобное положение представляется весьма проблематичным, даже если большинство народа желает поступать таким образом (и желает, чтобы с ним так поступали). С другой стороны, если по какой-либо причине единство, созданное Путиным, вновь развалится (в силу своих внутренних противоречий), то демократия вновь окажется под угрозой; правда, я полагаю, что в таком случае проблему можно будет решить как «упражнение» в демократии. Разумеется, все это многообразие вариантов передачи власти окажется испытанием на прочность, и я не совсем уверен, что формальные правила, включая формальную юридическую систему (законы о выборах, институты, назначенные для решения возможных проблем, возникающих в ходе процесса), окажутся достаточно сильными для осуществления руководства, если Российское Единство так и не будет реализовано и на сцену вновь выйдет *просто* политика. Думается, следует ожидать, что значительная часть российской экономической элиты поддержит попытку государственных мужей обеспечить «необходимое руководство» в деле выбора нового лидера РФ, если только эти государственные мужи не пойдут открыто *против* современной экономической элиты. В таком случае элита попытается отвоевать утраченную политическую территорию — ради собственных денег.

Перевод с английского Нины Воронцовой

Библиография

Blasi, J.R., Kroumova, M., & Kruse, D. (1997). *Kremlin Capitalism: The Privatization of the Russian Economy*. Ithaca (N.Y.): ILR Press / Cornell University Press.

Freeland, Chr. (2000). *The sale of the Century: The Inside Story of the Second Russian Revolution*. London: Little, Brown and Company.

Hoffman, D.E. (2002). *The Oligarchs: Wealth and Power in the New Russia*. Oxford: Public Affairs.

Holmes, L. (1993). *The End of Communist Power. Anti-Corruption Campaigns and Legitimation Crisis*. Cambridge: Polity Press.

Oversloot, J. (1990). *Sabbatswerkers in de Sovjetunie*. Delft: Eburon.

Путин, В.В. (1999). Россия на рубеже тысячелетий. . Из R. Sakwa, *Putin: Russia's Choice*. (стр. 251-262). London: Routledge.

Remnick, D. (1997). *Resurrection: The Struggle for a New Russia*. New York: Random House.

Sakwa, R. (2004). *Putin: Russia's Choice*. London: Routledge.

Shevtsova, L. (1999). *Yeltsin's Russia: Myths and Reality*. Washington D.C.: Carnegie Endowment for International Peace.

Silverman, B. & Yanowitch, M. (1997). *New Rich, New Poor, New Russia: Winners and Losers on the Russian Road to Capitalism*. Armonk (NY) & London: M.E. Sharpe.

Борис Дубин

ПРОТИВОВЕС

Накануне президентских выборов 2000 г. две трети жителей России предполагали, что Владимир Путин после избрания «возьмет линию на наращивание экономической и военной мощи России в противовес Западу», и трое из каждых четырех опрошенных были готовы его в подобном курсе поддержать. Прошли четыре года. Никакого «противовеса» Западу ни в экономике, ни в военной сфере создать, понятно, не удалось, да это было и не реально, более того — вряд ли даже планировалось (притом, что символические жесты в сторону генералитета и электората перед выборами, конечно же, делались). Но, хотя желанных результатов нет, подавляющее большинство россиян, как прежде, оказывают президенту самое высокое доверие, и его переизбрание на второй срок уже задолго до выборов выглядело чистой формальностью. Теперь процедура соблюдена, полномочия действующего президента его сограждане дружно подтвердили. И поступили так не только из-за того, что последние события вокруг ЮКОСа дали понять российскому обществу, за кем сегодня сила и право (фактор страха), или из-за того, что лидеры всех оппозиционных сил на думских выборах провалились и фигуре Путина, по сути, не оказалось персональной замены (фактор безальтернативности), а еще и потому, что сама идея противовеса — раньше сказали бы «противостояния» — Западу по-прежнему сплывает массы и греет сердца. Внешняя политика, подчеркнута исходящая из национальных приоритетов и демонстративно стремящаяся вернуть России место великой и грозной державы, — единственное в деятельности Путина, чем удовлетворено абсолютное большинство россиян. Так что президент олицетворяет страну, и не зря он даже ошибается «вместе с народом».

«Мы» и «они»

Для среднего россиянина мир фундаментально поделен на «нас» и на «них». И если сегодня уже нет активных сил справиться с «ними», то следует «им», по крайней мере, сколько

возможно, пусть даже пассивно, противостоять. Нечего и говорить, что подобная дихотомия восходит к далекой архаике, а позже к картине мира в традиционных и закрытых обществах. Впоследствии она сохраняется в массовом сознании, бытовом поведении как рудиментарный, но наиболее глубокий, вроде бы «естественный» и не контролируемый разумом пласт традиционалистских представлений. Важней другое. Подобные рутинные представления имеют, подчеркну, весьма отдаленное отношение к всевозможным идейным поискам особого места России в мировой истории и особых качеств русского человека, которые возбуждали отечественных интеллектуалов сначала 1820-30-х, а потом 1840-50-х и 1870-80-х гг. — славянофилов, западников, почвенников и т.д.

Конечно, видение «архивными юношами» неких органических (по Гегелю) ступеней прошлой европейской цивилизации, прежде всего — античности, исторически не пройденных Россией, и завтрашнего нового, «христианского государства» (по Шеллингу), которое молодой России-де как раз и предстоит строить вместе с разочаровавшейся в Просвещении, наученной горьким опытом революций Европой, было отчасти усвоено идеологами официальной народности¹. Больше того, оно до какой-то степени вошло в анонимные мыслительные традиции российской интеллигенции второй половины XIX и даже начала XX вв., сформировало ходовые ментальные привычки тогдашнего образованного сословия. Но все эти вырожденные, полустертые к XX столетию стереотипы немало не касались образа мира неученого большинства деревенской

¹ См. об этом: Койре А. Философия и национальная проблема в России начала XIX века. М., 2003, и, в частности, переданное современником устное кредо творца известной тройственной формулы Сергея Уварова (он, кстати, запретил преподавание философии в университетах, поскольку польза от нее сомнительна, а вред вполне вероятен): «...мы живем среди бурь и волнений политических... Но Россия еще юна... Надобно продлить ее юность... Я знаю, что хотят наши либералы, наши журналисты и их клеветы... Но им не удастся бросить своих семян на ниву, на которой я сею и которой состою стражем... Если мне удастся отодвинуть Россию на пятьдесят лет от того, что готовят ей теории, то я исполню мой долг и умру спокойно». — Указ. соч., с.270-271. Между смертью бывшего министра народного просвещения (1855) и первой русской революцией прошло ровно 50 лет.

страны, переживающего эрозию традиционных норм и жизненного уклада, как не касались они, кстати говоря, и реальных интеллектуальных забот современной к тому времени Европы. И от того, и от другой «критически мыслящее» меньшинство России было, по большей части, отделено глубокими социальными барьерами и культурными разрывами. Что позволяло, впрочем, тем свободнее фантазировать на маниловские темы внутреннего «соборного» единства и собственной исключительности во внешнем мире.

Иное дело — национал-государственная доктрина зрелого и позднего сталинизма, имеющая к нашим сегодняшним обстоятельствам прямое отношение. Вот она-то надолго пережила своего создателя. Опорными смысловыми точками советской идеологии со второй половины 1930-х гг. стали «миссия», «держава» и «граница». Символика однородного и единого социального целого подкрепились императивом безоговорочной и полной принадлежности человека этому целому². Рудименты революционаристского мифа об особом предназначении России в мире соединились здесь с верховным культом военизированного тоталитарного государства и с политикой глобального противостояния СССР (а после победы во Второй мировой войне — «всего социалистического лагеря») «капиталистическому окружению».

² Огосударствление человека (ср. «Государственный житель» А.Платонова, 1929) стало одним из важнейших направлений тогдашней внутренней политики режима и осуществлялось различными социальными средствами — от репрессивных до дидактических. Только один частный пример. Если в 1924-25 г. публично осудить Е.Замятина, опубликовавшего роман «Мы» за границей в обход отечественной цензуры — практика, кстати, весьма распространенная в царской России, — власти не удалось (появились даже отдельные положительные рецензии — скажем, Ю.Тынянова), то всего через пять лет, но уже в год «великого перелома», после внутрипартийного поражения Бухарина, разгрома Академии наук, в ходе кампании 1929-30 г., развязанной против Замятина и Пильняка, Булгакова и Платонова оспаривать людоедский принцип принадлежности властям не только книг, но и самих их авторов, общественность уже не решилась. Его даже частично поддержали сами «обвиняемые» (Пильняк). Дальше, как помним, процедура подобных покаяний и самопожертвований в пользу партии-государства стала ходовой публичной и судебной практикой.

Но суть не только в пропагандистских идеях и символах, хотя и они ведь не без последствий же десятилетиями изо дня в день переполняли газеты и радио, плакаты и карикатуры, книжки для детей и учебники для школ и вузов. На подобное разделение мира и противостояние врагу работала вся централизованная, иерархизированная система институтов советского общества. Под эту манихейскую мифологию, оправдывавшую любые жертвы, создавались промышленность и наука. На этом держались социальная стратификация, кадровый подбор и тарификационная сетка (жесткий порядок вознаграждений). Система территориального расселения (прописка) и снабжения, цен, привилегий и пособий. Ее оправдывали и укрепляли официальные право и культура, не говоря о структурах образования и массовых коммуникаций. Она впечаталась в ум и обиход сотен миллионов советских людей, и немудрено, что какие бы то ни было иные общие понятия для осознания и выражения своей идентичности у подавляющего большинства в стране фактически отсутствовали. Это и был тот социальный строй, который после распада СССР в 1991 г. и попытки «гайдаровских» реформ в 1992-м жители России стали все чаще и с ностальгией вспоминать как «порядок» («Тогда был порядок»).

Подобный образ жизни и мысли складывался десятилетиями, под влиянием многих сталкивающихся сил и меняющихся обстоятельств. Он так никогда и не стал законченной системой, учением или верой, что не лишало и не лишает его, его элементы практической действенности. Разбираясь во всем этом круге проблем, важно не путать под общей шапкой разные вещи (временами это происходит в содержательной монографии Н.Митрохина³): номенклатурный национализм; идеологическую накачку мифологии исключительности сверху; бытовую ксенофобию масс; антиэтатистские и антиноменклатурные элементы национального самоопределения протофундаменталистских движений в диссидентстве и последующих почвеннических группировках интеллигенции, направленных против советского интернационализма и революционного мессианства; настроения религиозной исключительности (нетерпимость огосударственного православия) и т.д. За общими настроениями всякий раз стоят разные социальные и культур-

³ Митрохин Н. Русская партия: Движение русских националистов в СССР (1953-1985 гг.). М., 2003

ные группы, выдвигающие свои образцы в отношении разных партнеров, а потому возникают и разные смысловые конструкции, передаваемые разными средствами с различным резонансом.

«Переоценка ценностей»: российский формат

На упомянутый выше рост ностальгии по советскому за девяностые годы в сумме повлияли многие факторы. Одни были экономического свойства: скачок цен, девальвация сбережений, начатки социальной дифференциации, непонятной и нестерпимой для уравнительного сознания подавляющего большинства, чьи оценки стали к тому же все охотнее и единодушнее тиражировать масс-медиа. Другие относились к внутренней политике (резкий разрыв президента Ельцина с ключевыми фигурами реформаторов, а тем самым — с поддерживающими их наиболее активными, квалифицированными, успешными слоями общества). Третьи касались идеологии и культуры — идейное разложение массовой интеллигенции, ее уход с политической и социальной авансены. Четвертые затрагивали внешнюю политику: назову, в первую очередь, растущую изоляцию России в мировом общественном мнении в связи с жесткой ельцинской тактикой подавления октябрьского путча 1993 г. и прогрессирующей «неуправляемостью» первого лица России, началом чеченской войны в 1994 г. и значительно усилившимися при этом позициями силовиков в руководстве страной.

Накладываясь друг на друга и друг с другом резонируя, перечисленные процессы дали парадоксальный результат. Преобладающая часть населения России, вопреки тогдашней риторике Зюганова-Анпилова и паническим штампам масс-медиа относительно «раскола» страны, но заодно с той же, как будто бы уже не вызывавшей у него доверия властью, с потерявшей социальный статус и монопольный культурный авторитет интеллигенцией, с набравшей собственную силу региональной номенклатурой (при заметном ослаблении федерального центра) явно усилила ориентации на символы национального целого, значения державного приоритета и престижа России. Населению все чаще стали вспоминаться картины и далекого, и не такого уж далекого, но уже хорошо забытого

советского прошлого, тем более что телевидение и пресса все однозначнее и чаще ретушировала его теперь исключительно в ностальгически-радужных тонах.

Так началась новая, на этот раз позитивная (по контрасту с еще совсем недавней антисталинской публицистикой периода ранней перестройки) переоценка фигуры Сталина общественным мнением⁴. Точкой опоры для подобного «переворота» стало главное, по признанию большинства россиян, символическое событие мировой и российской истории XX в. — победа СССР в войне: позиция «Какие бы ошибки и пороки ни приписывались Сталину, самое важное — что под его руководством народ вышел победителем в Отечественной войне» стала в оценках вождя явственно преобладающей. И если в 1989 г. к числу наиболее выдающихся людей всех времен и народов Сталина причисляли 11% ответивших на данный вопрос россиян (он тогда даже не вошел в десятку ведущих), то в 1999 г. — уже втрое больше (35%, 4-е место вслед за Петром, Лениным и Пушкиным), а в 2003-м — 40% (3-е место, сразу за Петром и Лениным, получившими по 43%). В 2000 г. Сталин был назван россиянами самым выдающимся из политиков, которые возглавляли Россию в XX в., и первым из великих государственных деятелей всех стран и народов за последнюю тысячу лет.

По контрасту с еще совсем недавними временами Горбачева и Ельцина, уже негативно переоцененными как период распада, нестабильности, массового обнищания и проч., воплощением уравнительных социальных идеалов и тоски по порядку со стороны патерналистски-ориентированного большинства стала эпоха Брежнева. Для нашей темы важно отметить, что параллельно шла такая же по направленности и темпам переоценка «Запада»: и за тем, и за другим стояло массовое разочарование в собственной вчерашней эйфории. Самобичевание конца 1980-х гг. (тогдашние оценки вроде «Наш опыт нужен только тараканам», «СССР — черная дыра», «Верхняя Вольта с ракетным вооружением» и т.п.) трансформировалось

⁴ Подробней об этом см.: Ферретти М. Расстройство памяти: Россия и сталинизм // Мониторинг общественного мнения, 2002, № 5, с.40-54; Дубин Б. Сталин и другие. Фигуры высшей власти в общественном мнении современной России // Там же, 2003, №1, с.13-25; №2, с.26-40.

в 1993-95 гг. в привычное пассивное сознание новых бед и испытаний, а его груз переложили на символические фигуры ближайших «виновников». Соответственно, на горбачевско-ельцинское, еще совсем недавнее время россияне перенесли и свою многодесятилетнюю нищету, униженность и бесправие десятилетий советской жизни.

Российские оценки «Запада» в его символическом отношении к «России» стали год за годом меняться. В сентябре 1996 г. уже 20% опрошенных ответили, что их соотечественникам стоит ориентироваться сегодня на советский образ жизни, 47% — что на «традиционный русский» и лишь 11% — на западный (22% затруднились с ответом). В следующем, 1997-м, из 1600 россиян, отвечавших на вопрос о том, кем по отношению к России выступают сегодня крупнейшие западные страны (США, Германия, Великобритания, Япония и другие), 28% назвали их «партнерами России, имеющими с ней общие интересы», а 51% — «противниками России, которые стремятся решать свои проблемы за ее счет и при удобном случае наносят ущерб ее интересам» (21% затруднились с ответом). За вторую половину девяностых ко многим россиянам словно вернулось прежнее, как еще недавно казалось — оставленное в советском прошлом, чувство «осажденной крепости». В 2000 г. двое из каждых трех опрошенных россиян согласились с тем, что Россия всегда вызывала у других государств враждебные чувства, что нам и сегодня никто не желает добра (в 1994 г. этой оценки придерживались 42% и почти столько же — 38% — были с ней тогда не согласны).

«Свой путь»

К началу третьего тысячелетия в массовых оценках различных воображаемых стратегий экономического, политического, цивилизационного развития России возобладала идея «особого пути»⁵. Разумеется, рядовые респонденты не в состоянии объяснить, в чем заключается особенность этого пути,

⁵ См.: Дубин Б. Запад, граница, особый путь: символика “другого” в политической мифологии современной России // Мониторинг общественного мнения, 2000. №6, с.25-35; Левада Ю. “Человек советский”: четвертая волна. “Человек особенный” // Вестник общественного мнения, 2003, №2, с.7-14.

куда он ведет, кто, какими темпами и с какими результатами им движется. Как правило, они впадают при объяснениях в круг тавтологий («следовать собственным особенностям», как рекомендовали в 2000 г. 63% опрошенных, отвечая на вопрос о дальнейшем курсе реформ в стране). Названный путь теряет в массовых ответах малейшие признаки динамизма, стимулирующего движения, вообще какой бы то ни было активности.

Не лучше обстоит ситуация в «элитных» группах. Они (например, опрашиваемые нами депутаты, журналисты) в большинстве согласны с тезисом об особом пути России. Говоря об особой российской экономической модели, они ссылаются на общинный менталитет россиян, геополитическое положение страны и традиции (полезные или просто привычные) советского планового хозяйства. Либо же, обсуждая специфическую траекторию политического движения России, призывают, опять-таки, учитывать географическое положение страны между Европой и Азией, а также необходимость вернуть статус великой державы и не наносить ущерб национальным интересам. Тавтологический круг, как видим, замыкается и здесь. Вся подобная риторика не имеет, конечно, ни малейшего отношения ни к экономическим планам, ни к политическим программам. А потому реально не обращена ни к кому, кроме самих себя, — это средства то ли самовозбуждения, то ли самоутверждения. И средства, надо признать, в обоих отношениях не эффективные (особенно если применять их одновременно).

Разумеется, метафоры, подобные упомянутому «пути», те или иные относительно целостные, мифологизированные образы коллективного «я», которые соотносятся с недостижимым, вневременным началом (как и неотвратимым, запредельным концом), присутствуют в сознании людей, в массовой политической культуре практически всех обществ Нового времени. Важно, в какие структуры, какими группами элиты, политическими партиями, социальными движениями и для каких задач эти архаические, традиционные или неотрадиционалистские элементы берутся в работу, в какую социально-историческую ситуацию, с расчетом на кого включаются, какую смысловую огранку при этом проходят и какую роль в данное время играют, каков их удельный вес среди других по типу коллективных и индивидуальных представлений. В частности, — какие смысловые, культурные «этажи» надстроены,

условно говоря, «над» ними. Так, например, в бывших странах Восточного блока лидирующие группировки элиты совершают однозначный выбор Запада в качестве политического и экономического ориентира. Вкупе с давлением общемирового контекста, а также соответствующими экономическими, политическими, культурными традициями основных групп населения это решающим образом сдерживает политические амбиции и потенции тамошних приверженцев изоляционизма и фундаменталистской риторики (как, с другой стороны, и сторонников прежнего социалистического пути)⁶.

В России же до двух третей опрошенных (63% по данным 2002 г.) считают, что развитые страны Запада не заинтересованы в экономическом подъеме России, ее вхождении в круг развитых стран. Лишь 32%, по данным того же опроса, полагают, что крупнейшие западные страны относятся к России как партнеры, стараются помочь; 25% убеждены, что Запад относится к России с безразличием, и 36% — что западные государства не доверяют нашей стране и относятся к ней враждебно. Причем половина респондентов убеждена, что отношения России и Запада всегда будут строиться на недоверии, противоположной позиции придерживаются заметно меньше — 38-39%. И если три четверти опрошенных в марте 2003 г. все-таки соглашались, что России следует укреплять взаимовыгодные связи с западными странами, то они тут же настоятельно «советуют» президенту Путину быть осторожнее в отношениях с Западом. И те же трое из четырех признают, что Россия в Запад не входит, но представляет собой особый мир, что у нее собственные традиции, а потому-де ей никто не указ. И в этом последнем неустрашимом пункте (чей верх, кто царь горы?), видимо, всё дело. Хочешь — не хочешь, а 66-68% россиян в последние годы вынуждены с неудовольствием признавать, что Россия сегодня не принадлежит к «великим державам».

Другими словами, упомянутые ответы массовых респондентов и множество иных, которые приводились в других публикациях Аналитической службы Юрия Левады, статьях «Мо-

⁶ См. об этом: Tismaneanu V. *Fantasies of Salvation: Democracy, Nationalism, and Myth in Post-Communist Europe*. Princeton, 1998; Verdery K. *The Political Lives of Dead Bodies: Reburial and Postsocialist Change*. New York, 1999; Колодко Г.В. *Глобализация и перспективы развития постсоциалистических стран*. Минск, 2002.

нитинга...» и «Вестника общественного мнения», а также в работах наших коллег-социологов, снова и снова свидетельствуют: сегодняшний россиянин уже не отрицает технические достижения и уровень благосостояния людей в западных странах, они даже обладают для него определенной привлекательностью (жить как на Западе 48% россиян не против, 33% не хотели бы); наши сограждане признают, что определенные экономические выгоды от взаимоотношений с Западом есть и ими тоже не стоит бросаться. Однако реально и открыто признать превосходство развитых стран Запада (прежде всего США) в экономическом, военном, гражданском, правовом, цивилизационном отношении большинству россиян в целом и большинству представителей российской властной «элиты», в частности, решительно невозможно. А соответственно нет возможности и сделать практические выводы из сложившегося положения.

Стоящие за этими видимыми успехами Запада смысловые основания (ценности и нормы культуры — от политической до бытовой), повседневные труды на протяжении многих поколений (практическая деятельность по улучшению собственной, а не кем-то чужим насильно навязанной жизни) словно бы не умещаются ни в массовом, ни в «элитном» сознании россиян. Можно подумать, что западная культура для них и вправду сводится — как они настойчиво уверяют себя и интервьюеров — к боевикам и ужасикам категории «В», которые по дешевке скупают и километрами транслируют по всем каналам «патриотическое» российское телевидение. Так уже свыше двух третей россиян в опросе 2002 г. заявили, что «западная культура оказывает отрицательное влияние на положение дел в России» (от 50 до 60% соглашались с такой оценкой и в предыдущие годы).

Компенсаторная идентификация и роль «слабых» форм

Конечно, весь описываемый здесь комплекс (можно назвать его русским мифом или синдромом исключительности) носит сегодня уже не столько миссионерски-завоевательный, как в первый пореволюционный период и в сменившую его сталинскую эпоху, сколько эскапистски-охранительный характер. Никакой никому он не стимул и не ориентир. Его функ-

ция — служить для коллективного сознания механизмом защиты и компенсации в процессах самоопределения и самоотнесения с фигурами значимых «других». Речь идет именно о воображаемых структурах символической идентификации, а вовсе не об инструментальном достижении тех либо иных программных коллективных целей (как внутренних, так и внешних), но и не об адаптивном опыте постепенного, вольного либо невольного — и для государства, и для социума, и для каждого жителя страны — втягивания в современный мир. Реальным подстегивающим или сплывающим значением, консолидирующей силой в политической, социальной жизни данный смысловой комплекс, видимо, никогда не обладал и тем более не обладает сейчас.

Если говорить о символике и риторике «пути», то их роль для данного случая состоит в том, чтобы обозначать саму форму главенствующей ценности российской культуры — непринадлежность общему миру. Смысловое ядро коллективного «мы» закрыто при этом от рационализации и недоступно для содержательных определений, почему и характеризуется лишь косвенно, в отрицательном виде («...не понять, ... не измерить», «не поймет и не заметит» и т.п.). Исключительность здесь подразумевает исключенность из каких бы то ни было общих правил и неподвластность каким бы то ни было общим меркам. По сути, это не путь, а граница, предел, может быть, тупик, а он, по определению, никуда не ведет. Метафора же «пути» есть лишь определенный способ представления, продления, увековечивания этой ключевой, доминантной ценности, ее, так сказать, экспозиционная формула. Как нынешнее поведение водителей на автострадах крупных городов России (да и сами дороги) есть ее, этой метафоры, повседневное воплощение.

Тем не менее, в этом хаотичном, самоподрывном и самоопровергающем на внешний взгляд поведении «есть своя система», и она воспроизводится. Предельная социальная целостность — горизонт или рамка коллективного «мы» — строится при этом по мысленному образцу базового, модельного института. Им для модернизирующейся советской России (обсуждаю сейчас лишь этот отрезок времени) выступает, прежде всего, армия, воображаемое олицетворение авторитарной власти и построенного сверху вниз, однонаправленного иерархи-

ческого порядка⁷. Льюис Козер в свое время обозначил такого рода тотальные социальные организмы, требующие «безраздельной преданности» и полного самопожертвования, понятием «ненасытные институты»⁸. Видимо, для стадии формирования и «классической» фазы тоталитарного режима в СССР этот тип описания и анализа был бы относительно адекватен⁹. Однако теперь, в постперестроечные времена, мысленные конструкции, подобные армии, — типа державы или православной церкви (образы, подчеркну, наиболее традиционных институтов или рудиментов традиционного порядка в современном обществе) — создаются респондентами и существуют в их сознании уже по-другому, иначе и по функции, и по способу.

Они фигурируют в коллективном сознании и ответах респондентов так, как будто их самих, их повседневной жизни подобные фигуры и инстанции нимало не касаются, оставаясь объектами стороннего, несколько опасливого почитания, но не более того. Если форму подобных представлений предопределяет идеализированная армия, то модус существования им задает виртуальная реальность телевидения, ежедневного многочасового телесмотрения рядовых россиян. И мысленная идентификация с такого рода воображаемыми инстанциями — от державы до церкви — у респондента тем сильнее, чем менее они для него реальны, чем менее они вообще связаны с его существованием. Можно сказать: чем менее они ему доступны и чем более дают возможность дистанцироваться, ускользнуть, остаться в стороне — тем сильнее он наделяет их —

⁷ См.: Дубин Б. Модельные институты и символический порядок: элементарные формы социальности в современном российском обществе // Мониторинг общественного мнения, 2002, №1, с.14-19; Гудков Л. Массовая идентичность и институциональное насилие. Статья вторая. Армия в постсоветской России // Вестник общественного мнения, 2003, №2, с.35-51.

⁸ См.: Coser L. Greedy Institutions: Patterns of Undivided Commitment. N.Y., 1974. Применительно именно к армии (а также к традиционной семье) идеи Козера развила позднее Мэйти Векслер Сигал, см.: Wechsler Segal M. The Military and the Family as Greedy Institutions // Armed Forces and Society, 1986, vol.13, N1, p.9-38.

⁹ На том отрезке процесс сращивания армии, ВПК, карательных органов, партии и государственной власти скрупулезно воссоздан в недавней работе: Кен О.Н. Мобилизационное планирование и политические решения, конец 1920 — середина 1930-х гг. СПб., 2002.

для собственной защиты — значениями экстраординарного, далекого, тайного.

Это как бы аморфные образы «иного» в полноте его потенций и сил (рядовому адаптирующемуся человеку советской и постсоветской эпохи подобная полнота и сила, понятно, недоступны). И обращены такого рода конструкции по преимуществу к «другим». Они нацелены против тех или иных «чужаков», «нарушителей», а если направлены на «нас», то только в качестве поднадзорных («С нами /русскими/ без палки нельзя», — но и тут предполагается, что респондент из этого «мы» вроде бы исключен). Важно подчеркнуть, что проблемой для респондента, для коллективного сознания россиян, внушающим им тревогу обстоятельством во всех подобных случаях остается «Другой». Его дистанцированный и подозрительный образ — это вытеснение и перенос проблематичности собственного определения. Поэтому «я» и отсутствует во всех фигурах коллективной идентификации подобного рода — как некое «слепое пятно», «черное зеркало», взгляд, не видящий себя.

Характерно, что подобные перечисленным инстанции самоопределения для россиян вынесены либо в условное и недостижимо утраченное *прошлое*, которое «было», но которое «невозможно вернуть», или в сослагательное *будущее*, которое невозможно приблизить и к которому невозможно прийти, но которое «ужо настанет» («Вот подождите, будет вам» и т.п.)¹⁰. Всё это фигуры и конструкции, воплощающие непереносимость настоящего, отторжение от него, бегство от настоящего — от времени и пространства действий, готовности к партнерству, взрослого сознания ответственности. Именно эти образы в их неизменности, принципиально защищенные от сопоставления, сравнительной оценки, воздействия и трансформации, а значит минимально доступные рационализации — составляют рамку восприятия реальности, общую сегодня для большинства российского населения. Отсылка к ним и дает — контражуром — условное и нестойкое ощущение россиянином своего социального «я».

¹⁰ См. об этом: Левада Ю. Исторические рамки «будущего» в общественном мнении // Вестник общественного мнения, 2004, №1, с.16-25.

Конечно, в фигурах и конструкциях подобного воображаемого *прошлого* или *будущего* (а оно тоже строится в таких случаях по образцу прошлого) социальному аналитику не так уж трудно различить остаточные контуры прежней идеологии — будь то в горизонте всемирности и миссионерства («все /будут/ как мы»), будь то в нарциссическом, изоляционистском плане («мы — не как все, мы — другие»). Но в нынешней постмобилизационной, относительно «размагниченной» фазе существования российского социума и человека в России они лишены агрессивной нацеленности, наступательной энергии и фигурируют на правах анонимных и ничейных, «само-собой-разумеющихся» рамок реальности, хоть как-то согласованных горизонтов коллективных ориентаций и ожиданий. В этом плане, общий смысл процесса, обозначившегося в стране к концу 1990-х гг., в после-ельцинский период, как можно подытожить, состоял в декоммунизации «советского» и принятии его уже в деидеологизированном качестве как «нашего прошлого», привычного и «хорошего» образа жизни, который, тем не менее, утрачен.

При анализе такого рода целостных и аморфных, внутренне противоречивых образований вряд ли стоит ограничиваться демонстрацией смысловой несовместимости их компонентов. В аналитическом плане непродуктивно ловить опрашиваемых на несогласованности ответов. Важнее, во-первых, понимать функциональный смысл, прагматику этой несогласованности, а во-вторых, реконструировать те воображаемые, но не рефлекслируемые, не обсуждаемые самим респондентом, а потому редко когда демонстрируемые интервьюеру смысловые оси и планы, с которыми соотносится опрашиваемый, давая ответ здесь и сейчас, следуя сиюминутной и ясной для него логике ситуации (известный пример с отсутствием и наличием детей у леди Макбет в разных действиях шекспировской трагедии). Применительно к данным проблемам и нашему материалу необходимо различать несколько смысловых контуров массового сознания, не жестко, но все же структурирующих его в отношении к Западу:

1. Запад как благополучная и удобная жизнь, — респонденты, как уже говорилось, не против нее, но только если

2. Такая жизнь — это нечто готовое, достающееся сразу и целиком, не требуя слишком больших усилий и не меняя ни

самого респондента, ни его привычный житейский распорядок, а потому

3. Подобный образ Запада не должен вставать в прямое отношение с коллективным образом «нас», нельзя подвергать сравнению Россию и Запад, особенно если это подразумевает снижение, «опорочивание» нашего собственного образа, задевает или угнетает «наши» национальные интересы (то есть, возможность оставаться самими собой, см. пункт 2), а потому лучше всего, если

4. «Сближение» с подобным «Западом» совпадает с официальными видами высшей власти, на которую при этом перекладывается респондентами инициатива и ответственность; иными словами, «вестернизация» должна быть моментом государственной внешней политики, но такой, за которой

5. Наши «национальные интересы» будут, опять-таки, неукоснительно соблюдены, а это может быть гарантировано только военной мощью и возвращением великодержавного статуса (свыше половины российского населения убеждены, что Россию не будут уважать, если она будет благополучной страной, но не станет сильной военной державой). «Но сурово брови мы насупим...» и т.д.

Так круг замыкается. Постоянная и принципиальная несогласованность планов (символических систем) идентификации и адаптации в российском обществе уже отмечалась. Таков смысл понятий «негативной» или «понижающей» идентификации, «симулятивной» идентичности и др., не раз фигурировавших в работах второй половины 1990-х гг. и принадлежавших коллегам автора и ему самому¹¹. В более общей перспективе можно интерпретировать подобную несогласованность, среди прочего, как определенный ресурс анонимного и не-

¹¹ См., прежде всего, серию статей Ю.Левады: Человек приспособленный // Мониторинг общественного мнения, 1999, №5, с.7-17; Человек лукавый // Там же, 2000, №1, с.19-27; Человек ограниченный // Там же, 2000, №4, с.7-13; Координаты человека: к итогам изучения «человека советского» // Там же, 2001, №1, с.7-15; Человек советский: проблема реконструкции исходных форм // Там же, 2001, №2, с.7-16, а также: Гудков Л. К проблеме негативной идентификации // Мониторинг общественного мнения, 2000, №5, с.35-44; Дубин Б. Массовые коммуникации и коллективная идентичность // Вестник общественного мнения, 2003, №1(67), с.17-27.

структурированного, пассивного сопротивления «человеческого материала» в режиме повседневности — неартикулированную и неотрефлектированную массовую реакцию на всегдашнюю, многодесятилетнюю принудительную мобилизацию. Но вместе с тем в такого рода диффузных, рассредоточенных состояниях социальной материи следовало бы, как ни парадоксально это покажется, видеть и залог, а может быть даже и определенный механизм относительной устойчивости системы.

Этот механизм действует за пределами «классического» тоталитарного периода и жестких институциональных форм массового принуждения, планирования и распределения людских, природных и вообще любых ресурсов. Подобные формы именно в силу своей жесткости оказались, как продемонстрировал опыт нацизма и сталинизма порознь и вместе, невозпроизводимы за пределами одного поколения властителей и подчиненных (отвлекаюсь сейчас от важнейшего факта, что в странах нацизма, а позднее — государствах Восточной Европы 1990-х гг. этот опыт был, в отличие от СССР, извлечен, причем в активных и публичных, институционализованных формах). Напротив, в «рассеянном» состоянии — его метафорическим аналогом может быть «усталость» металла или бетона — описываемая система социума способна существовать, видимо, достаточно долго, хотя и работает плохо («плохо» здесь — не оценка отклонения, а функциональная характеристика нормы). Сами внешние формы принуждения при этом опустошаются и выхолащиваются, приобретая функциональный смысл рамок или горизонтов действия, о которых участникам достаточно лишь время от времени, «точечно» напоминать, как бы поддерживая их в состоянии мысленной готовности.

Резюмируем. В России пока преобладают формы симулятивной идентичности, о которых здесь и шла речь. Они, еще раз подчеркну, переживаются в модусах утраты, ностальгии, отстраненного томления, виртуального любования, но как бы не подразумевают последствий для повседневной жизни индивида и его ближайшего круга, словно они не накладывают на него ни малейших обязательств и ответственности, вообще никак не связаны с практическим действием. В этих характеристиках предлагается видеть особое состояние или устройство социокультурной структуры социума, который либо вы-

ходит из режима постоянной мобилизованности, либо «устал» от длительной мобилизации и в такой сугубо пассивной форме посылно сопротивляется ей. Рассредоточенность разных уровней, планов, осей ориентации, самоопределения и принадлежности россиян (что соответствует фрагментации, дроблению социума без его функциональной дифференциации, автономии частей) выступает здесь способом поддержания относительной устойчивости целого, его воспроизводства в ненапряженном, полуразобранном, «плохом», но именно потому привычном и так либо иначе действующем виде.

Лев Гудков

Синдром негативной идентичности в посттоталитарной России

Приближение к новому, 2005-му году вызвало сразу у многих наблюдателей в России потребность не только подвести промежуточные итоги пятилетнему правлению Путина, но и попытаться оценить характер развития страны в постсоветские годы. Хотя каких-то непосредственных поводов для этого вроде и не было, однако резко обозначившийся летом прошлого года поворот к консервативному авторитаризму, быстрая трансформация еще недавно «демократического» (и намеренного двигаться в направлении «правового») государства в «полицейское», волей-неволей заставил просвещенную публику, слишком долгое время замороженную собственной болтовней о возрождении «великой России», ее «вхождении в Европу», задуматься о причинах недавнего поражения либералов и западников. В первую очередь к этому толкали очевидные провалы политики Путина в самых разных областях: неудача административных и социальных реформ, явный тупик войны в Чечне, спад темпов экономического развития, более того, явная нереалистичность правительственных планов по сокращению бедности в стране, удвоению ВВП и т.п. Это не отдельные неудачи, а первые проявления системного кризиса авторитарного режима. Впервые за все время его правления социологические исследования зафиксировали заметный рост социальной напряженности, массового разочарования и недовольства. Все более отчетливым становится, что чем дальше, тем сильнее власть свою растерянность и беспомощность пытается скрыть за внешней маской решительности и державной риторики.

Поиск разного рода аналогий или возможностей сравнения нынешнего времени и прошлого не заставил себя ждать. Быстро вспомнили о годовщинах: 5 лет с начала второй и 10 лет — первой чеченской войны, 25 лет — с начала афганской войны, весной будет 20 лет горбачевской перестройки и т.п. Однако главное, что заставило образованную российскую публику вспомнить о первых годах постсоветской России, были

события на Украине. Оранжевые манифестации в Киеве на Майдане Незалежности, если судить по опросам общественного мнения, были восприняты некоторыми, немногими, россиянами с завистью и ностальгией по 1991 году, другими, гораздо более многочисленными, — с выраженным недоверием и недоброжелательством, но большинством — с равнодушием и покорной апатией людей, приученных к тому, что все всегда будет так, как того хочет власть.

Преобладание у россиян негативных чувств в отношении массового энтузиазма, проявленного противниками украинской номенклатуры, усугубленных провалом российской политики на Украине, связано не только с имперским комплексом обиды на «младшего брата», но и с темным раздражением, похожим на отношение старого циника и неудачника к юношескому романтизму и увлеченности. Журналисты с готовностью воспроизводили версии, предложенные обанкротившимися кремлевскими политтехнологами, о купленных американцами украинских «демократах», о манипуляции массами, о всесии политической демагогии, о том, что за всем этим стоят клановые интересы украинских «олигархов» и антироссийский «заговор», общество — делало вид, что принимает их всерьез.

Эта массовая неспособность к пониманию других, точнее — к пониманию именно энтузиастических реакций и душевных движений — следует считать одной из важнейших особенностей антропологии посттоталитарного, постсоветского человека, характерной составляющей национальной идентичности русских. Речь идет не столько о неразвитости или человеческой тупости, сколько о склонности к объяснению действий других людей (как партнеров, так и оппонентов) самыми низкими мотивами и интересами, готовность принять любой вздор¹

¹ Как правило, в качестве схем для объяснения принимаются модели действия, «свободного» от традиционных представлений и ограничений, например, перенос чисто «экономических», целерациональных моделей действия на сферы неэкономического поведения (моральных взаимоотношений людей, семейного существования, участия в общественно-политических организациях, в том числе — гуманитарно-благотворительной деятельности и проч.). Распространенность среди российских политиков, политологов, политтехнологов геополитики предполагает то же самое сознание: мы (Россия) ничем

за самоочевидные вещи, если только эти аргументы отталкиваются от «подлой» стороны человеческой природы как общезначимой и «рациональной» основы социальности.

Массовые настроения, особенно ответы людей, перешагнувших порог 40-45 лет, окрашены тоном разъедающего недовольства другими и собой, жалоб на неудачную жизнь, озлобленность, грубость и агрессивность окружающих, обидой на власть, на хроническую бедность, безысходностью и растерянностью. Обычно этот негативный тон существования объясняется низким материальным уровнем жизни в коммунистических странах, неудачей реформ, эгоизмом властей, коррупцией и прочим. Однако при этом упускается из виду связь между «недовольством властью» и «зависимостью от нее». Власть представлена фигурой того, «кто должен дать» ожидаемые массой социальные ценности — работу, жилье, медицинское обслуживание, безопасность и т.п. «Власть» (государство, президент, «они») — это апеллятивная конфигурация полноты социальных значений, контроля, патерналистской власти, воплощающая все положительные значения целого, «возможности» раздачи благ, а также связанные с ней мотивы подобного благодеяния и сама конструкция человека, зависящего от этой анонимной силы «они» и привыкшего к данной зависимости, не мыслящей себя вне ее. Государственно-зави-

не отличаемся от других стран, называющих себя «демократическими», «цивилизованными», «развитыми», и у нас есть свои национальные «интересы», сводящиеся к утверждению своей силы, власти, получению тех или иных преференций, ибо никаких других интересов или принципов, кроме равенства в силе, желания доминировать, пользоваться выгодами эксплуатации, по существу нет. Всякие другие «философствования» лишь лицемерные попытки закамуфлировать свои хищнические стремления «благородными» словесами. Приведу лишь несколько примеров из исследований нашего Центра: 48% опрошенных полагают, что главным мотивом поведения чеченских боевиков-сепаратистов и смертников-самоубийц является не стремление к независимости или «жажда мести», а «алчность», «деньги»; с другой стороны, чеченская война не кончается потому, что значительная часть генералов и армейских командиров куплены чеченцами; более 60% населения России уверены, что Запад хочет колонизовать Россию, поставить ее на колени, присвоить себе ее богатства и т.п.

симое сознание — это не экономическое понятие, а определенное устройство общества, культуры, прежде всего.

Эта неразрывная пара важнейших элементов самоидентификации российского общества обеспечивает постоянную поддержку властям. Те, кто сегодня у власти, воспринимаются и выбираются как не имеющие альтернативы. При этом неизменным остается отношение к политике в целом (сфере властных отношений и их перераспределения) как делу грязному, сопровождаемому общей коррупцией, злоупотреблениями, воровством. К этому псевдопарадоксу следует добавить еще и широко распространенное равнодушие к политическим событиям, особенно ярко проявившееся во время второй чеченской войны, бездействие, воспринимаемое как «вечное русское терпение», подавленность всяких мотиваций достижения, ущемленную национальную гордость и разнообразные комплексы неполноценности, которые предопределяют унылое сознание, что сделать ничего нельзя, изменить ничего невозможно. Ярче всего это проявляется в восприятии всего постсоветского периода как времени навязанных извне, принудительных и тягостных перемен.

Таблица 1

Вы согласны с тем, что было бы лучше, если бы все в стране оставалось таким, как было до начала перестройки? (В % к числу опрошенных).

	1995	1996	1997	1998	2000	2001	2003	2004
Согласен*	52	49	52	51	50	54	56	46
Не согласен*	35	40	41	39	40	39	38	43
Затруднились ответить	13	11	8	10	10	8	7	10

* Сумма ответов: «Совершенно согласен» + «Скорее, согласен» и «Скорее не согласен» + «Совершенно не согласен». Число опрошенных = 1600

Таблица 2

С какими из следующих мнений по поводу реформ, начатых в 1992 г. правительством Гайдара, Вы бы скорее согласились? (В % к числу опрошенных).

	1997	2000	2002	2004
Они оказали безусловно положительное влияние на экономику России	3	1	2	4
Они были болезненны, но необходимы	19	19	14	21
В них не было никакой необходимости	15	22	17	19
Они оказали разрушительное действие на экономику России	41	44	51	36
Затруднились ответить	22	14	16	20

Для основной массы россиян крайне трудно представить себе, что жизнь может быть иной, что ее можно изменить к лучшему, причем благодаря своим усилиям, или участию в каком-то солидарном предприятии, или акциям. Главный, ведущий момент здесь — обязательный «опыт неудачи», через который проходит основная масса населения. Он рожден репрессивно-ограничивающим характером институциональной регламентации жизни в советском или постсоветском обществе, которая в особенности относится ко всему, что выходит за рамки общепринятого «пайка» государственно-распределительной системы. (Опытом неудачи я называю его лишь в противопоставлении чужому «опыту удачи» — необходимому условию успеха в жизни, формированию достижительской мотивации, которая культивируется в западной культуре и без которой не может быть ни талантливого предпринимателя, ни исследователя, ни врача). Опыт неудачи — это не личный итог проб и ошибок, а структура идентификации, набор различных квалификаций, примеривания к себе разнообразных ситуаций и внешних ролей. Этому опыту научаются, его осваивают как гигиенические навыки или правила правописания. Он — имя для специфического культурного механизма самоопределения, который составляет одну из принципиальных черт русской культуры, важнейшую (и особо значимую, едва ли не драго-

ценную) часть коллективного существования, кодекса социального поведения, часть социализации.

Суть этого советского опыта заключается в том, чтобы принять ожидания или требования окружения, социальных партнеров и научиться особым образом реагировать на них, сделав это своей личной, персональной сущностью, самопониманием, самоотождествлением. Такой опыт выражается как рационализация, как высказывание о том, почему у данного человека, субъекта говорения и объяснения себе и другим, не получается делать что-то лучше, чем он делает, — жить лучше, чем он живет, быть уважаемым за то, что он делает сам (а не за то, на что он претендует в силу того, что он «личность», «самоценная сущность» или, говоря социологически, — член данного сообщества). Два элемента — внутренняя неприязнь и внешнее преклонение (не уважение, а зависимость) — образуют главные составляющие этого механизма конституции «Другого», других, социальных партнеров действующего (или пассивно терпящего, не действующего в точном смысле слова). Образование фигуры подобного «другого» становится главным условием ориентации советского человека в мире, задает горизонт и поле понимания людей, с которыми взаимодействует «совок». Появление такой фигуры означает, что а) любой партнер, вне зависимости от близости или интимности отношений, значимости или даже характера связей и отношений, по сути социального взаимодействия выступает не как партнер (не как тот, в ком мы заинтересованы, кто представляет для нас значимую позитивную ценность как источник благ и ценностных значений разного рода, как помощник, учитель, сотрудник, любовник, как необходимое и желательное условие совместной жизни или деятельности), а воспринимается заведомо неполноценным, в большей или меньшей степени — негативным, и б) этот партнер заведомо враждебен, агрессивен, чужд, опасен именно по отношению к тебе, твоему покою, благополучию, признанию, пусть даже в форме возможного отказа от предоставления нужных тебе благ или ценностей, услуги или признания.

Генетически это связано с тем, что система gratification в советском обществе носила позиционно-иерархический характер. В соответствии с принципами распределительной экономики вознаграждение шло не за нечто сделанное, а в соот-

ветствии с номенклатурой соответствующих позиций (тарифной сеткой, принадлежностью к рангу и должности). Значимым здесь является разрыв самооценок и декларируемых аспираций, с одной стороны (сколько мне положено платить, чтобы можно было жить, по моим представлениям, «нормально», см. выше), и фактических достижений в реальной жизни, в профессиональной работе, в семье, в отношениях с окружающими. Этот разрыв принципиален, можно сказать, конститутивен для личности «человека советского».

Перефразируя известный тезис, можно сказать, что «мы не потому такие плохие, что так бедно и плохо живем, а мы живем так бедно и плохо, потому, что мы «такие». Недовольство россиян — негативная проекция их самих, следствие неуважения к себе и отсутствия источников, инстанций, которые бы сняли эти фрустрирующие обстоятельства. Более того, подобный негативизм и есть форма или матрица антропологического воспроизводства наиболее существенных представлений общества этого типа в его неспособности вообразить или нежелании создать себе лучшие обстоятельства существования. Еще раз повторю, дело не в экономике, не в кризисе, вызванном «реформами», а в более устойчивых механизмах воспроизводства такого негативного отношения к действительности, по сути же — вывернутого отношения к себе. Иначе говоря, объяснение нынешним неудачам, войне, все более сильному увязанию в повторяющихся катастрофах, дефолтах, политических сбоях и прочем следует искать в культуре массового российского или постсоветского человека.

Подобные последствия, особенности «культуры», типа «человека», сложившегося после длительного существования в условиях тоталитарного режима, адаптированного к ним, обеспечивающего не просто поддержку, но и воспроизводство его основных репрессивных и символических институтов (даже тогда, когда сама *система* этих институтов уже разрушилась), крайне редко учитываются в различных концепциях транзитологии, делающих акцент на чисто экономических и социальных преобразованиях в посткоммунистических странах.

Тому можно найти множество объяснений. Во-первых, угас интерес западных партнеров к тому, что происходит в России. Перестроечная волна надежд или иллюзий относительно перспектив «демократизации» России и ее интеграции в мировое

сообщество, интеллигентского воодушевления и иллюзий давно закончилась, оставив массу вопросов и неясностей относительно природы постсоветского общества и власти. Внимание аналитиков и заинтересованных групп переключилось на те страны Восточной Европы, «где получается».

Во-вторых, для изучения подобных «отклонений» от общепринятых, рецептурных версий исследований модернизации и связанных с ними моделей перехода обществ второго или третьего мира к современным демократическим, явно не хватает теоретических средств. Подобный материал плохо изучен, поскольку сам предмет был неинтересен. Свидетельства или описания явлений такого рода воспринимались как идеологически окрашенные и оценочные суждения, не соответствующие объективистским и ценностно-нейтральным принципам работы солидных академических учреждений. Более того, сам арсенал западных социальных наук в этом плане обнаружил свою ограниченную пригодность и дескриптивную неадекватность. (Речь в данном случае вовсе не идет о том, что «умом Россию не понять»).

Механический перенос западного социологического, политологического или культурологического понятийного аппарата на реальность посттоталитарного общества (даже с самыми благими целями, например, найти те ключевые средства, которые служили бы для быстрой и успешной модернизации, для помощи извне развитию гражданского общества, для формирования среднего класса и т.п.) или его буквальное применение в качестве логических шаблонов для интерпретации отечественного материала (социологического, культурного, исторического), даже его использование в качестве теоретических аналогий, оказались совершенно нерезультативными. Попытки соответствующей терминологической идентификации мгновенно (в соответствии с латентным ценностным потенциалом заимствуемых понятий) превращали описываемые явления, данные и факты в идеологические муляжи или догмы университетских учебников. В лучшем случае этот аппарат можно было использовать на ранних фазах исследовательской работы в качестве эвристических моделей, побудительных стимулов при поиске оснований для сравнения институциональных структур и обнаружения значимых отклонений, требующих, в свою очередь, объяснения. Язык западной социологии был

разработан для изучения принципиально иных институциональных систем, действовавших по иным правилам, нежели мобилизационное и милитаризованное советское общество = государство и многое сохранившая от него постсоветская Россия. В особенности это заключение справедливо для всего, что относится к «нормальному», рутинному режиму функционирования общества: в наших условиях такие категории, как, например, «социальная стратификация», «средний класс», «представительская политическая система», «президентская республика», «этика предпринимательства», «разделение властей», «элита», «гражданское общество» и прочие, имеют фантомный и идеологический характер. Напротив, понятия, связанные с социальной дезорганизацией институтов, всякого рода дисфункциями нормального функционирования, а также обнаружением традиционалистского, архаического или несовременного пласта существования современного общества, например, «аномия», «посттравматический синдром», неформальное или гетерогенное право, административный произвол и монополия на насилие, «комплекс узилища», «ритуалы деперсонализации» и прочие в том же роде, оказываются вполне эффективными и полезными в работе.

Претензии в этом плане должны обращаться, естественно, не к западной науке, а к российским ученым или образованному сообществу в целом, пытающимся эклектически копировать новомодные тенденции в западной науке, точнее — ту определенную часть спектра модных среди университетской публики течений социальной философии или культурологии, где российские подражатели чувствуют ценностный релятивизм, возможность безобидного социального критицизма и интеллектуальной позы. Характерно, что позитивная нормальная наука и ее теоретический аппарат заимствуется в России (даже в практике преподавания) с колоссальным трудом и скрипом. Внутренняя интеллектуальная работа в России, которая могла бы затрагивать чувствительные точки национального самосознания, травматического опыта прошлого (как советского, тоталитарного, так и более раннего — имперского), практически еще не начата или приостановлена после первых лет перестройки. Более того, на подобные задачи образованное или академическое сообщество еще даже и не ориентировано, будучи всецело захвачено важными задачами социального и го-

сударственного проектирования, местом России в глобализирующемся мире или поиском национальной идеи, самосохранением традиционной русской культуры, восстановлением ее былого величия так же, как восстановили заново храм Христа Спасителя в Москве и проч.

С точки зрения социолога знания, эта ситуация постоянно воспроизводящейся интеллектуальной неготовности (личной, исторической, исследовательской) — очень интересна: судя по всему она социально-ролевая. Видимо, дело заключается не в запаздывании, а в отсутствии чрезвычайно важных элементов конституции образованного сообщества, в его зависимости от институциональной структуры посттоталитарного общества. Объяснение этому может быть только одно: мы не «видим» эту институциональную зависимость нашего публичного или индивидуального сознания от репрессивно-государственных структур, его предопределенность опытом существования в обществе такого типа только потому, что сами являемся их составной частью, потому что элементы этого рода образуют конститутивную структуру нашей идентичности, нашего «жизненного мира», нашей само-собой-разумеющейся действительности — как повседневной рутины, так и того, что называется «культурой». Для фиксации ее нужен особый аппарат, позволяющий рефлексивно, по косвенным признакам, по следствиям реконструировать силовые поля этих структур. (Так в психоанализе по характеру невроза можно судить об исходной травме.) Иначе говоря, следовало отказаться от привычной установки искать непосредственную и очевидную «предметность» социальных отношений и ценностных манифестаций (даже если они представлялись в ответах самих респондентов при эмпирических массовых опросах как данность) и анализировать «невидимые» функциональные последствия взаимодействий, не артикулируемых и не кодифицируемых в общепринятом языке.

Необходимость радикального изменения оптики анализа подтверждается множеством самых неприятных фактов, как внешних (растущей изоляцией России, возобновившейся неприязнью к российскому государству со стороны других стран, отчужденным отношением к России как к агрессивному и немумному, непредсказуемому, самоедскому сообществу, опасному и для себя, и для других), так и внутренних — усилением

влияния чекистов и других силовых структур в руководстве страны, беспринципностью суда и прокуратуры, ростом внутренней агрессивности масс, коллективных фобий разного рода, болезненным национальным самомнением, равно как и деморализацией интеллектуального сообщества, принятием им «позы зародыша» и т.п.

Массовое обращение к искусственному прошлому не проходит даром. Дело не в самом усилении традиционализма, а в том, что он представляет собой одну из версий самостерилизации образованного сообщества, тенденцию общественной примитивизации, понижающей структуры идентичности, заметной в самых разных сферах — от сентиментального желе массмедийной поп-культуры («главные песни о прошлом») до рессантимента, зависти и злобы в отношении поднимающегося класса новых русских, предпринимателей, либералов. Расплодившиеся без числа мелкие литературные, научные, журналистские и т.п. группировки лишь подтверждают сам факт несостоятельности (а может быть, и невозможности) интеллектуальной элиты в посттоталитарном обществе. Чем мельче они, тем сильнее их нарциссизм или подростковое самоудовлетворение, находящее разрядку в демонстративном нарушении общественных приличий.

Отказ интеллектуального сообщества поздних советских лет от продуктивной работы, вызванный трусостью, средовым конформизмом или некомпетентностью, готовностью лишь «сохранять» то, что воспринималось в советских условиях как «культура» предшествующих эпох и что, соответственно, не имело знаков принудительности, официального энтузиазма и т.п., обернулся через поколение почти полной групповой стерильностью мысли. Однако чем более явной оказывается деградация образованного слоя, тем более отчетливыми становятся институциональные рамки культурной консерватизации, инерции самовоспроизводства и самоидентификации массы, причем той массы, которая возникла в условиях тоталитарного режима. Если нет постоянного присутствия тех, кто реально задает образцы «высокого» (по авторитету, по мысли, по ценностям), то публика, масса неизбежно будет переваривать саму себя, включая и несостоявшуюся «элиту».

Если использовать ход М.Вебера, утверждавшего, что феномены рационализации, интенсификации интеллектуаль-

ного поиска возникают в поле взаимодействия идей и интересов, то для наших условий приходится ставить иную задачу: необходимо проследить, как корпоративные и групповые интересы самосохранения и поддержания социальной идентичности образованного сообщества в России приводят к подавлению «идей», отказу от рецепции чужого опыта позитивной работы и массовизации публичной жизни со всеми вытекающими последствиями. Только в этой плоскости рассмотрения становятся видны общие черты таких разных событий, как охота прокуроров на Ходорковского и «ЮКОС», огосударствливание и восстановление цензуры в СМИ, война в Чечне, блатное шутовство Жириновского, осязаемое присутствие на телеэкране православных иерархов, фокусы Э.Лимонова, цинизм политиков и подбострастие литературно-критических дам перед авторами тривиальной литературы.

Для исследователя открывается поле для описания и изучения множества частных феноменов повседневной жизни, знакомых любому как детали нашей жизни — отдельные, но не сливающиеся в общую картину, таких как «моральный релятивизм», общая «лживость», «мечтательность», «халтура» как антропологический принцип, полная неспособность к качественной работе в любых областях жизни, включая торговлю, войну, строительство, педагогику или гуманитарные науки. В моде — демонстративный цинизм, «подростковая», немотивированная агрессия и «пакостность» взрослых дядей — писателей и гуманитариев (речь идет не только о таких «постмодернистских» авторах, как В.Сорокин или В.Ерофеев, позиции журнала «Логос» или художниках, вроде Кулика и Бреннера, но и широчайшая распространенность в массовой, эстрадной или публичной культуре фигуры «дурака», «шута», «дебила»), готовность или склонность к выбору самой низкой и подлой из мотивационных версий в качестве оснований для уклонения от факта собственной несостоятельности или признания чужих способностей — от гада-соседа до ненависти к Америке и зависимости от нее, социальное терпение и злобность, невозможность методической самодисциплины, самоограничения ради цели или ценности, самоуважения через достижение, признание успеха и прочее, и прочее.

Все публичные свойства такого рода представляют собой обыгрывание, тематизацию общераспространенных культур-

ных шаблонов, разнообразие механизмов адаптации к длительному (действующему на протяжении поколений) институциональному насилию, демагогии и принудительной уравнительности, ставших частью современной русской национальной культуры. Российская система репрессивного и милитаристского общества-государства, ее ценности, ее герои и лидеры в очень рутинизированном и стертом виде приняты массовым сознанием, ее символы стали элементами национальной самоидентичности. «Государство» в общественном мнении воспринимается не просто как персонифицированная власть или аппарат организованного принуждения, это еще и воплощение нормативных схем социальности.

Дело не в самом государственном насилии, инерции тоталитарных институтов, — они, безусловно, сохраняются, но уже зачастую не в качестве прямого принуждения или ограничения, а как право власти на произвол, тупо-бессмысленный с точки зрения практической жизни обычного человека, но с которым приходится считаться так же, как с климатическими условиями жизни в нашей полосе. Такое насилие составляет сегодня рамочные условия гораздо более широкого круга институциональных взаимодействий, сохраняющих в качестве конститутивного элемента неожиданное насилие (в том числе — обман, принуждение к невольному принятию других условий действия, нежели те, которые должны были бы задаваться общепринятыми конвенциональными ожиданиями и нормами, которые декларируют формальные организации). Если человек может получить то, что ему официально, законно или по формальному договору *положено* (например, получение льгот, пособий, медицинского обслуживания или выполнения условий договора купли-продажи в магазине и т.п.) только ценой дополнительных усилий, скандалов, взяток, хождений по инстанциям, обмана, уклонения, обращения к репетиторам для того, чтобы подготовить ребенка к поступлению в вуз, поскольку школа не дает соответствующих знаний, а занята другим делом и прочее, и прочее, то все это может означать только одно: ресурсом адаптации к институциональному насилию становится привычное нарушение общепринятых норм и правил поведения. Соответственно, при этом складываются мозаичные коды обязанностей, партикуляристских солидарностей, ответственностей, которые можно и нужно в отдель-

ных ситуациях нарушать, используя доверие партнера, его ценностные обязательства или «идеализм» как свой ресурс, как свой запас прочности, выживания, выгоды.

«Несоблюдение» общепринятых норм (допустим, по отношению к качеству работы²), является одним из институциональных кодов социального сосуществования, входит в систему коллективных представлений о том, как должно быть и как оно есть на самом деле, в сочетании декларативного порядка и реального поведения отдельного человека.

С точки зрения социологии бессмысленно задаваться вопросом, что важнее или что «значимее», что «реальнее» — общепринятые декларативные нормы или реальные ценности и выбор способа решения рутинных, возникающих на каждом шагу проблем взаимодействия с партнером. И то, и другое составляет конструктивные элементы реальности, и каждый из них значим в своем роде, более того — эти пласты норм и смысловых значений не существуют или не могут артикулироваться друг без друга. Но, беря их как систему, мы вынуждены признать, что факт их взаимной связи нам не известен, и мы можем судить об этом только по «внешнему выходу», по последствиям, которые всегда будут иметь ту или иную форму понижения ценностного потенциала человека, его «опускание», «двоемыслие», диффузную, ни на кого конкретно не направленную злобность, лицемерие, но также — «пассивное терпение», зависимое патерналистское отношение к верховной власти. Только так могут быть обеспечены условия частного выживания и воспроизводства общего порядка жизни.

Для исследователя это означает, что самые важные ценности и способы ориентации, алгоритмы поведения в российском обществе никогда не могут быть артикулированы в простой и позитивно утвердительной форме. Они представлены

² Абсолютно все равно, в какой сфере будет это проявляться: это может быть и начетчик-преподаватель в университете, вымогатель — милиционер, паспортистка или строитель, важно при этом, что ресурсом их власти могут быть только общепринятые ожидания и конвенции должного поведения. Поэтому здесь уравнивается и блатная агрессия подростков в метро, и вранье председателя центральной избирательной комиссии или министра МВД, оповещающего публику о блестяще проведенной операции по ликвидации террористов в театральном центре на «Норд-Осте» или в Беслане).

лишь в виде негативной адаптации к системам, блокирующим какие-либо возможности повышения ценностного потенциала, качества, идеализма и т.п. Другими словами, подобная система организации общества и его «коллективной этики» зеркально противоположна идее культуры в западноевропейском смысле (культивирования, самовоспитания и возвышения, рафинирования, облагораживания себя и других), все равно в каком это понятие берется смысле: идет ли речь об аристократическом чувстве чести «избранных и лучших», о буржуазном романтически-индивидуалистическом чувстве жизни или о моралистическом самодисциплинировании, методической психологической доместикации.

Крайне важно отметить в этой связи, что сами по себе представления такого рода (о желательном, обязательном или возможном поведении, соответственно, нежелательном, невозможном и т.п.) представляют собой превращенные или метафорически выраженные институциональные ресурсы действия (правила и нормы действия, определяемые соответствующими институтами). Идентичность связывает институциональный план действия и плоскость индивидуального существования и поведения, но эта связь лишена прямой и линейной детерминации.

Главное в механизмах негативной идентификации — отталкивание от сферы или смысловых систем высокой ценностной значимости при сильнейшей зависимости от них, возможность преступить конвенциональную норму, красную черту, «распустить себя» — не «собрать себя» (как говорили отцы церкви) на каком-то предмете, а именно «распутиться». Черный анекдот конца советской эпохи или нынешний «стеб», глумливая «попса», «Чапаев и Пустота», небывалый разлив мата или его суррогатов в средах, где его никогда не было, — все это признаки или радикалы системы идентификации, которая по своим элементам может меняться, но принципиально остается той же. Для массы — Чечня и «олигархи», «мафия», «Ельцин», для «образованных» — русский постмодернизм, восторг «деконструкции», соцарт или «стеб-шоу». Успех нынешнего постмодернизма, претендующего в России на статус философии как таковой и вытеснившего у образованной молодежи все другие направления методологии гуманитарного знания, обязан не какой-то особой своей продуктивности, а, на-

против, внутренней вульгарности, разрешению на аморфный релятивизм, освобождающий от конкретного анализа и от необходимости отвечать за свои слова и трактовки.

Конечно, каждый выражается, как может, но суть выражения примерно одна и та же: поношение ценности и ценного (предмета, пространства, символа) есть способ их признания. Причем нарушение табу через выражение абсолютного снижения чужого высокого — это не столько циничское переворачивание того, что другие люди считают значимым, безусловно ценным, сколько средство придать себе существование, значимость, и оно оказывается единственно возможным или доступным в репрессивном обществе, где государство монополизировало сферу идеального и значимого. Аморфное, бес- субъектное раздражение, которое вызывает сама мысль о том, что для неких других могут быть значимы и авторитетны представления и идеи из неповседневного ряда, конденсируется и проявляется как потребность в их оскорблении, осквернении, абсолютном снижении через соединение их с чем-то полностью противоположным. Эта низость становится условием утверждения себя как некой сущности, до того не имеющей ни значения, ни ценности. Центральные институты авторитарно-репрессивны, героичны и требуют аскетического самопожертвования — отсюда вранье, компенсируемое насилием и принуждением. Соответственно, развивается циничская культура, снижающая репрессивность через понижение высоты. Нет промежуточных ценностных структур и областей значения, которые могли бы снять этот вертикальный характер идентификации (авторитарно-надсубъективный). Уравновесить эти институты можно лишь угрозой — горизонтом опасности, требующей негативной мобилизации всего целого — угрозы войны, экспансии чужого, неясной опасности и проч. Но для этого необходимо постоянное педалирование катастрофизма, горизонта несчастья, воровства, всеобщей коррумпированности, бедствия, которые обеспечивали бы признание власти как единственного условия репрессивного порядка.

Таким образом, мы можем говорить о действии совершенно определенных социальных механизмов, которые разрушают позитивные мотивации, то есть те системы внутреннего вознаграждения (гратификации), без которых не могут работать институты современного общества. Эти разрушительные

начала могут выражаться или представляться по-разному. Общим для них является негативное представление о человеке — внутренне, изначально присущая русской или советской действительности неприязнь и к себе, и к другому, особенно, если он чем-то лучше или удачливее, чем окружающие. Основа самоуважения здесь строится на характере запросов, а не достижений. А без позитивных санкций или установок в отношении другого, с которым взаимодействуют самым разным образом (в профессиональном плане, по делам любого рода, любовным, политическим и проч.), а, соответственно, без представлений о лучшем образе жизни, вещах, работе, жилье, обстановке, здоровье, счастье вообще невозможна какая-либо солидарность, то есть разного рода длительные отношения, называемые в социологии ассоциациями, союзами, клубами, предприятиями, объединениями, группами.

Из-за атрофии интеллектуального сообщества в России, его неспособности дать надлежащую историческую, социальную проработку прошлого (всего советского прошлого, включая и бывшие окраины империи) и настоящего положения вещей, или даже — из-за интеллектуального коллективного сопротивления аналитической рефлексии, затрагивающей самые чувствительные и болезненные точки национальной самоидентичности, встает очень существенная научная, и теоретическая, и методологическая проблема: откуда брать понятия дескрипции и интерпретации происходящего в России, если нет условий для систематической работы и исследовательских конвенций. Опыт западной социологии (концептуальный аппарат и методический арсенал) может и должен быть использован, но не в прямом виде, а более сложным и опосредованным образом, а именно: как осмысление самого процесса рефлексии и интерпретации социальных, знаниевых, исторических, концептуальных проблем европейскими и американскими социологами и понимания ими смысла социального познания. Их теоретический язык был, в свое время, аналитической реакцией на собственные, а потому — уникальные, не повторяющиеся в дальнейшем проблемы западного общества. Так, не может повториться, например, уникальная композиция сил в европейской истории: универсализма имперского или канонического права церкви и локального права городов, противостояния аристократического чувства чести и склонности к наслажде-

нию жизни, с одной стороны, и методического самодисциплинирования, выстраивания своей жизни и биографии, с другой, характерной для буржуазии (в том числе — буржуазии образования), субъективного стремления к познанию бога и личному спасению и церкви как ведомства и т.п. Он возник на другой смысловой и культурной почве. Поэтому и для российской практики возможен только тот путь, который соответствовал бы духу рождения позитивного знания, его ценностям, производства проверяемого в ситуации организованной дискуссии интересубъективного опыта, но который не повторял бы самих содержательных, дескриптивных конструкций аналитиков западного общества.

Для исследователя это означает необходимость дать семантическую развертку понятийным конструкциям, взятым либо из обыденного, либо из чужого концептуального языка. Это еще не теория, но здесь закладываются некоторые возможные подходы к собственно теоретической работе. Сложность заключается в том, чтобы аналитически транспонировать как бы *психологические* или как бы *моральные*, в том числе и представляющиеся оценочными, категории, в которых зафиксирован коллективный опыт существования в условиях репрессивного режима, опыт и язык посттоталитарного общества, оказавшегося не в состоянии справиться со своим прошлым, истерически заболтавшего свои комплексы и травмы, сорвавшегося в очередной виток исторической неудачи, и перевести их в собственно социологические типологические конструкции и понятия. Но если подобная работа не осуществлена самой культурной или интеллектуальной элитой, то в силу репрессивного характера институтов подобный опыт может быть выражен лишь чисто негативно, метафорически, как сложная смысловая конструкция, открытая, артикулированная часть которой содержит лишь выражение того или иного отношения к институциональной сфере или ее символам и знакам, публично декларируемым ценностям. Как правило, подобные формы либо особенно экспрессивно окрашены, либо, напротив, стерты до неузнаваемости, до расхожего социального кода, фиксируемого набором самых обыденных слов и понятий. Такова логика двоемыслия, вынужденная учитывать и тем или иным образом соединять императивы разных пластов социального существования — публичного (принудитель-

но организованного, коллективного, стертого до канцеляризма) и неформального, среди «своих», но именно поэтому — нерационализованного, партикуляристского, аморфного, пластически ситуативного, не имеющего общего кода или языка выражения, но зато апеллирующего к невыразимому ресурсу общего подразумеваемого опыта и правил поведения. Поэтому лучшие или наиболее удачные формы этой структуры сознания или коллективного опыта предоставляет, конечно, не социология, и не филология, а либо «стеб» (иронико-циническое самоутверждение за счет шутовства, игрового снижения, осмеяния коллективных символов высокого и священного) и черный юмор, либо поэтика таких метафизических писателей, которые публикой воспринимаются в качестве социальных сатириков (например, М.Жванецкий в наиболее сложных своих ранних вещах). Короче говоря, при анализе подобных механизмов самоидентификации необходимо принимать во внимание скрытые, подразумеваемые связи и отношения к значимым социальным или символическим персонажам и инстанциям, которые в самих прямых высказываниях или самоквалификациях не упоминаются респондентом. Не упоминаются они или могут не упоминаться по разным причинам: табуированности в силу обычая, из-за вероятности негативных санкций контролирующих или управляющих институтов, непрявленности, непроработанности, неартикулированности языка выражения (отсутствия в публичном поле соответствующих групп или институтов, заинтересованных в разработке и рафинировании такого языка), при противодействии неодобряемым социальным мотивам поведения, разнесенности ситуаций действия и принятых форм выражения и проч.

Собственно рационализацией этих смысловых форм, которыми маркируется негативный опыт существования в репрессивном и недостижительском обществе, и должны заниматься социальные науки в России или других посттоталитарных странах.

На первый взгляд подобная работа означает возвращение к публицистике или эссеистике, отход от норм и правил строгой, ценностно-нейтральной науки («объективность» которой обеспечена групповыми исследовательскими конвенциями). Я не могу с этим согласиться. Задача объективности знания или возможности проверки (интерсубъективного воспроизводства

результатов и интерпретаций) должна решаться совершенно иным образом: не стараться мимикрировать под безлично-объективный тон коллективных представлений (которые в России всегда будут принимать либо характер чужих, догматически заимствованных понятий, слепого эпитонства, либо казенной сервильности), а раскрыть собственные ценностные установки и познавательные интересы с тем, чтобы другой (читатель, критик, исследователь) мог бы учесть эффект и величину «ценностного смещения» автора, осознанный выбор им своего инструмента описания и интерпретации. Иными словами, для того, чтобы иметь возможность анализировать собственный, нетривиальный характер российской действительности, необходим внутренний ценностный выбор, постоянное систематическое отчуждение языка описания (в том числе — и от общепринятого научного).

Но в любом случае понятийное конструирование предполагает постоянные усилия по решению проблемы ценностей (выбора теоретических ориентиров, мотивации исследования и самоидентификации), что неизбежно включает и вопросы практических оценок, дистанцирования от общих мест и положений. Но здесь нет ничего автоматического. Эту ситуацию я бы назвал положением «тугодума», не знающего, что делать, а потому бесконечно возвращающегося к тому, как надо бы вести себя в той, уже прошлой, ситуации. Ибо первое («нормальное», «естественное») движение «мысли» — опираться на «самоданное», которое не может не быть банальностями коллективных мнений и представлений.

Для нормального существования или режима воспроизводства сложной культуры в современном обществе эти механизмы негативной идентификации маргинальны, периферийны, экстраординарны. Поэтому то, что делает их особенно интересными и важными для понимания процессов трансформации или логики разложения тоталитарного общества, связано с их выходом из рутинной сферы бытовых предрассудков и этнических стереотипов на первый план, вторичная идеологизация их в качестве средств обоснования мобилизационных политических акций, а затем — превращение их в легитимирующую основу уже *центральных* социальных институтов, а значит и в механизмы соответствующей селекции, подбора кадров для высшего эшелона государственной власти. Сегод-

ня именно непомерное влияние генералитета, спецслужб и других репрессивных структур на общественную и политическую жизнь и служит, собственно, одним из диагностических признаков рутинизации тоталитарного режима, стертости и непродуктивности символической сферы, оборотной стороной которого становится массовый цинизм и равнодушие.

Иначе говоря, значимость подобных механизмов означает не просто редукцию сложности общества, подавление роста функциональной дифференциации и децентрализации советской системы, угрожающих действующей системе власти, но и усиливающуюся примитивизацию структуры самого российского общества. Поэтому за явлениями негативной идентификации следует усматривать гораздо более серьезные вещи, нежели просто усиление русского неотрадиционализма или рост этнического популизма, как это происходит в России в последнее время. Речь идет именно о процессах относительной деградации общества. В историческом плане негативная адаптация или негативная идентификация является симптомом нестабильности общества, отсутствия у него будущего.

ПЛЕН ВЕЧНОСТИ

Лидия Стародубцева

Невозможность возвращения

Мы, оглядываясь, видим лишь руины.

И. Бродский

Если бы человеку, брошенному на дороге, была дана возможность видеть одновременно и то пространство, которое покидает, и то, в которое уходит, то сделал бы он хоть один шаг?

Если бы человеку, брошенному в поток Хроноса, была дана возможность проживать одновременно и то прошлое, которое оставляет, и то будущее, к которому устремляется, то прожил бы он хоть один миг?

Если бы человеку, брошенному в лабиринты познания, была дана возможность выбора: возвращаться в до-знаемое, уже-не-ведомое, или устремляться к еще-не-ведомому, сверх-знаемому, — то блеснула бы в сознании хоть одна искра смысла?

Вы скажете: «ситуация буриданова осла». Нет, не совсем так. Все мы — буридановы осла бытия — остаемся голодными в симметрии равнозначного выбора. Но онтический выбор между сущностным и лишенным сущности, и этический, между Богом и дьяволом, а также выбор между концом и началом пути, между ценным и тем, что ценности не имеет, принципиально не таков. И если путь-спуск ведет с горы в бездну, то, может, все же лучше оглянуться? (Впрочем, оглянуться — это ведь не обязательно вернуться к началу, но хотя бы вспомнить, откуда падаешь). А если путь-восхождение ведет из пропасти к вершине, то стоит ли оборачиваться вспять? (Впрочем, опять-таки, оборачиваться — это ведь не обязательно вновь падать, но хотя бы вспоминать, из какой пропасти отважился выбраться). «Жена же Лотова оглянулась позади его, и стала соляным столпом»¹...

Откуда, если не из веры в абсолютную искупительную Истину, берет начало моральный ригоризм уроков Лота: решимость идти не оглядываясь, мужество смотреть лишь вперед, не возвращаться в минувшее, от которого жаждешь уйти, ни мыслью, ни словом, ни делом, ни даже взглядом?

¹ *Быт.* 19. 26.

Мы, оглядываясь, видим... не только руины. Ибо руины — указательные знаки. И они указуют на корни и истоки. Если бы культуры не оглядывались на Содом безумной и страшной истории, с ее Освенцимом и Чернобылем, но лишь устремлялись, как Лот, ко спасению, то не превратились бы они в сообщества уродливых манкуртов? Соляной столп — это символ беспамятства или наказания памятью? Образ освобождения от мучительной ноши прошлого или напоминание о том, сколь она невыносима? Знак невозможности разорвать узы прошедшего или апология культурной забывчивости? Нет, конечно же, не призыв к тотальной амнезии. Однако...

На старинных гравюрах аллегория богини памяти Мнемозины изображали двуликой. Один ее лик вглядывался в прошлое, другой в будущее. Может, Двуликому Янусу памяти культур и подвластно вглядываться сразу в прошлое и будущее, свое и чужое, внутреннее и внешнее, бытие и ничто... Но подвластно ли человеку двигаться вперед с лицом, повернутым назад? «Как души смотрят с высоты на ими брошенное тело»... Впрочем, разве не так, с оглядкой-памятью в то, чего уже нет, и движутся к тому, чего еще нет, Личность, История, Культура?

Вспоминайте жену Лотову

Вы спросите: к чему эта затянувшаяся интродукция? О чем, собственно, речь? — Вероятно, о *метафизике оглядывания в ситуации перехода*. Или так: о *запрете обращаться вспять* и его нарушении. Или, может, так: о том, каков же выбор человека, преодолевающего всевозможные границы, — *идти с оглядкой или безоглядно?*

Скажем, в пространственном измерении: уходя в изгнание из родного дома (города, края) почему бы не оглянуться ностальгически-прощальным взглядом?

Или во времени: уходя в старческое умудренное созерцание, отчего бы не обернуться мысленно ко временам наивного невежества?

Или в этическом смысле: скажем, освобождаясь от уз времен насилия и зла, разве не следует как можно более пристально вглядеться в зрочки уходящего века и, памятуя о том, что история никого никогда ничему не научила, все же попытаться не споткнуться дважды об один и тот же камень?

Прошлое прошло, но прошлое не прошло...

А потому и в любом духовном прорастании, должно быть, прошлое не исчезает, а преобразуется. Так «я» смотрит на «до-я». Перерастая самого себя, сбросив одеяния прежнего, «ветхого», неужто о нем и вовсе не вспоминать? И как змея, попросту забыть о совлеченной коже, что никчемно пылится у дороги, и ползти дальше? Да и что значит не обращаться вспять? Не вглядываться глазами «нового» человека в прежнего? Может, забыть о корнях и родословиях, забыть, откуда ты родом? Или, напротив, отыскав новые корни и вплетая себя в новое родословие, отсекал лишнее, неподлинное?

Что там, в прошлом (точнее, в том отблеске прошлого, которое пребывает на зыбкой грани настоящего, в исчезающем следе уже не существующего, хранимом забывчивой памятью)? Если позади — свет истоков, то как идти без оглядки? Но если тяжесть зол, нераскаянных грехов, мерзостей и обид, то возможно ли не «омыв слезами», то бишь, сущностно не отделившись от прошлого, идти дальше?

Нет, не стоит искать универсальных ответов. И вообще, наверное, искать каких бы то ни было ответов, ибо они способны убить вопросы.

Попробуем всего лишь провести один небольшой мысленный эксперимент. Его можно назвать опытом погружения. От поверхности — в глубину. В бесконечную анфиладу символических смыслов... например, таких слов евангелиста Луки: «*Вспоминайте жену Лотову*»². Странно... Вспоминать о том, кто вспомнил, оглянулся и... застыл соляным столпом? Перед нами парадоксальный призыв, предписывающий и вместе с тем запрещающий, притягивающий и вместе с тем отталкивающий: должно вспоминать (стало быть, оглядываться вспять и размышлять) о том, кто нарушил запрет «оглядываться вспять».

Чтобы понять Библию, — писал Блез Паскаль, — нужно открыть в ней такой смысл, в котором бы согласовались все взаимно противоречащие места³. И уж если осмелиться погружаться в бездну сотканного из противоречий библейского текста, невольно придется воспользоваться надежными, веками проверенными герменевтическими правилами спуска на глу-

² Лк. 17. 32.

³ Паскаль Б. Мысли. М.; К., 1994. С. 181.

бину и соответствующим интеллектуальным снаряжением, именуемым обычно «теорией четырех смыслов» (буквальный, аллегорический, моральный, анагогический).

Возможно, средневековая экзегетика библейского слова имела истоком представления иудаизма. Во всяком случае, древнееврейское учение ПРДС, или Пардес, также учило восходить от буквы Писания к его высшему смыслу через ряд из четырех уровней-ступеней прочтения текста (восходить или углубляться? — в рассуждениях абстрактного рода, как известно со времен Гераклита, «путь вверх и вниз одно и то же»). Так, путь познания Торы начинается с простого смысла (пешат), затем углубляется в постижение намеков (ремез), после них приоткрывается смысл толкований (дераш). И лишь в недостижимом пределе сквозь символы и иносказания просвечивает глубина Тайны (сод).

Углубление и восхождение к тайне в чем-то подобно совлечению завес — покровов скрытого знания. Чтение текста — словно бы припоминание прячущегося за покрывами, игра в священный бисер букв и слов с мерцающими, бесконечно ускользающими и взаимно перетекающими смыслами.

Что ж, начнем погружение...

Буквальный смысл, или Пешат

Стих тридцать второй семнадцатой главы Евангелия от Луки «Вспоминайте жену Лотову» обращает мысль к последнему пределу человеческой экзистенции, подводит к границам человеческого постижения (или непостижимости). Это ожидание грядущего суда: «В тот день, когда Сын Человеческий явится»... Как сказал бы христианский мыслитель, это предвкушение мгновения «полноты времен», или, иначе, мига срыва экзистенции в трансценденцию. Вспомним поэтическое описание в Новом завете: Павел говорит, что мир прейдет во мгновение ока, *en atomō kai en riptē oφvaiov*⁴. Или апокалиптический миг как «атом вечности» в «Откровении» Иоанна Богослова: времени уже не будет, *οτι χρόνος ουκετι εσται*⁵. Именно в тот день, — говорит Лука, — «кто будет на кровле, а вещи его в доме, тот *не сходи* взять их; и кто будет на поле, также

не обращайся назад: Вспоминайте жену Лотову. Кто станет сберегать душу свою, тот погубит ее; а кто погубит ее, тот оживит ее»⁶.

Сверхмыслимый миг, непостижимая точка развилки и выбора: гибель versus спасение. Третьего не дано. Оборачивающийся назад погибает, уходящий без оглядки спасается. Здесь «сберечь душу» — прилепиться к временному, лишиться вечности. А «погубить душу» — без сожаления расстаться с прошедшим. Вот она, «невыносимая легкость бытия», точнее, невыносимая легкость расставания с тем, что мнится бытием. Ведь глядящий вспять «сохраняет себя» прежнего, привязывается к тому, чего, в сущности, нет, тщетно пытается удержаться, схватившись за неподлинное. Напротив, отворачивающийся от прожитого расстается с собой «прежним» и устремляется к бытию вечно живого подлинного «есть».

Призыв «не обращайся назад» здесь аналог весьма своеобразного *memento mori*. Стих словно бы приуготовляет душу к последнему мигу, успокаивает, мол, все пройдет, упражняет в смирении, учит приятию неминуемой смерти всего, что живет и исчезает во времени, мудро советуя, переходя порог, не прилепляться к прошедшему. Глядеть не в черную точку Ничто позади себя, но лишь — в разверзающуюся вечность Иного: не-бытия, сверх-бытия, за-бытия.

Цепь памяти — перебирание, один за другим, мнемонических узлов. Евангелист Лука, вспоминая жену Лотову, призывает и нас вспоминать о ней, тем самым обращая к ветхозаветной притче о спасении семейства Лота и сдвоенному поучению-запрету: «Когда же вывели их вон, то один из них сказал: спасай душу свою; *не оглядывайся назад, и нигде не останавливайся* в окрестности сей; спасайся на гору, чтобы тебе не погибнуть»⁷.

Откуда пришел древний запрет не оглядываться? Почему, уходя из гибнущего града, нельзя оборачиваться? Может, потому, что оглянешься — и соблазнишься вернуться к тому, чего нет. Или так: отвернешься от истины, ибо вернешься к тому, что само отвернулось от истины. Соляной столп — не «соль земли», нет, это плата за то, что поддался соблазну возвращения.

⁴ 1 Кор. 15. 52.

⁵ Откр. 10. 5.

⁶ Лк. 17. 31-33.

⁷ Быт. 19. 17.

И праведник шел за посланником Бога,
Огромный и светлый, по черной горе.
Но громко жене говорила тревога:
Не поздно, ты можешь еще посмотреть

На красные башни родного Содома,
На площадь, где пела, на двор, где пряла,
На окна пустые высокого дома,
Где милому мужу детей родила.

Взглянула, — и, скованы смертною болью
Глаза ее больше смотреть не могли;
И сделалось тело прозрачною солью
И быстрые ноги к земле приросли.

Кто женщину эту оплакивать будет?
Не меньшей ли мнится она из утрат?
Лишь сердце мое никогда не забудет
Отдавшую жизнь за единственный взгляд.

Так писала Анна Ахматова, вспоминая «Лотову жену». И это явно не ода спасшемуся праведнику, но поэтическое оплакивание его погибшей жены. Не панегирик уходу, а плач по невозвращению. Так же, как во времена Лота пролившийся с неба дождь огненный и серный истребил Содом, согласно евангелисту Луке, будет и в тот Последний день, когда обернуться значит погибнуть. «Единственный взгляд» в прошлое здесь не потеря жизни, а потеря вечности. Цена спасения — уйти из земной жизни не оглядываясь.

Так, но разве не все те же библейские поучения неизбежно зовут перед переходом любой границы: дня и ночи, новой недели, года, наконец, жизни и смерти, не говоря уже о пороге завершения мировой истории в целом, — окинуть взором прожитое и раскаться в содеянном, «вспомнить» минувшее, подвести итоги, собрать разбросанные камни? А это значит: в конце каждого витка существования «оглянуться вспять». Одна максима предписывает оглянуться в прошлое, другая запрещает: не оборачивайся. Сдвоенность и противоречивость библейской символики умножает вопросы. Очевидно, буквальное прочтение все же не проясняет смысла, но лишь расставляет мысленные многоточия...

Итак, время спуститься на иную отметку — аллегорических толкований.

Аллегорический смысл, или Ремез

«Пограничная» ситуация притчи о спасении семейства Лота дает возможность раскрыть веер переливающихся интерпретаций. Достаточно ясная, прозрачная пространственная конструкция невольно вызывает в памяти логику «обрядов перехода». Два топоса: Содом, или «дольний мир», и гора, «мир горний». Первый — град времени и бренности, греха и тления. Второй — нетленный град вечного света истины и спасения. Между ними и разыгрывается экзистенциальная драма *человека перехода*, который из первого града уже вышел, а во второй еще не пришел. Два возможных исхода, два поучительных примера перехода «состоявшегося» и «несостоявшегося», в Ветхозаветной истории являют Лот (и его дочери), с одной стороны, и Лотова жена — с другой.

Согласно Арнольду фон Геннепу, любой «обряд перехода» включает три стадии. Первая, «прелиминарная», представляет собой отделение от покидаемого мира. Вторая, «лиминарная» — своего рода нейтральный период выключенности из бытия, «пустыня бесстатусности», или символическая смерть. Третья стадия перехода, «постлиминарная» — рождение в новом качестве, включение в новую жизнь⁸. Пересекает ли человек границу своего-чужого, переходит ли из одной возрастной стадии в другую, включен ли в ход ритуала посвящения, изменения социального или духовного статуса, — он, так или иначе, оказывается во власти все той же логики трех стадий перехода. Тому, кто не сумел отвернуться от прежнего, не под силу оказаться по иную сторону барьера. Тому, кто не нашел в себе мужества отделиться от прошлого, не «выйти из самого перехода». В этом смысле, «оглядывание вспять» означает бессилие проститься с покидаемым миром. Застыть соляным столпом — остаться навеки в самой границе, которую так и не преодолел, провалиться в щель ничто.

Соляной столп — не просто античная «герма» на границе «перевернутых миров», этого и того. И не просто пограничный столб, путевой знак, или «памятный знак», надгробный камень — «мнема». Это особый камень на меже, символ того, кто не захотел или не смог отделить себя от мира, который

⁸ Геннеп А. фон. Обряды перехода: Систематическое исследование обрядов. М., 1999. С.73, 231 и др.

покидает. Стало быть, и того, кому не суждено войти в новую жизнь. Неуловимый и неумолимый поток уносит лики, лица, личины прошлого перед уже невидящим взглядом того, кто застыл в лиминарной стадии ничто-смерти. Он наказан довольно жестоко. За что? Всего лишь — за свою чрезмерную памятьливость? За попытку остановить мгновение не потому, что оно прекрасно, а потому, что оно было таким, каким было? За попытку не смириться с тем, что все уходит в ничто? Так, значит, прав был Станислав Ежи Лец, иронично вопрошавший: «Как упражнять память, чтобы научиться забывать?».

Психоаналитик скажет: «Что вы все усложняете, Содом — это тот самый хаос шевелящийся, мир прошлого, роящиеся в бессознательном образы, к которым человеческая душа невольно привязана. Смысл запрета оглядываться — освобождение от груза вытесненных воспоминаний».

Логик возразит: «Вы не правы. Это чисто математическая проблема детерминированности движения по прямой. Соляной столп есть нулевая точка отсчета, а в ситуации необратимого времени смысл запрета оглядываться — отсутствие выбора, только и всего».

Теолог возмутится: «Да что вы, речь совсем о другом — об искусстве умирания для мирской суеты. Запрет оглядываться — это призыв к умерщвлению плоти, уходу в высшее созерцание Божественной Истины, умению выскользнуть из сетей мира с его искушениями. Это зов свободы отказа от земных благ. И Лот эту свободу обрел. А вот Лотова жена потеряла».

Неоплатоник, конечно же, не согласится: «Все намного проще. Разве вы не видите, что притча о Лотовой жене — это аллегория двух миров, подлинного и неподлинного, сущего и несущего, мира материи и мира идей? Речь идет о свободе выбора между ними. Привязавшийся к миру кажимости — соляной столп, символ невежды. Лот — символ мудреца».

Ницшеанец станет рассуждать об искусстве забывать и вечном возвращении, экзистенциалист — о границах между бытием и ничто, постмодернист, чего доброго, заведет речь о Содоме как мире симулякров и о номадическом семействе Лота...

Сад расходящихся интерпретаций, веер открытых толкований. Можно одевать и снимать разноцветные линзы восприятия, менять очки умозрения, но разве смена фильтров сознания — это и есть путь к тому смыслу, который «есть, а не

кажется», *esse quam videri*? Может, более верный путь — поиск прототипов? Скажем, каких-нибудь архаических табу, из числа описанных Фрэзером и Тэйлором?

Наверное, именно так поступил бы добросовестный историк культуры. Он обнаружил бы табу оглядываться вспять, уходя от злых духов, у какого-нибудь из примитивных племен. Провел бы компаративный анализ подобных верований у австралийцев, африканцев и народов Океании. А уж потом из этого корня построил бы целое древо траекторий кочевания древнейшего запрета «не оглядываться» в пространстве истории идей.

Возможно, одна из ветвей этого древа идей привела бы на Восток, к примеру, к восходящему к Ригведе брахманическому противопоставлению двух путей: *возврата и невозврата*. Жена Лота оглянулась, Лот ушел без оглядки. В древнеиндийских представлениях из мира людей после смерти можно попасть либо к предкам (питрияна), либо к богам (дэваяна). Первым путем идут те, кто возвращается в мир, другим идут те, кто не возвращается. В каком-то смысле и буддийский выбор между двумя дорогами: возврата в сансару и угасания в нирване — также соответствовал различию путей возвращения (кармическая память) и невозвращения (за-бытие нирваны). В верованиях тибетского ламаизма от последнего мига жизни человека открывается, с одной стороны, темный путь спуска к новому воплощению, с другой — путь без возврата: к Абсолютному Свету. В соответствии с «Бардо Тхедоель», чтобы достичь света, нужно не обращать внимания на игру пустых мыслеформ прожитой жизни — идти не оглядываясь.

Вряд ли, однако, стоило бы увлекаться слишком уж далекими, неявными смысловыми переключками. К чему это «сближение далекого»? Вероятно, значительно более близким прототипом ветхозаветного запрета оглядываться в древнем мире мог бы служить пифагорейский акусма: «*Переходя через границу, не оборачиваться*». Как известно, акусматы (от греч. *akustikos* — «слуховой», воспринимаемый на слух) были рассчитаны на толкование, подобно оракулам Пифии, и толкований существовало множество. Так, по словам Диогена Лаэртского, это правило означало: «расставаясь с жизнью, не жалеть о ней и не обольщаться ее усладами»⁹. Почти так же

⁹ Диоген Лаэртский. Жизнь философов. VIII. 1. Пифагор. 17-18 // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986. С. 311-312.

трактовали этот запрет неоплатоники: «Уходя, не оглядывайся», то есть перед смертью не цепляйся за жизнь»¹⁰.

Поиск кажущихся сближений далекого способен увлечь в дурную бесконечность. Например, можно вспомнить, что под пластами пифагорейских представлений лежали еще более древние, орфические верования. «То были странные немислимые копи душ» — писал Рильке о преисподней в «Сонетах к Орфею», сравнивая ад, куда спускался Орфей за тенью Эвридики, то ли с пещерой, то ли с заброшенной шахтой, то ли с провалами души в бездонные ущелья забвения. Орфей отправляется в царство Аида за тенью Эвридики — так память возвращается за тенью прошлого, погружаясь во тьму. Аид и Персефона обещают вернуть Эвридику на землю, если он выполнит условие: не взглянет на тень, прежде чем войдет в свой дом. Вот как это условие описывает Овидий:

*Не обращать своих взоров назад, доколе не выйдет
Он из Авернских долин, — иль отыметса дар обретенный*¹¹.

Если Орфей спускается в прошлое, чтобы обрести потерянное, то «оглянуться» значит потерять обретенное. Орфей возвращается с Эвридикой, следующей за ним безмолвной тенью, но, «забывшись» на пороге тьмы и света, нарушает запрет:

*Остановился и вот Эвридику свою на пороге
Света, забывшись, — увя! — покорившись желанью, окинул
Взором, — пропали труды, договор с тираном нарушен!*¹²

Орфей оборачивается к тени, чтобы взглянуть на нее, но она тут же навсегда исчезает в обители умерших. Эвридика умирает дважды: первый раз от укуса змеи, второй — в памяти Орфея, «забывшего» запрет оглядываться на тень. Орфей возвращается на этот свет, навсегда потеряв тень Эвридики в памяти, но снова обретет ее в забвении. Тень самого Орфея, растерзанного менадами, спускается в Аид и только теперь соединяется с Эвридикой. В забвении Аида они снова вместе.

¹⁰ Порфирий. Жизнь Пифагора. 42.

¹¹ Овидий. Метаморфозы. X. 51-52 // Овидий Публий Назон. Собр. соч. В 2 т. Т. 2. СПб., 1994. С. 212. (Пер. С. Шервинского).

¹² Вергилий. Георгики. IV. 490-492 // Вергилий Публий Марон. Собр. соч. СПб., 1994. С. 116-117. (Пер. С. Шервинского).

Если принять одно из толкований, в соответствии с которым Эвридику понимали как аллегорическое изображение человечества, заточенного в подземелье невежества, а Орфея как спасителя, который с помощью семиструнной лиры, символизировавшей семь божественных истин, был призван выволочить человечество из мрака, то развязку этого мифологического сюжета нельзя не признать трагичной: не исполнив миссии, сам освободитель оказывается закованным во тьму.

Эвридика — «след» в памяти Орфея, бесплотная исчезающая «тень». Дар ее возвращения в память будет отнят, как только Орфей обернется и взглянет на тень. Но тени не существует без сущности, которая ее отбрасывает. Тень не выдерживает прямого света, она обращается в ничто — так сознание в миг перед пробуждением тщетно стремится извлечь из забвения сновидческий образ, но он рассеивается: «Бодрствуя... свои сны забывают»¹³. В запрете обращаться назад — отзвук предупреждения о подмене потерянной сущности тенью, которая в любой миг может быть похищена забвением. Память в силах воскресить лишь подлинное, а не тень. Тщетно воскрешать то, что лишено сущности. Образы забвения, рассыпанные в тексте мифа, дwoятся и множатся: Эвридика «не узнает Орфея» — она забыла его; Орфей «забывает запрет», оглядывается вслед за тенью — и забвение поглощает ее. Память может быть отнята забвением в то самое мгновение, когда существование принимают за его след — кажимость, иллюзию.

В мифе об Орфее и Эвридике все удваивалось: человек и его тень, двойной уход в царство смерти и двойное возвращение. Орфей у Вергилия именуется Эвридику «похищенной дважды»¹⁴, а у Овидия — «умершей двойной смертью»¹⁵. Повторы «двойного хода» сознания то и дело обращают противоположности обретения потерянного и потери обретенного. Как только сюжет доходит до крайней точки — границы тьмы и света, царства смерти и жизни, развитие темы поворачивается вспять. В приближении к порогу: «И уже были они от границы земной недалеко»¹⁶ — Орфей «забылся», «обернулся вспять», и

¹³ Фрагменты Гераклита // Материалисты Древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. М., 1955. С. 41.

¹⁴ Вергилий. Георгики. IV. 504.

¹⁵ Овидий. Метаморфозы. X. 64.

¹⁶ Там же. X. 55.

ть Эвридики также «вернулась вспять» к бесплотным призракам забвения. Как исчезает смысл, поднимающийся из глубин забвения, на самом пороге памяти ускользая во тьму, Эвридика следует тенью за спиной Орфея, восходя из глубины небытия к порогу Света, но вновь прячется во мраке.

Августин полагал, что латинское слово *versus* (стих) происходит от глагола *vertere* (возвращать), ибо для всех рядов стихотворных стоп установлен предел и, чтоб слушающий не утомился, его внимание «возвращается» к началу очередной строки; этим объясняется причина образования стихотворного ритма¹⁷. *Versus* — *поворот, метаморфоза, разворот* — первооснова стиха. Миф об Орфее и Эвридике — классический *versus*, «прастих», прообраз самой метаморфозы. Это «рассказ о повороте»¹⁸, написанный в манере поворота, т. е. «бустрофедоном»: типично греческой формой письма, воспроизводившей челночное движение. Само название «бустрофедон» («бычий ход») возникло из образа пахоты, когда плуг, достигнув конца поля, *разворачивался и двигался в обратном направлении*.

Бустрофедон разворачивал действие сюжета мифологического поля между крайними полюсами смысла. Память — «оглядывание назад», в прошлое; забвение — уход без оглядки. Память — «след» ушедшей действительности, «тьма» того, чего больше не существует; забвение — потеря следа, исчезновение тени. Следы и тени, обретение и потеря, двойное пересечение порога жизни и смерти, образ сознания на границе света и тьмы, запрет оглядываться в прошлое и его нарушение — все эти повороты темы, сплетаясь в мифе об Орфее и Эвридике, превращали сюжеты орфических гимнов и культов в сложную, сотканную из взаимно мерцающих символов мистерию памяти и забвения.

«Когда Орфей спускается к Эвридике, искусство являет собой власть, перед которой раскрывается ночь... Орфей может все — только не глядеть прямо на эту «точку», не заглянуть в центр ночи в ночи. Он может спуститься к ней, он может — еще большая власть — привлечь ее к себе и увлечь за

¹⁷ Августин А. О порядке. II. 2. 14 // Августин А. Творения. В 4 т. Т. 1. СПб., 1998. С. 172.

¹⁸ Бродский И. Девяносто лет спустя (Неизданное в России) // Звезда. 1997. № 1. С. 41.

собою наверх, но только от нее отвернувшись. Отвернуться — его единственное средство к ней приблизиться: таков раскрывающийся в ночи смысл сокрытия... Взгляд Орфея есть предельный миг свободы, мгновение, в котором он освобождается от самого себя и, что более важно, освобождает от своих забот произведение, высвобождает содержащееся в произведении святое, дарует священное самому себе, свободе его сущности, его являющейся свободой сущности (потому-то вдохновение и есть дар как таковой). Итак, все поставлено на карту, когда решаешься на взгляд. В этом-то решении и приближаешься к истокам — силой взгляда, развязывающей сущность ночи...»¹⁹

Взгляд от границы. Мудреца, уходящего из жизни... Орфея, покидающего Аид... Лотовой жены, бросающей последний взгляд на красные башни родного Содома... Можно листать сотни трактатов и поэм в поисках сходств и различий, но, вероятно, ни расширяя спектр толкований, ни нанизывая цепочки прототипов, ни растекаясь мыслью по древу идей, ни вслушиваясь в игру намеков и поучений, немислимо все же проникнуть в сокрытую глубь стиха, призывающего помнить о том, кто оборачивается вспять.

И потому, наверное, следует отправляться на иную отметку глубины.

Моральный смысл, или Дераш

Лотова жена — один из излюбленных образов в писаниях святых отцов, частый персонаж житийной литературы. Слово бы негативно, а *contrario*, жена Лота служит созиданию средневекового морального образца, «*exemplum*». (Любопытно, случайны ли перепевы фонетических созвучий: *exemplum* — образчик, *examen* — испытание, *exanimare* — лишать жизни, умерщвлять, убивать?)

Здесь соляной столп — назидание и моральный урок отшельнику, который ушел в скит, но по-прежнему грезит о мирском. «Уходя, уходи»? — В самом деле, в уставах отшельнической жизни, в писаниях отцов-пустынников, в «Добротолубии» постоянно слышится мотив: *отворачиваясь от мира, уходя в келью, не оглядывайся*. Уходя в одиночество и мол-

¹⁹ Бланиш М. Взгляд Орфея // Бланиш М. Ожидание забвения. СПб., 2000. С. 8-11.

чание, уходя в самого себя — в само- и Бого-познание, — не оборачивайся на оставленные позади толпу, шум и суету житейскую. Ибо иначе страсти вновь одолеют. И тогда — неминуемая гибель. Спасение обещано лишь тому, кто укоренится в вере, уйдя от греха в святую жизнь — без оглядки, без возврата.

Кредо отшельника почти вторит идеалам орфической жизни, *orphicos bios*: уединенной, тихой, устремленной к горным мирам, откуда душа ниспала в могилы телесного облачения, как тень Эвридики — в мрачное царство Аида. Зачем решившему уйти в жизнь созерцательную возвращаться вспять?

Запрет пифагорейца «не обольщаться уладами прожитой жизни», запрет орфика «не оглядываться на тень», даже если это и тень возлюбленной, ибо прошлое уже не вернуть, ветхозаветный запрет «не оборачиваться на Содом», призыв евангелиста Луки «Вспоминайте жену Лотову», запрет христианского отшельника «не оборачиваться на жизнь в миру» ... Вероятно, все это — звенья одной цепи, или, может, так: бисер смыслов, нанизанный на одни и те же четки, мнемонические четки бытия.

Оглядывание назад можно условно называть воспоминанием. Отворачивание от прошлого — забыванием. Мнемоническая библейская концепция подчинена достаточно ясной, на первый взгляд, схеме: память — соединительный мост между миром Божественным и человеческим; забвение — разрушение этого моста, разрыв связей памятования. Память соединяет небо и землю, забвение разъединяет. Однако в этой прозрачной концепции все же остается место для оборачивания ценностей, диалектической игры взаимного мерцания смыслов.

Возможно, источник присущей Ветхому Завету смысловой раздвоенности и понятия памяти, и понятия забвения состоит именно в том, что завет памятования — «брит» — взаимен. Человек *вспоминает Бога*: совершает возлияния, жертвоприношения, обращается к Нему в таинствах и молитвах. Бог *вспоминает человека*: спасает его от гибели и наказывает, избавляет от несчастий и подвергает испытаниям и, конечно же, прощает, дарит дары, просвещает светом мудрости и проливает на головы праведников и грешников золотой дождь благодати.

Так же взаимен и разрыв договора памяти. Человек *забывает Бога* (окунается в мирские соблазны, опускается в мерзость грехов), а Бог *забывает человека* (покидает его, обрекает на невыносимую муку богооставленности). Здесь — то мнемоническая структура и начинает свою семантическую игру подмены значений и инвертирования смыслов понятий: *забыть мир — вспомнить Бога; забыть Бога — вспомнить мир*.

Забвение в одних случаях видится мрачным, тяжким, убивающим, а в иных — светлым, легким, дарящим освобождение. Очевидно, в Ветхом Завете забвение само по себе — понятие, лишённое морального смысла. Забвение всегда относительно и не может служить характеристикой душевного состояния, пока не указан предмет забываемого.

В зависимости от того, *что* именно забывается, разнятся и этические максимы, запреты либо разрешения, регулируются нормы поведения. И напротив, одно и то же может быть как предметом памятования, так и предметом забывания. И потому по отношению к одному и тому же разнятся призывы: помни, забудь, оглянись, не оглядывайся.

Толкование двух эпизодов библейского текста о *разных способах оглядываться в прошлое* дает ключ к пониманию этической раздвоенности понятий памяти и забвения. Об одном из способов оглядываться в прошлое и повествует рассказ о спасении семьи Лота из истребляемого города греха и *запрещении оборачиваться назад*.

«Не обращай назад» — не вспоминай грех, не возвращайся к прошлому, погрязшему в скверне, пребывай вечно длящемся настоящим. А это значит: не оглядывайся на город страдания и скорби, когда уходишь за его пределы. Или, в переносном смысле: «забывай» о граде существования, когда покидаешь его; не привязывайся к «тьме внешней», когда восходишь к свету внутреннего человека; не памятуй о мире, когда идешь во вне-мирное; не укореняйся в грехе, когда идешь к добродетели; забывай о гибели, когда идешь ко спасению.

Иной способ оглядываться назад приоткрывает последний стих Книги Песни Песней Соломона. В синодальном переводе Библии этот стих звучит так: «Беги, возлюбленный мой; будь подобен серне или молодому оленю...»²⁰. В иудаистской тра-

²⁰ Песнь П. (Шир Гаширим). 8. 14.

диции этому стиху придается большое значение: оглядывающийся олень — символ Божественного Присутствия в мире, символ заботливой памяти Святого.

В Книге «Зогар» Рабби Шимон бен Йохай так трактует этот стих: «Убежал возлюбленный мой и уподобил себя оленю или детенышу лани. Ни одно животное в мире не поступает так, как олень или детеныш лани. Убегая, он уходит понемногу и поворачивает голову туда, откуда убегает. Он постоянно оглядывается назад. Если Бог покинет мир, пусть оглядывается. Так сказал человек Богу: Владыка мира! Если случится, что мы вынудим Тебя удалиться от нас, то пусть будет Тебе угодно убегать, словно оленю или детенышу лани, который бежит и поворачивает голову к месту, которое покинул»²¹. Священное начало мира, удаляясь, не забывает мир; Бог не забывает свое творение.

Жена Лота обернулась памятью на греховный мир, который надо было забыть, и сама была наказана забвением. Эта мнемоническая нить греха должна была быть разорвана; обрыв нити — смерть.

Олень оглядывается на то, что покидает. Покинутое помнит его, а он помнит о покинутом. Эта мнемоническая нить любви не должна прерываться, она связывает бытие и небытие, присутствие и отсутствие.

Так память соединяет с тем, чего нет, она — мост в забытие, вызов, брошенный отсутствию. Человек прилепляется памятью к тому, что свято, — к сакральному, упрятанному в тайниках по ту сторону бытия и сознания, утверждая Божественное Присутствие в мире.

Оба эпизода повествуют об одном и том же: об оглядывании назад. Но в одном случае мнемоническая связь мирская, в другом — сакральная. Уход с оглядыванием назад — путь памяти. Уход с запретом оглядываться — путь забвения.

Понятия память, забвение, мирское, сакральное связаны в единый семантический узел. Оглядывание назад — обращение сознания. Оглянуться — значит обернуть смысловую структуру. *Память о мирском есть забвение сакрального; память о сакральном — забвение мирского.*

²¹ *Зогар*. 2.14а-15а. Рабби Хия перед Рабби Шимоном // *Шимон Рабби*. Фрагменты из трактата «Зогар». М., 1994. С. 124.

Библейские метафоры: олень, поворачивающий голову к покинутому месту, и застывшая соляным столпом жена Лота — иносказательные образы способов памятования и забывания. Бытие *с памятью греха* — за-бытие мирское, смертное. Бытие *с памятью любви* — за-бытие священное, «вечный сон», в котором является человеку Абсолют.

Отличие от ветхозаветного призыва возвращения к священным истокам, евангельское провозвестие обращает вперед — к грядущему спасению. Должно быть, всю суть христианской мнемоники сакрального можно вместить всего лишь в одну строку: «Помяни меня, Господи, когда приидешь в Царствие Твое»²². Эта не та память, которая устремляет человека в прошлое, но память, устремленная в грядущее, память-надежда на спасение, память-мольба, связующая человека и Абсолют.

В Ветхом Завете память обращала взор верующего к сакральному истоку, скрытому в *до-истории*, в первоначальном *пра-существовании*. В Новом Завете духовный взор эсхатологичен и устремлен, скорее, в вечность *пост-истории*, в *после-существование*. В целом, перенимая ветхозаветные представления о памяти, в страстной жажде духовного «обновления», совлечения всего ветхого и облачения в новое, Евангелия и апостольские послания изменяют мнемоническую концепцию Ветхого Завета.

Бунт против *омертвевшей памяти буквы* и утверждение *обновленного духа* превращают религию Нового Завета в одно из самых «футуристических», а, стало быть, и в определенном смысле «памятоненавистнических» учений, устремленных не к восстановлению прошлого, но к будущему спасению. Может, отсюда особое апокалиптическое напряжение, неустанный порыв в будущее. «Ибо не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего: *Не имамы бо zde пребывающего града, но грядущаго взыскуем*»²³. И это грядущее — вечность. Ибо евангельское «будущее» отнюдь не противоположность прошлому. Евангельское «будущее» есть вечно пребывающее, противоположность всему временному и преходящему.

Преходящее и пребывающее — понятия, в которых евангельская мнемоника оправдывает легкое расставание с про-

²² *Лк.* 23.42.

²³ *Евр.* 13.14.

шлым, сбрасывание изношенных одежд, совлечение ветхого. «Они погибнут, а Ты пребываешь; и все обветшают как риза, и как одежду свергнем их, и изменятся; но Ты тот же, и Лета Твои не кончатся»²⁴. Летá вечности и Лéта, в которую канет все временное, — по разные стороны порога памяти, по разные стороны порога жизни. Пребывание непоколебимого и изменение всего колеблемого — два антагониста, бесконечно нуждающиеся друг в друге. Свергнуть изменчивое, стряхнуть с себя обветшавшие одежды — в какой-то мере означает забыть. Но забыть во имя нового облачения — сохранения в памяти Божьей.

Может, потому в Новом Завете пульсирует живой, подчеркнуто заостренной мыслью нота особой забывчивости в отношении к тому, что оставлено позади. Павел говорит филиппийцам: «Братия, я не почитаю себя достигшим; а только, *забывая заднее и простираясь вперед, стремлюсь к цели*, к почести вышнего звания Божия»²⁵. Христианин во многом призван жить именно устремляясь к тому, что перед ним, «забывая прошлое», т. е. оставляя позади то, что полно грехов и несовершенств. Ибо прошлое — мир земной, а будущее — обетованное спасение. Ибо прошлое — мир преходящего, а чаемое будущее — мир пребывающего, Царство Божье.

Постоянно «озирающийся назад» в Евангелии — персонаж нарицательный. Кто хочет идти за Богом, но при этом привязан к земному, не удостоится высшей награды: «*озирающийся назад неблагонадежен для Царствия Божия*»²⁶. Так уходят от недостойного: забывая его. «Не обращай назад» — призывает Новый Завет. В день, когда Сын Человеческий явится, «вспоминайте жену Лотову». Это значит: не оглядывайтесь на греховное прошлое, чтобы не застыть соляным столпом. Иисус говорит ученикам, которые выходят из дома или города неправедных: «*оттрясите прах от ног ваших*»²⁷.

Прах недостойного, прилипающий к ногам, — обуза, оковы. Груз неправедной жизни должно стряхнуть с себя — забыть. И если в прошлом — грех и мирская суета, то стоит ли помнить о прошлом? Есть особая радость за-бывать во имя

²⁴ Евр. 1.11-12.

²⁵ Флп. 3.13-14.

²⁶ Лк. 9. 62.

²⁷ Лк. 9. 5; 10. 11.

того, что пре-бывает. И если в прошлом — преходящее, то усилие забвения о нем, должно быть, и есть цена обретения вечно пребывающего.

Притча о Лотовой жене — это иносказательный рассказ о втором рождении человека, о духовном «обращении», о совлечении ветхого и обновлении в духе, об оборачивании памяти мирской и сакральной. Не случайно в трактате Григория Сковороды о двух родах памяти, земной и Божьей, стих «Помните жену Лотову» звучит рефреном: как магическое заклинание, как неустанный мотив напоминания о высшей Истине, как призыв к духовному рождению. «Должно вам родиться свыше»²⁸... «Сие-то значит помянуть: «Помните жену Лотову». Сиречь: разжуйте, раскусите, растолките, разбейте и сокрушите идола сего, раздерите льва, сего дьявола, и същитайте внутри его сокровенную еду и сладкий сон вечности, безвестная и тайная премудрость Божия...»²⁹

Содомляне — люди плоти. Лот — человек духовного рождения. Содомляне — люди тлена. Лот — узревший нетление истины. Содомляне — люди затесненные и ограниченные. Лот — человек безграничной свободы. Соляной идол — символ земляного болвана, в котором должно прорасти семя Божьей Истины.

«Помните жену Лотову!» Полюбомудрствуем еще, о други мои над сим болваном. Учитель наш не сказывает: «Осязайте», но: «Помните»... Осязается плоть, а памятуется дух. Осязается прах, а вечность веруется. Рука ощущывает камень, а сердце наше памятью вечною обоняет смирену нетления»³⁰.

Что же такое этот странный запрет обращаться вспять и вместе с тем этот настойчивый, назидательный зов к духовному пробуждению от сна невежества и жизни-во-грехе: «Вспомните жену Лотову»? — Недосказанность, неуловимость, миг предвосхищения или воспоминания, смутная догадка, золотистость внутреннего свечения, дымка таинственности, игра ликов вечно ускользающего смысла, абсурдное путешествие, далекий перезвон серебряных колокольчиков, нескончаемое странствие в мире призраков и фантомов, перепев грустных

²⁸ Ин. 3. 7.

²⁹ Сковорода Г. С. Книжечка о чтении Священного писания, нареченная Жена Лотова // Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1973. С. 41.

³⁰ Там же. С. 58.

грез и мечтаний, сновидческое настроение, шепот неслышимого, «зов несбывшегося»...

А, стало быть, время спуститься еще глубже, туда, где немощствует и «беспамятовствует слово».

Анагогический смысл, или Сод

.....
(Фигура умолчания)

Ненаучное послесловие, или Аскеза вечного невозвращения

Должно быть, любое мгновение, соскальзывая от «прежде» к «потом», проваливается в узкую щель «теперь» и оказывается у развилки: гибель в за-бытии versus спасение в памяти. Взгляд жены Лота — мгновение, которое не «прорвалось» к вечности памятования, не достигло полноты, но вместе с тем и не отыскало утраченное время. Так и стоит соляной столп — как напоминание о забытии смертном и памятник искусству забывать.

Брейгелевские слепые или тянущие друг друга за волосы грешники из алтаря Рогира ван дер Вейдена неумолимо валяются в пропасть. Разве они не могут обернуться? Вернуться? В гераклитов поток вечного становления... да, да, конечно же, — невозможно войти ни дважды, ни даже единожды, а уж оглядываться вспять на то, чего нет, пытаться его удержать или за него удержаться и вовсе абсурдно. Мы, оглядываясь, видим ... не прошедшее, а лишь его тень, блик, отблеск. И позади — не только руины, но и следы, уводящие к бесследному.

Когда-то о «злоупотреблении историей»³¹ писали философы. Они предупреждали, что «избыток истории» вредит жизни³², доказывая, что погруженность в прошлое, излишняя воспоминательность культуры — своего рода яд, болезнь «затопления историей», от которой спасает лишь способность забывать. И, наверное, они правы: история — тяжкая ноша, цепь,

которая навсегда приковывает человека к прошлому: «как бы далеко и как бы быстро он ни бежал, цепь бежит вместе с ним»³³. Она пригибает вниз, тормозит движение, и надежда спастись от нее — только лишь в способности к забвению: в бегстве в искусство и религию, в выходе в над-историческое, в той мудрости, которая твердит во все времена: «прошлое и настоящее — одно и то же».

«Прошлое — колодец глубины несказанной, не проще ли назвать его просто бездонным?» — писал Томас Манн в предисловии к роману «Иосиф и его братья». Предисловие называлось «Сошествие в ад». Но сошествие в память может оканчиваться и возвращением в рай. Ибо заглядывание в колодец прошлого — и погружение в забвение о том, что оставлено на поверхности существования, и спуск в бездны памяти о том, что сокрыто в глубине сущего. Но разве забвение не-сущего и припоминание сущего не есть одно и то же движение: от явленного к сокрытому, от неистинного к истинному? По мере спуска в этот колодец сгущается «пресветлый сумрак» непостижимой тайны. Все более отодвигаются, ускользая, гносеологические границы. Ибо «на дне бездны» — бесконечность Абсолюта.

Одна из трагедий эпох десакрализации культур в том, что они помнят букву, но забывают дух традиции, некогда скреплявшей их целостность. Позабывшая свою суть, пресыщенная никчемной памятью и не нашедшая способов избавиться от ее непосильной ноши, культура гибнет под прессом воспоминаний, как черепаха, задавленная тяжестью вдруг непомерно разросшегося своего панциря. И потому, насытившись самопознанием, переполнившись памятью, бытие так страстно жаждет впасть в самозабвение. Давнишний способ исцеления от болезни чрезмерной памяти — искусство забыть.

«Что такое забвение?» — спрашивает философ XX века и, словно бы подводя итог многовековому диалогу, отвечает: «Оно как бы некий вид воспоминания»³⁴. «Забвение это иногда отмирание, иногда отталкивание, иногда — и то и другое... Но есть еще и другое забвение, при котором не мы что-то забываем»

³³ Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Соч. Т. 2. М., 1990. С. 161.

³⁴ Хайдеггер М. Воспоминание // Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гельдерлина. СПб., 2003. С. 195.

³¹ Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 58-59.

³² Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Соч. Т. 2. М., 1990. С. 158-230.

ем, а наоборот, оно нас забывает, так что мы оказываемся забыты — забыты Провидением, поэтому нас уже не ведет невидимая рука рока, и мы лишь слоняемся, трусливо убегая в происходящее от источника собственной сущности»³⁵.

Забвение и память — уход и возвращение к истоку собственной сущности, путь скитальцев и странников духа, обреченных быть вечными паломниками к недостижимому. Может, потому паломники к Абсолюту вечно преодолевают преграды, рушат стены, переправляются на иной берег, переходят всевозможные символические и реальные границы. Для чего? Чтобы уйти или вернуться? А может: уйти, чтобы вернуться?

Для религиозного сознания, вероятно, любой уход есть возвращение. Таков круг мифопоэтического забывания и припоминания, вечного кружения вокруг первоначального, таковы вечные круги изгнания-возвращения в Торе и Талмуде: галут-геула, таково евангельское покаянное возвращение: блудный сын был мертв и нашелся, ушел из дому и вернулся...

«Если Бога нет, то все позволено»... Снятие табу оглядываться вспять — другая сторона «аскезы вседозволенности». В мире после смерти богов остается смотреть лишь вперед, вдоль уныло разматывающегося шнура исторического времени. Возвращаться некуда и незачем. Может, поэтому человек, время, история стали слишком уж «одномерными», безнадежно линейными?

В топических моделях сознания, с их главными понятиями пути и странствия, припоминание и забывание может быть истолковано как перемещение в пространстве в поисках потерянного смысла. Какими бы ни были траектории этого движения: запутанными лабиринтами, прямыми дорогами или круглыми тропами, — две категории, «уход» и «возвращение», были и остаются важнейшими для понимания цели и направленности поисков сознания.

Уход и возвращение. На первый взгляд одно противоположено другому. Однако эта пространственная метафора таит в себе коварную двусмысленность. Ведь если конечная цель пути — возвращение к началу, то уход становится не чем иным как началом возвращения. А если путь многократно пролегает

³⁵ Хайдеггер М. Воспоминание // Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гельдерлина. СПб., 2003. С. 197.

между двумя домами: своим и чужим, — то уход из своего дома есть в то же время возвращение в чужой, и наоборот. К тому же, сколь усложнится картина, если ввести этическое различие вертикали сакрального и горизонтали мирского. С этой точки зрения, путь изгнанника-скитальца земных ландшафтов и путь возвращающегося в свою духовную отчизну — один и тот же. Стало быть, «уход есть возвращение»?

Логические парадоксы топика сознания имеют почтенный возраст, насчитывающий несколько тысячелетий. Как известно, в паре «уход и возвращение» понятие «уход» — лишнее. С точки зрения формальной логики, оно вообще избыточно. Ибо вернуться можно только туда, откуда ушел. Возможно уйти и не вернуться, но невозможно вернуться, не уходя. Иными словами, само понятие «возвращение» подразумевает, что ему предшествовал уход.

Так же и в паре «забывание и воспоминание» понятие «забывание» лишнее. Ибо вспомнить можно только то, что забыл. Возможно забыть и более не вспоминать, но невозможно вспомнить, если не забыл. Иными словами, само понятие «воспоминание» подразумевает, что ему предшествовало забывание.

И если человек иногда ностальгически «вспоминает» сегодня о древних истоках и основаниях мысли, стало быть, он «забыл», утратил нечто очень важное: может, опыт глубины, сокрытой в мифе и религиозной притче, опыт встречи с безмерностью и непостижимостью, опыт Тайны.

Нынешний человек живет в анизотропном — безличном, во все стороны аморфно растекающемся — пространстве, в котором привычно уходить, не возвращаясь.

Нынешний человек живет в динамичном, необратимом, непоправимо прямолинейном времени, в котором вечное возвращение — всего лишь ретроспективная утопия.

Нынешний человек живет в открытом для катастроф и дисгармонии, трагичном мире, который так далек и от мифопоэтической логики неизменной победы порядка над хаосом, и от религиозной убежденности в победе святости над грехом, добра над злом.

Этот мир признает «самый метафизический из всех физических законов» (как называл третий закон термодинамики Анри Бергсон) и живет в непрерывно отгоняемом страхе возрастающей энтропии. Сознание давно впустило в себя хаос и

научилось уживаться с ним. Единственное, что остается: закрыть глаза перед видом пропасти Ничто, в которую бытие соскальзывает стремительно и неумолимо.

Вероятно, поэтому попытки мыслить с помощью мифопоэтических аналогий сегодня лишний раз подчеркивают невозможность вернуться в мифопоэтический космос. Ни фрейдовский «комплекс Эдипа», ни «Улисс» Джойса не приближают человека к глубине мифа. Вероятно, и попытки вслушаться в шепот иносказательного языка религиозных притч сегодня лишний раз подчеркивают невозможность вернуться к вере в царство ныне старомодной и донельзя релятивизированной Абсолютной Истины.

Метафора «одномерного человека» вмещает смыслы и подтексты, о которых, возможно, и не подозревал Герберт Маркузе. Мышление и действия современного homo mpenicus, сколько бы он ни заглядывал в колодезь прошлого, остаются линейными. «Человек двигается только в одну сторону. И только — от. От места, от той мысли, которая пришла ему в голову, от самого себя». Наверное, каждый сегодня вправе повторить эти слова поэта XX века, который не был способен на движение назад, потому что с тридцати двух лет от роду был кочевником: «вергилиевским героем, осужденным никогда не возвращаться назад»³⁶.

«Человек вечного возвращения» приговорен оборачиваться вспять. Но возвращаясь памятью в прошлое, он вместе с тем заглядывает в будущее, ибо и в мире, подвластном Ананке-Необходимости, и в земной юдоли, где человек замирает в страхе и трепете перед всемогущим Богом, память и предвидение — одно и то же. Человек веры уходит, чтобы вернуться. Его действия очерчивают круг возврата во временах и пространствах. Его мышление завершает странствие в той же точке, с которой оно начиналось, — немислимой, запредельной точке начал и концов, ненайденных ответов на «первые и последние вопросы».

Однако герой нашего времени отнюдь не таков. Это «человек линейный». Он понятия не имеет, какова цель странствия, именуемого жизнью: уход из дома, возвращение домой, или, может, вечная бездомность. Его жизнь — странниче-

ство без возвращения. Это нескончаемая экспансия, выход за пределы места, в котором пребывает; за пределы все ускользящего времени, которое без сожаления покидает; за пределы текущих, калейдоскопом проскальзывающих в сознании смыслов, с которыми безжалостно расстается. Единственные пределы, за которые он не может выйти — это он сам. А не потерявший себя никогда себя не обретет.

Лишившись перспективы Вечности и высшей Истины спасения, человеческая жизнь скомкалась в ненужный черновик-набросок — жалкий, бесцельный, бессмысленный и комичный клочок бытия. В иллюзии недетерминированности будущего прошлым, в игривой свободе вечного обновления человек никогда не повторяется, он каждое мгновение иной, и ему не под силу выдержать искус оглядывания назад, он даже не знает точно, зачем ему идти вперед. Слишком тяжела ноша памяти, слишком сложно ее искусство, слишком желанно забвение приближающейся смерти для человека, суть бытия которого — в *невозможности возвращения*.

³⁶ Слова Бенгта Янгфельдта о Бродском. См.: *Иосиф Бродский*. Труды и дни. М., 1998. С. 232.

В. Н. Порус

Вырождение трагедии

В. А. Лекторскому, учителю и другу

Заголовок перекликается с названием книги молодого Ницше, предсказывавшей *возрождение* трагедии, убитой «аполлоническим» началом, подчинившим жизнь ее рациональному элементу. Трагедия, это высшее и лучшее порождение эллинского духа, возродится, пророчествовал Ницше, когда вернется Дионис: культура, задыхаясь в мертвящих объятиях Разума, неминуемо вновь потянется к своим животворным дорациональным истокам. Речь, конечно, шла не только о трагедии как жанре искусства: «дионисическое начало, если сопоставить его с аполлоническим, является вечной и изначальной художественной силой, вызвавшей вообще к существованию весь мир явлений»¹. Весь мир — значит и «явление человека» в нем. Но Разум, в соответствии с мировоззренческой парадигмой, господствовавшей в европейской культуре свыше двух тысячелетий, парадигмой, основы которой были заложены Сократом, а вслед за ним Платоном и Аристотелем, усматривает в «явлении человека» лишь несовершенную, «уменьшенную» копию человеческой «сущности», выступающей и как основание, и как цель индивидуального бытия. Эта сущность стоит за многообразием и противоречивостью реальных отношений человека к природе, обществу, другим людям и к самому себе; она обеспечивает то фундаментальное единство, без которого человек — в соответствии с этой парадигмой — только вещь в ряду прочих вещей Вселенной, «квинтэссенция праха», если вспомнить горькую тираду Гамлета. Именно такое понимание человека отбрасывается в «ином мышлении» Ницше, возвращающегося к древней (досократической) идее нерасчленимого единства мира, в котором человек — часть общего мирового потока, один из участников взаимопревращения стихий, никогда не равный ни одной из них, ни самому себе².

¹ Ницше Ф. Соч. в 2-х томах. Т. 1, М., «Мысль», 1990. С. 156.

² В рамках такого мироощущения, как это показано А. Ф. Лосевым, нет и противоположности между «дионисийским» и «аполлоническим» началами (Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян. М., «Мысль», 1996).

Отчаянная радость пребывания в этом бесконечном круговороте противопоставлена унылому упованию, которому человек подчиняет свою единственную и неповторимую жизнь, мучаясь от осознания греховного несоответствия своей — измышленной — сущности, и сбегая от нее в бунт, нигилизм или безверие под маской лицемерного ханжества. Человек может и должен освободиться от рабства, в котором он находится у собственной «сущности», разбить оковы и выйти навстречу Свободе, Жизни и Реальности — таков замысел «новой культуры» Ницше. Эти оковы — Бог, Разум и Мораль. Именно на них и был направлен «философствующий молот» реформатора. Но вышло иначе. Удар, направленный на «оковы», пришелся по человеку, распавшемуся на множество противоречивых волей и инстинктов, мятущихся на осколках Разума и Морали, в каждом из которых по-своему отражено мироздание и человеческое участие в нем. Ницше, впрочем, полагал, что эта множественность изначальна присуща человеку³, а «единство» и «самотождественность» субъекта — не что иное как наследие «декаданса», получившего свое крайнее выражение в христианстве и немецком классическом идеализме. Противоположность декадансу, полагал он — жизнетворное единство «дионисического подполья» с «аполлонической просветляющей и преображающей силой», единство, осуществляющееся в строгом соотношении этих сил, которое не позволяет одной из них преобладать над другой настолько, что при этом уродуется и закабалется изначальное свободное бытие человека.

Надеждой на осуществление этого единства завершается «Рождение трагедии» Ницше; название этой книги оказалось действительно пророческим, хотя — по иронии Рока — не в том смысле, который имел в виду ее автор. Ницше засвидетельствовал (и отразил — не только своими произведениями, но и своей жизнью) вступление европейской культуры вместе с ее философией в кульминационную фазу трагедии. «Строгое соотношение» начал не было ни найдено, ни осуществлено, удары «философствующего молота» не выковали человеку

³ В рамках человеческой индивидуальности, писал он, умещается «множественность субъектов, солидарные деятельность и борьба которых лежат в основе нашего мышления и вообще нашего сознания» (Ницше Ф. Избранные произведения в 3 томах. Т.1, М., «Refl-book», 1994. С. 228).

никаких опор взамен разбитых, если не считать утопии «сверхчеловека», которая — как это часто, если не всегда, бывает с утопиями — выродилась в вульгарную теорийку, позволявшую размножившимся в неимоверном количестве раскольничков XX века «лущить» по головам миллионы «тварей дрожащих» уже вовсе не ради каких-то там великих идей и целей, а просто — из «воли к власти» и своекорыстных вождедений⁴. Бунт против морали, уличаемой в лицемерии и угнетении человеческой подлинности, против разума, разоблачаемого как мошенника, подсовывающего людям «законы» и «арифметику» взамен погубленной свободы, наконец, против Бога, с которым уже не «противоборствуют», а просто не считаются как с инстанцией, заплутавшей в противоречиях, не оправдавшей надежд и более не достойной веры — бунт этот, вопреки возлагавшимся на него надеждам, не привел к освобождению человека. Зато под его лозунгами замаршировали те, кто замыслил и осуществил неслыханные преступления против человечности. «Проповедь сверхчеловечества, приведшая к методическому производству недочеловеков, — вот факт, который, без сомнения, должен быть разоблачен, но который требует также истолкования. Если последним результатом великого бунтарского движения XIX и XX веков должно было стать это безжалостное порабощение, то не повернуться ли спиной к бунту, не повторить ли отчаянный крик Ницше, обращенный к его эпохе: «Моя совесть и ваша совесть больше не одно и то же!», — сомневался А. Камю, вынужденный при-

⁴ Впрочем, и умствования Родиона Раскольникова не так уж глубоко, а «высшие цели» сомнительны, если вообще можно говорить об осознанных целях этого неврастеника, плохо переварившего модные философские идеи своего времени. В. В. Набоков замечает: «Сначала Раскольников заявляет, что Ньютону и другим великим ученым следовало бы принести в жертву сотни человеческих жизней, окажись эти человеческие жизни помехой на пути к их открытиям. Позже он почему-то забывает об этих благодетелях рода человеческого, сосредоточив свое внимание на совершенно ином идеале. Все его тщеславные устремления сосредоточены на Наполеоне, в котором он видит сильную личность, правящую толпой, посмевающую «подобрать» власть, только и ждущую того, кто «посмеет». Так незаметно происходит скачок от честолюбивого благодетеля человечества к честолюбивому тирану-властолюбцу» (*Набоков В. Лекции по русской литературе. М., «Независимая газета», 1996. С. 191*).

знать, что убийцы могли найти в учении Ницше «повод для своих действий». «Ницше прекрасно видел, что гуманизм есть не что иное, как христианство, лишенное высшего оправдания, сохранившее конечные цели, отвергнув первопричины. Но он не заметил, что доктрины социалистической эмансипации в силу неумолимой логики нигилизма должны были взять на себя то, о чем мечтал он сам, — сотворение сверхчеловечества»⁵.

Трагедия, дух которой вызывал Ницше, бедой обрушилась на человека, отвергнувшего ориентиры культуры, не предложив ему взамен ничего равноценного. Место, которое в человеческом мире занимали Вера, Разум и Мораль, открылось зияющей пустотой, и в эту бездну провалились один за другим все ранее столь занимавшие человека вопросы об истине и заблуждении, о бессмертии или окончательной гибели, о смысле «человеческой комедии». «Если Бога нет, то какой же я штабс-капитан?» — вопрошал один из героев Достоевского, а другой — философствующий теоретик убийства, обрушивавший на Создателя инвективы за то, что Его план мироздания допускает зло — формулировал коротко и понятно даже для лакея: «Если Бога нет, то все позволено». Не сказать, чтобы очень уж глубокая мысль. Ради этой лакейской вседозволенности стоило ли крушить «оковы» и поднимать гам из-за свободы, «воли к власти» и прочих заманчивых перспектив жизнерадостного индивида?

Жизнерадостного? Л. Шестов так характеризует состояние Ницше, когда тот, отринув надежды на «уравновешивание» «аполлонического» и «дионисийского» начал, отправился на поиск «иног мышления»: «И с чем вышел он на новый путь? Что имел он взамен прежних убеждений? Ответ заключается в одном слове: *ничего*. Ничего, кроме отвратительных физических страданий в настоящем, позорных, унижительных воспоминаний о прошлом и безумного страха перед будущим»⁶. Не очень жизнерадостный старт. О финише лучше и не упоминать.

Не случайно поиск «иног мышления» перетек в поиск новых возможностей для творческой свободы — этого суб-

⁵ Камю А. Бунтующий человек. Философия, политика, искусство. М., «Политиздат», 1990. С. 176, 178.

⁶ Шестов Л. Достоевский и Ницше (Философия трагедии) // Шестов Л. Избранные сочинения. М., «Ренессанс», 1993. С. 264.

лимата вседозволенности, ради которого художник готов заподаться дьяволу, повторив уже пройденный путь Фауста, только без фаустианской отчаянной тяги к истине, а повинувшись лишь выжигающей душу изнутри страсти возвышения над *обыденностью* с ее «оковами» и «барьерами». Но вот исповедь «доктора Фаустуса» — Адриана Леверкюна: «Слишком ясно я понимал: в наш век не пройти правым путем и смиренномудрому; искусству же и вовсе не бывать без пощипывания дьявола, без адова огня под котлом. Поистине, в том, что искусство завязло, отяжелело и само глумится над собой, что все стало так непосильно и горемычный человек не знает, куда ж ему податься, — в том, други и братья, виною время. Но ежели кто призвал нечистого и прозаложил ему свою душу, дабы вырваться из тяжкого злополучья, тот сам повесил себе на шею вину времени и предал себя проклятию... Так губит он свою душу и кончает на свалке с подошедшей скотиной»⁷.

Примечательно, что разбиение «оков», в конечном счете поставившее человека перед трагическим бессмыслием своего бытия, поначалу вдохновлявшееся призывом к свободе и радостному проживанию времени, стало оправдываться тем, что именно Разум (воплощенный прежде всего в науке) и Мораль отвергли человека, оставили его один на один с безжалостной конечностью жизни, с осознанием своего ничтожества, своей неизбывной греховности и тщетности надежд. Именно они-де завели на путь трагедии (в смысле величайшего несчастья, беспощадно настигающего человека). Послушаем Л. Шестова:

«Есть область человеческого духа, которая не видела еще добровольцев: туда люди идут лишь поневоле. Это и есть область трагедии. Человек, побывавший там, начинает иначе думать, иначе чувствовать, иначе желать. Все, что дорого и близко всем людям, становится для него ненужным и чуждым. Он еще, правда, связан до некоторой степени со своей прежней жизнью. В нем сохранились еще кой-какие верования, к которым его приучили с детства, в нем еще отчасти

⁷ *Мани Т.* Доктор Фаустус. Жизнь немецкого композитора Адриана Леверкюна, рассказанная его другом // *Мани Т.* Собрание сочинений в 10 томах. Т.5. М., 1960. С.644.

живы старые опасения и надежды. Может быть, не раз в нем просыпается мучительное сознание ужаса своего положения и стремление вернуться к своему спокойному прошлому. Но «прошлое не вернешь». Корабли сожжены, все пути назад заказаны — нужно идти вперед к неизвестному и вечно страшному будущему. И человек идет, почти уже не справляясь о том, что его ждет. Ставшие недоступными ему мечты молодости начинают казаться ему лживыми, обманчивыми, противостественными. С ненавистью и ожесточением он вырывает из себя все, во что когда-то верил, что когда-то любил»⁸.

В этом отчаявшемся и обреченном человеке уже не угадать веселого бунтаря ницшеанских пророчеств. Теперь речь не о возвращении к жизнетворным истокам; вопрос стоит иначе: «имеют ли надежды те люди, которые отвергнуты наукой и моралью, т. е. возможна ли философия трагедии?»⁹. На этот вопрос Шестов ответил утвердительно, но это означало, что и философия и трагедия обрели новый смысл. Философия сошла с котурнов рациональности и морали, а трагедия понята как истинное и неотъемлемое состояние человека, как то, в чем человек только и узнает себя, то, чем он отличается от остальной живой и неживой природы. Более того, трагедия осмысливается как нечто совершающееся не с уменьшенной и ухудшенной копией человеческой сущности, а с живой, неповторимой экзистенцией. Поэтому возможна *надежда* — не обыденная надежда на избавление от несчастий («философия трагедии находится в принципиальной вражде с философией обыденности»¹⁰), а надежда *понять жизнь* с ее соблазнами и разочарованиями, благом и злом, жизнь, абсурд которой не менее важен и интересен, чем рационально постигаемый смысл, где гнев или смирение человека зависят не от его отношения к морали или истине, а от его воли или от интуиции, именуемой когда совестью, когда достоинством. Философия, которая способна увидеть живого человека лишь сквозь призму его рационализированной и омраченной «сущности», не заслуживает доверия, не имеет будущего, она обречена на упадок. В этом смысле «живая философия» есть философия жизни, а, следовательно, фило-

⁸ *Шестов Л.* Цит. соч. С. 171.

⁹ Там же. С. 172.

¹⁰ Там же. С. 324-325.

софия трагедии. Разве жизнь — это не есть настоящая и очевидная трагедия?¹¹

С. Н. Булгаков справедливо заметил, что «экзистенциальная» философия С. Кьеркегора и Л. Шестова представляет собой вывернутый наизнанку рационализм, поскольку все ее содержание исчерпывается критикой последнего. «Если бы не было этой критики, ей просто нечего было бы о себе сказать. В ней нет преодоления мысли и слова, а только абстрактное их отрицание»¹². В самом деле, все начинается и все оканчивается разрушением «оков» — ведь когда человеку не на что опереться, кроме как на собственную жизнь, точнее, на переживание своего существования, не на что, ибо опоры разбиты в экстазе «радостного освобождения», тогда остается лишь постоянно напоминать о том, почему и как обрушился «философствующий молот» на эти опоры, черпая в пафосе их отрицания энергию надежды. Но «из ничего и выйдет ничего» — из «абстрактного отрицания» нет выхода к какому бы то ни было позитиву¹³.

¹¹ «Человеческая судьба в идеале уловлена в жанре трагедии, которая ведь и разыгрывается по направлению к смерти. В трагедии смерть становится целью и стимулом действия, в ходе которого личность успевает выявить себя без остатка и, достигнув завершенности, выполнить предназначение... Гибель героя оправдана, завоевана, заработана жизнью, и это равновесие рождает чувство гармонии. Напротив, в судьбе «обывателя» смерть почти комична:хватила кондрашка, подавился костью. Жалкость подобной участи в ее случайности, привнесенности (жил-жил и вдруг ни с того, ни с сего помер), — в отсутствии нарастающей связи между жизнью и смертью...» (Абрам Терц (Андрей Снявский). Мысли врасплох // Собрание сочинений в двух томах. Т. 1. М., Старт, 1990. С. 333-334.).

¹² Булгаков С. Н. Некоторые черты религиозного мировоззрения Л. И. Шестова // Булгаков С. Н. Соч. в двух томах. Т. 1. М., Наука, 1993. С. 535.

¹³ С. Н. Булгаков не случайно назвал одну из своих работ «Трагедия философии», уже самим названием как бы полемизируя с умонастроениями, выраженными Л. Шестовым. Трагедия — судьба философии, принимающей на себя смертную тяжесть человеческого бытия и, «распиная себя на кресте парадокса», воскресающей в преодолении «самодовольства и ограниченности» мысли, избегающей противоречий. Искомый позитив, утверждал Булгаков, может и должен быть найден, если философия вернется к вере: «Философствование есть трагедия разума, которая имеет свой катарсис» (Булгаков С. Н. Трагедия философии // Соч. в двух томах. Т. 1. М., Наука, 1993. С. 354, см. также: с. 387-388).

Но дело не только в бессодержательности разрушения. Ведь можно возразить Булгакову, что и рационализм также по-настоящему раскрывает свое содержание только тогда, когда отвечает на вызовы экзистенции. Без этого он превращается в секуляризованную проповедь, равную ханжескому умолчанию о той — страшной и неприглядной — стороне бытия, которую задвигают за кулисы, пока разыгрывается благостный спектакль. Да и какую доктрину нельзя упрекнуть в том, что она строится на обломках разрушенных ею идейных конструкций: чтобы утверждать, надо отрицать, отвергать, оспаривать...

Но осознание жизни как трагедии — слишком тяжелая ноша для человека. Участь трагического героя непосильна и нежеланна, большинство людей знать не хотят о ней и с готовностью меняют ее на обыкновенную жизнь с ее маленькими радостями и всегда неожиданным горем, с ее оптимизмом, опирающимся на жизненные инстинкты и трезвый расчет сил, готовый опрокинуть любой пессимизм неотразимым аргументом: незачем умирать раньше срока. Поэтому, если человек, избавившись от «оков», не только не становится жизнерадостней и свободнее, но и не находит иной опоры, чем принцип *contra spem spero*, он может решить дело иначе: эмигрировать из трагического бытия.

Для этого мало «разбить оковы», нужно избавиться от памяти об их ценности. Универсалии должны стать чем-то таким, о чем не сожалеют. Вначале на них обрушивают инвективы. Бог обвиняется в пособничестве злу. Мораль приравнивается к лицемерию. Разум претерпевает больше всех, его привлекают к суду за равнодушие и даже презрение к человеку, за то, что он, подобно Прокрусту, «подгоняет» человека (и человечество) под размеры вымышленной им сущности. Затем эти обвинения умножаются и усиливаются до прямой связи между претензиями Разума, нашедшими кульминацию в идеалах Просвещения, и Освенцимом со всеми последующими Хиросимами двадцатого века (М. Хоркхеймер, Т. Адорно). Именно Разум с его «абсолютами» и «идеалами», объявляется главной опасностью для *гуманистической культуры*, то бишь для культуры, в которой на первый план выведен человек «как мера всех вещей». В двадцатом столетии этому древнему софистическому лозунгу придан новый смысл: под человеком стали понимать *обывателя*, а под вещами — действительно

вещи, материальный хлам, заполняющий всю среду обывательского обитания, *вещи*, к которым фактически принадлежат и сам обыватель.

Что важнее всего для обывателя? Занять комфортное положение в мире вещей. Что более всего мешает ему, создает наибольший дискомфорт, причиняет худшие страдания? Нет, совсем не объективное сопротивление мира человеческим волеизъявлениям. Напротив, встречая такое сопротивление, обыватель напрягает все свои силы и способности, чтобы подчинить себе мир, изменить его свойства, упрочить свое положение наверху вещной пирамиды. Главная неприятность для него в другом — ощутить себя недостойной пародией собственной сущности, измышленной и подsunутой ему Разумом. «В конце концов, именно Разум включает в себя такие абстрактные чудовища, как Обязанность, Долг, Мораль, Истина и их более конкретных предшественников, богов, которые использовались для запугивания человека и ограничения его свободного и счастливого развития. Так будь же он проклят!..», — воскликнул П. Фейерабенд¹⁴, и этот возглас на закате ушедшего века гулко отозвался в европейской культуре, уже изрядно опустошенной прагматизмом.

Конечно, обыватель совсем не против разума как оружия в борьбе за комфорт (Ницше говорил о научном знании, этом реальном воплощении разума, как об орудии власти — над природой или над людьми, но ведь власть — это и есть комфорт или вернейшее средство его достижения! Усомнившийся в этом — уже или еще не обыватель). Инвективы направлены Разуму, будоражащему практически ориентированный ум обывателя мучительными и бесплодными сомнениями, этой проклятой кантовской диалектикой идей. Такой Разум осмеивается и отвергается. Но зато все пространство бытия заполняется действиями и их результатами — вещами, для которых разум — только инструмент, используемый по мере того, как возникают конкретные жизненные проблемы. Соответственно, и пространство философской рефлексии очищается от всего, что связано с платоновской парадигмой, из него выметается мусор вымышленных сущностей — идеи «трансцендентального субъекта», «абсолюта», «блага», «категорического императива» и им

¹⁴ Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., Прогресс, 1986. С.322.

подобные; философия нацеливается на «положительные», конкретные размышления, которые могут быть с выгодой применены в обывательской жизни.

Бессмысленно и бесцельно, с точки зрения обывателя — эмигранта из пространства трагедии — говорить об «истине как таковой», зато важны согласованные действия, обещающие успех, а как и на какой основе достигаются согласие и успех — вопрос, на который нельзя дать общего ответа, все зависит от «стечения обстоятельств», от «контекста», от конкретных целей и намерений. Задача разума и полагается в том, чтобы поелику возможно способствовать полезным делам, а не отвлекать от них бесплодными умствованиями об «универсалиях». «Мы, прагматисты, — заявляет Р. Рорти, — видим мало смысла в традиционной постановке задачи: искать истину ради нее самой. Мы не можем считать истину целью познания. Задача познания — достигать согласия между людьми относительно того, что им следует делать; достигать консенсуса относительно тех целей, к которым следует стремиться, и тех средств, которыми следует пользоваться для достижения этих целей»¹⁵. Это заявление — типичное для прагматизма — образчик пропаганды, рассчитанной на обывательское сознание. Когда и кто из «традиционных» философов объявлял истину самоцелью человеческого познания — Ф. Бэкон, Б. Спиноза, И. Кант? Рорти подсовывает философии кривое зеркало, и этот нехитрый трюк нужен ему только для того, чтобы сделать прагматистскую установку на «консенсус» более соблазнительной! Конечно же, суть трюка вовсе не в том, чтобы доказывать «полезность истины» — в этом нет никакой нужды, но в призыве изгнать «абстрактное чудовище» Истины из обиходной действительности, а иначе сказать, уничтожить Истину как регулятивный идеал познания, как «универсалию» Разума.

Такая же судьба ждет и «универсалии» Веры и Морали. «Для нас, прагматистов, борьба за добро составляет одно целое с борьбой за существование, так что нет резкой границы, разделяющей несправедливое и неблагоразумное, злое и бесполезное, — продолжает Р. Рорти. — Для прагматистов важны

¹⁵ Рорти Р. Релятивизм: найденное и сделанное // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. М., «Традиция», 1997. С.29-30.

поиски путей к уменьшению человеческого страдания и к увеличению человеческого равенства... Эта цель не написана на небесах, она не в большей мере продукт того, что Кант называл «чистым практическим разумом», нежели порождение Божьей воли»¹⁶.

Это призыв к исходу из трагедии: не страдай! — вот доходчивый лозунг, под который станут миллионы и миллионы. Достаточно того, черт побери, что в жизни и без трагических переживаний и сомнений полно невзгод: одни болезни чего стоят, а вещи все дорожают и дорожают, а борьба за существование (часто с себе подобными) отнимает уйму сил, где уж тут размышлять о какой-то там «сущности человека» и смысле бытия, соотнесенном с этой сущностью. «*Memento mori*» — говорили древние, знавшие, что память о смерти побуждает думать о смысле жизни. Но если такое размышление — пустая трата сил, пустая потому, что «смысл жизни» — это ни на что не годная «универсалия», то и смерть можно считать всего лишь последней в жизни личной неприятностью, да, к сожалению неизбежной (хотя, кто знает, а вдруг с помощью такого замечательного инструмента как наука когда-нибудь удастся избежать и этой неприятности), но, с другой стороны, ведь за все следует платить (это главная обывательская добродетель), и смерть — просто издержка жизни, законная плата за удовольствия. И, разумеется, все это не написано на небесах, но с небесами вообще беседовать, по сути, ни к чему — это грозит возвратом в трагедию, что бы ни говорили те, кто в Божьей воле видит гарантию Гармонии и Справедливости.

Впрочем, с универсалиями Веры дело обстоит несколько иначе, чем с прочими «сущностями». Один из отцов прагматизма, У. Джеймс пришел к замечательному выводу: «оковы» вовсе не надо разбивать, их нужно *утилизировать*, сделать предметами домашнего обихода. Например, такая универсалия как Бог — очень даже полезная вещь для восстановления душевного равновесия. «Субъективная полезность» религии так велика (состояние веры придает человеку могучий жизненный импульс, служит его душевному равновесию, спасает от отчаяния и т.п.), что никакая критика, в том числе научная, не может поколебать религию в культуре. Но если душевное равновесие восстановлено, веру можно спрятать в чу-

¹⁶ Рорти Р. Цит. соч. С. 37.

лан внутреннего мира. Это очень удобно, ибо ни вера, ни безверие не ведут к *трагедии*¹⁷.

Прагматизм как бы воскрешает умершего (убитого) Бога, но перемещает его из оснований на периферию сознательной жизни «Я». Такой Бог сообщает «Я» устойчивость, гарантирует душевный комфорт, а в критические моменты — стабилизирует психику, сохраняя ее от саморазрушения. Но когда в нем нет острой надобности, он благоразумно молчит¹⁸. Вера — исключительно интимное и потому непередаваемое переживание человека; она удаляется в глубины психики, где и встречается с подсознательными влечениями, зовущими к наслаждениям (в том числе с наслаждением покоя), соединяясь с ними, образуя нечто «срединное», противоречивое лишь для бесстрастного Разума, но зато удобное и понятное для нерелективирующей мудрости обывателя¹⁹.

Прагматизм — самое последовательное мировоззрение обывателя. Он точно уловил: эмиграция из пространства трагедии будет безуспешной до тех пор, пока признано само существование этого пространства. От инвектив и проклятий прагматизм переходит к *обесцениванию* понятий и связанных с ними чувств, которые обуславливают трагическое

¹⁷ См.: Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., «Наука», 1993.

¹⁸ Р. Рорти говорит о сходстве между идеями Ницше и Джеймса (см.: Философия без оснований. Беседы Михаила Рыклина с Ричардом Рорти // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. М., «Традиция», 1997. С.132). Не знаю, что имеет в виду сам Рорти, но, по-моему, он во всяком случае прав: «смерть Бога», провозглашенная Заратустрой, и превращение Бога в утилитарный предмет, объявленное американским прагматистом, — события вполне равнопорядковые; я бы даже сказал, что второе из них — убийство более хладнокровное. Заратустра *возвещает* о чем-то громадном, поразительном, судьбоносном, Джеймс *помещает* веру в Бога в ряд «многообразного опыта», масштаб которого вполне соразмерен повседневному бытованию человеческой малости.

¹⁹ «Христианство, которое раскошелывается на медный грош «благотворительности», язычество, которое кончается любовью к собственной «мордашке», очень легко соединить в благоразумной и безопасной середине, в «комфортабельном» служении Богу и Мамону вместе» (Мережковский Д. С. Гоголь и черт // Мережковский Д. С. В тихом омуте. Статьи и исследования разных лет. М., 1991. С. 234).

мироощущение. Он призывает отказаться от самого словаря, возникшего при активном участии Разума, в котором этим понятиям придан смысл, ответственный за трагедию. Использование таких понятий, заявляют прагматисты, — замшелый архаизм, попросту глупость, общение с призраками, которые не исчезают только потому, что людям не хватает решимости изгнать их. Эта глупость живуча, ибо питается искушением «мыслить мир или человеческую самость такими, как если бы они обладали внутренней природой, сущностью»²⁰. Преодолеть это искушение можно, если признать, что никакой язык, так или иначе претендующий на описание мира и человека, не имеет «онтологических» преимуществ перед другими; все они «делаются, а не находятся»²¹, а если так, то лучше выбрать тот язык, который дает больше преимуществ и выгод, не сталкивая человека с миром, а примирая с ним.

Так вопрос о смысле человеческой трагедии вырождается в *социолингвистическую банальность*. Язык без универсалий — вот средство решительно избавиться от трагического мироощущения и миропонимания. Этот язык — наконец-то! — позволит человеку остаться «самим собой», заткнуть рот сократовскому «даймону» и ухмыльнуться в ответ Канту, благоговевшему перед нравственным законом, бесконечно возвышающим Человека над животной природой и всем чувственно воспринимаемым миром²², но именно поэтому и обрекающим его на неизбывную трагедийность. Никакой «ноуменальной» природы человека нет, рассуждения о ней бессмысленны, трагический герой переместился со сцены бытия на страницы безнадежно устаревших книг, где и доживает свой бесполезный век, а на сцене уже разыгрывается костюмированный хэппенинг, все участники которого обмениваются ироническими репликами по поводу изжитых иллюзий.

Круг замкнулся. Аполлон и Дионис из грозных и могучих олимпийцев превратились в безобидные куклы, мирно сосед-

²⁰ Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. М., «Гнозис», 1996. С. 26.

²¹ Там же. С. 27.

²² См.: Кант И. Критика чистого разума // Собр. соч. в 6-ти томах. Т. 4. Ч. 1. М., Мысль, 1965. С. 499.

ствующие по разным углам обжитого обывателями мира. «Дионисийство», поставленное на коммерческую основу современной индустрией развлечений, стало клапаном, через который обыватель, утомленный рационализированным бытием, «выпускает пары», «балдеет» в отведенные специально для этого часы, чтобы затем вновь вернуться в «аполлонический» распорядок, охраняемый полицейскими. Алкоголизм, наркомания, суицид — эти уродливые убудки вырожденного дионисийства — лицемерно осуждены и зачислены по разряду пороков, последствиями которых страшают политики, врачи и проповедники; однако, цивилизация успешно использует эти пороки как сточную канаву, уносящую в небытие отбросы общества. Умерший Бог реанимирован и принят на службу, теперь Он охраняет душевное благополучие обывателя. Позавчерашние Его гонители и хулители сегодня посещают храмы, неумело крестятся и рассуждают о соотношении христианских добродетелей и «общечеловеческих ценностей» в оптимальных для успешного «пиара» дозах. Мораль стала неотличимой от правил благопристойного поведения, соблюдаемых по мере надобности; обывателю не пришлось превращаться в сверхчеловека, чтобы стать «по ту сторону добра и зла», он поступил проще: лишил моральные принципы императивности, наделив их взамен инструментальным прагматическим смыслом. С инструментами же поступают без церемоний — если они нужны, их берегут и ремонтируют, если не нужны — засовывают подальше до случая. Мораль служит обывателю, а не обыватель морали. И значит, никакой трагедии, *keep smiling, don't worry — be happy!*

Постмодернизм — законное дитя прагматизма, похожее на родителя до неразличимости — завершил вырождение трагедии. Правда, постмодерн — это уже не эмиграция духа, а его анестезия, «бытие в безучастии», эстетски-холодное обыгрывание знаковых ситуаций, к которому и сводится квази-духовная деятельность. Бегство от «сущности» приобрело пост-культурные формулы «децентрации» и «деконструкции», вслед за «смертью Бога» воспоследовала «смерть субъекта», приказала долго жить и реальность, уступившая место миру симулякров, подобий того, чего нет, условных знаков, которыми обмениваются участники прагматических ситуаций, сами ставшие призраками некогда бывших и страдавших в своем трагичес-

ком бытия людей. Наступление пост-культуры²³ прежде всего знаменуется тем, что «универсалии», составлявшие ценностный горизонт культуры, не переносятся в качестве утилитарных предметов в мир вещной практики, но превращаются в знаки, «тени» бывших сущностей; тем самым аннулируется сама возможность трагедии.

Постмодерн — эпоха, вобравшая в себя накопленный за долгие века страх перед трагической участью и надежду спрятаться от нее в убежище повседневности, обменять вечные ценности «универсалий» на бренчащую мелочь бытовых удобств, эпоха, в которую сбежали уставшие от культуры, травмированные ее историей люди. «Постмодернизм — зрелое самосознание увечной культуры»²⁴, зрелое в том смысле, что оно изжило ребяческую надежду найти путь, связующий «сущность» человека с его эмпирическим явлением, что эта надежда сменилась усталой покорностью судьбе, смешанной с рабской благодарностью ей за то, что она, судьба, дает калекке с ампутированной сущностью дожить свой век без духовных страданий, спокойно и со вкусом поигрывая в культуру и в жизнь, в искусство и творчество, в самого человека...

Трагедия убита иронией, но память о ней пока еще не выветрилась, ее следы хранят книги, ноты, холсты, скульптуры, исторические имена, места великих страданий — все эти знаки с постепенно исчезающей, но еще не до конца исчезнувшей семантикой. Все еще бывает, что люди начинают с особым вниманием всматриваться в эти знаки, как бы силясь оживить в себе боль, отступившую благодаря анестезии, но унесшую с собой и ощущение принадлежности тому, что некогда называлось «родовой сущностью человека», тому, что и

²³ Я уже высказывал мнение, что постмодернизм, унаследовавший от прагматизма утилитарное отношение к религии, но придавший ему пресыщенность и ироничность, уводит в пост-религиозную культуру, которая оказывается пост-культурой (Порус В. Н. «Конец субъекта» или пост-религиозная культура? // Полигнозис, 1998, № 1. С. 116). В. И. Самохвалова использует более жесткую и обязывающую терминологию: «деантропологизированный человек, постчеловек, манифестирует собой и наступление постжизни» (Самохвалова В. И. Контуры постдействительности // Полигнозис, 1999, № 2, С. 33).

²⁴ Эпштейн М. Постмодернизм в России. Литература и теория. М., Издание Р.Элинина, 2000. С.41.

до сих пор как-то позволяет людям именовать себя человечеством²⁵. Ироническая ухмылка приросла к лицу современного обитателя эпохи постмодерна как маска Гуинплэна. Но герой романа Гюго «мог на краткий миг уничтожить на своем лице этот вечный смех и набросить на него как бы трагическое покрывало. И тогда вокруг него уже не смеялись, но трепетали. Однако Гуинплэн почти никогда не делал этого усилия, так как оно сопровождалось болезненным утомлением и невыносимым напряжением»²⁶. Так же редки и так же болезненны усилия, которые могли бы сегодня возродить трагедию, а вместе с нею воскресить почившего субъекта. И все же новое возрождение трагедии, думаю я, возможно. Нет, оно не принесет дионисийского экстатического веселья, ожидавшегося молодым Ницше. Трагедия ворвется в измельчавший мир постмодерна, снова возвысив человека над ним. После блаженной и безболезненной смерти субъективности наступит страдание ее воскресения. Но это — страдание жизни.

²⁵ «Между человеком и человечеством становится все меньше общего, так что смысла лишается сама корневая связь этих двух слов» (Эпштейн М. Цит. соч. С. 42). Автор цитируемого фрагмента видит причину утраты общности между человеком и человечеством в неизбежном закономерном отставании человека-индивида от социально-технологического развития человечества, что влечет за собой рост отчуждения и исчезновение реальности как почвы индивидуального существования. Я бы только добавил, что человечество не только удаляется от человека, но и исчезает в нем самом. Ведь принадлежать человечеству — это не значит поспевать за темпами роста накопленной и производимой информации, что абсурдно не только сейчас, но было невозможно и во времена Канта, усматривавшего ценность человека в целесообразном назначении его существования, «которое не ограничено условиями и границами этой жизни» (Кант И. Цит. соч. Там же).

²⁶ Гюго В. Человек, который смеется. М., «В. Роджер», 1994. С. 245.

Виктор Юхт

Между империей и утопией*(Коммуникативная ситуация в стихотворении
Иосифа Бродского «Развивая Платона»)*

Стихотворение «Развивая Платона» (1976) относится, по мнению В.Полухиной, к тем достаточно редким для Бродского текстам, в которых первое лицо, появляясь в самом начале, не исчезает в конце.¹

Я хотел бы жить, Фортунатус, в городе, где река
высовывалась бы из-под моста, как из рукава — рука,
и чтоб она впадала в залив, растопырив пальцы,
как Шопен, никому не показывавший кулака.

(2, 394)²

Статус первого лица вопросов не вызывает. Трудно объяснить почему, но «я», которым открывается стихотворение, сразу же осмысливается как «я» исповедальное, максимально приближенное к «я» авторскому. Между лирическим героем и поэтом здесь, кажется, нет никаких посредников. Содержание «я» достраивается за счет внетекстовой реальности, знакомой читателю; поэтому «я», о котором, в сущности, ничего неизвестно, представляется достаточно конкретным.

Второе же лицо — по контрасту — совершенно размыто. Если «я» стремится совпасть с индивидуальностью поэта, лицо его собеседника теряется в тумане.

Кто же скрывается за говорящим латинским именем Фортунатус? Откуда и почему попал в текст этот таинственный невидимка? При этом он отнюдь не случайный гость, на миг появившийся и бесследно пропавший. В стихотворении, разбитом на четыре части по четыре строфы в каждой, Фортунатус настойчиво упоминается в первых трех частях, а именно,

¹ Polukhina V. Joseph Brodsky: a poet for our time. — Cambridge, 1989. — P. 216.

² Цитаты даются по изданию: Сочинения Иосифа Бродского. — СПб.: Пушкинский фонд, 1992 — 1995, Первое число обозначает том, второе — страницу.

в 1-й, 7-й и 11-й строфах. Такую регулярность можно объяснить стремлением укрепить перекличку с диалогами Платона — недаром же великий философ назван в заглавии. Настойчивое повторение имени собеседника создает иллюзию диалогичности, хотя ответной реплики ждать не приходится. Взяться ей попросту неоткуда. Фортунатус хранит молчание и остается за кадром. Да если бы ему и захотелось ответить, вряд ли бы он посмел прервать взволнованный монолог поэта. Стихотворение — образец поэтической исповеди, произнесенной на одном дыхании. В заключительной, четвертой, части Фортунатус уже не упоминается. Формальный собеседник сыграл свою роль и может исчезнуть.

В.Полухина лишь вскользь касается проблемы лирического адресата: «Стихотворение адресовано Фортунатусу, счастливчику, возможно, одному из друзей Бродского, всё еще живущему в любимом городе».³ Такая трактовка неправомерно обедняет смысл текста: многозначность стихотворения теряется, оно становится просто посланием, обращенным к отдельному человеку.

Противоположная интерпретация принадлежит М.Ю. и Ю.М.Лотманам. Сопоставляя поэтику сборников «Часть речи» и «Уралия», исследователи приходят к выводу, что для «Уралии» характерен тип лирических посланий, «который может быть условно обозначен как «ниоткуда никуда». «Развивая Платона» имеет ряд перекличек, касающихся как тематики, так и коммуникативной организации текста, с «Письмами римскому другу» (сборник «Часть речи»). Однако, в отличие от Постума, о котором мы знаем, что он — римский друг, о Фортунатусе неизвестно вообще ничего».⁴

Но кое-что об этом таинственном адресате сказать все-таки можно. Прежде всего бросается в глаза подчеркнуто латинизированная форма имени: не Фортунат, а Фортунатус. Это имя перекликается с другим именем, вынесенным в заглавие. Фортунатус и Платон. Невидимка, названный на римский манер, и бессмертный греческий философ. Такая перекличка сразу же настраивает читателя на «античную волну».

³ Polukhina V. Указ. соч., с.218.

⁴ Лотман М.Ю., Лотман Ю.М. Между вещью и пустотой (Из наблюдений над поэтикой сборника И.Бродского «Уралия») // Учен. зап. Тартуск. гос. ун-та. Вып. 883. — Тарту, 1990. — С.176.

Неудивительно, что И.Ковалева, собирая «античные» тексты Бродского для сборника «Кентавры. Античные сюжеты» (СПб., Издательство журнала «Звезда», 2001), включила в него и «Развивая Платона».

Впрочем, историко-культурная перспектива, открывающаяся за диалогом имен, далеко уводит от седой старины и перерастает рамки сугубо античных аллюзий. Ведь Платон принадлежит не столько древнегреческой, сколько мировой философии в целом. А Фортунатус в качестве сказочного персонажа переселился в культуру новой Европы. Так, например, в современном английском языке можно обнаружить фразеологизмы «Fortunatus's cap» («шапка, выполняющая все желания владельца») и «Fortunatus's purse» («неистощимый кошелек»).⁵ В немецкой же литературе Фортунатус оказывается героем народной книги, речь о которой пойдет ниже. Таким образом, можно говорить о полигенетичности этого имени: возможно, оно пришло прямо из античности, возможно, — через европейских посредников.

Но вернемся к античности. Стоит задуматься вот над чем: какие еще средства, кроме взаимодействия имен, использованы для создания античного (или псевдоантичного) колорита? И каков характер реальности, творимой в тексте?

Здесь-то внимательного читателя и подстерегают неожиданности. Начать с того, что греко-римские вкрапления или «прививки» (Ю. Тынянов) можно пересчитать по пальцам. Но дело даже не в том, что их мало. Едва они появляются — они сразу же нейтрализуются чем-то, совершенно не связанным ни с исторической, ни с идеальной античностью. Упоминаются, например, колонны «с дорической прической», но обратите внимание, в каком контексте:

В сумерках я следил бы в окне стада
мычащих автомобилей, снующих туда-сюда
мимо стройных нагих колонн с дорической прической,
безмятежно белеющих на Фронте Суда.

(2, 395)

Дорические колонны соседствуют с автомобилями и судом, вызывающим, увы, совсем не античные ассоциации.

⁵ Англо-русский фразеологический словарь. — М., 1955. — С. 158, 852.

В третьей части стихотворения промелькнет «торс нимфы»:

Там должна быть та улица с деревьями в два ряда,
подъезд с торсом нимфы в нише и прочая ерунда...

(2, 395)

Словно в угоду мировому абсурду античные «торс» и «нимфа» обнаруживаются не где-нибудь, а в... подъезде — типично российско-советском локусе. К тому же они дискредитируются, приравниваясь к «прочей ерунде» — чему-то неуместному, случайному, отжившему...

Список греко-римских вкраплений, по сути, исчерпан. В этом смысле «Развивая Платона» — прямая противоположность таким «имперским» текстам, как «Anno Domini», «Post aetatem nostram», «Письма римскому другу». Тогда, на рубеже 60-х — 70-х, поэт, казалось, любовался своим умением «удваивать» реальность, виртуозно создавать иллюзию «давно прошедшего». Читатель, конечно, понимал, что перед ним не воссозданная историческая античность, а нечто качественно иное. Но эмоционально он готов был поверить в истинность такой реконструкции. Соответственно, реалии современности или изгонялись из текста, или так виртуозно в него вкраплялись, что стыки и швы были неразличимы.

В середине 70-х перед Бродским — совсем иные эстетические задачи. Даже вводя в текст античные аллюзии, он неизменно подчеркивает, что его эпоха не имеет ничего общего с героической древностью. Доминантой поэтики становится диссонанс. Если назван Тиран, то рядом оказываются «яхт-клуб и Футбольный клуб», дорические колонны теряются среди автомобилей, торс нимфы упоминается вместе с «кофейней с недурным бланманже»:

Там была бы эта кофейня с недурным бланманже,
где, сказав, что зачем нам двадцатый век, если есть уже
девятнадцатый век, я бы видел, как взор коллеги
надолго сосредоточивается на вилке или ноже.

(2, 395)

Здесь, кстати, заданы точные хронологические координаты (в более ранних «античных» текстах такого никогда не

бывало). Двадцатый век еще длится, до конца века еще несколько десятилетий, но всё, что могло в нем произойти, — уже произошло. Возлагавшиеся на него надежды, мягко говоря, не оправдались, ждать больше нечего.

Осознание собственного мастерства вызывает уже не гордость, а грусть. Без особого труда могу создать нерукотворный Рим на берегах Невы. Но с той же легкостью могу его уничтожить: к чему повторять то, что некогда было и кануло? Да и кого способен сегодня вдохновить второй или третий Рим?

На принципе диссонанса строится и словарь стихотворения. В середине текста античные аллюзии начинают исчезать, их место неожиданно занимают галлицизмы: «бланманже», «менаж-а-трау», «vive la Patrie!». Слово «шпионаж» заимствовано в русский язык из немецкого, но рифмуясь с «менаж», оно актуализирует свое французское происхождение. В силовое поле галлицизмов втягивается и «шанс», а набранный латиницей заключительный лозунг «Vive la Patrie!» вводит «Развивая Платона» в традицию макаронических текстов, которой в своё время отдал дань и Бродский; стихотворение «Два часа в резервуаре» (1965) мы еще вспомним.

Для чего же понадобилось создавать столь причудливый антично-галльский гибрид? И почему французские ассоциации выступают в подчеркнуто республиканском смысловом ореоле? Не потому ли, что стилистика Великой французской революции, как известно, ориентировалась на античные образцы гражданского мужества и доблести? Не из-за того ли, что в сегодняшнем сознании стилизованные римские тоги оказались в зловещем соседстве с... гильотиной?

Принципиальная установка на культурную разногласию, свободную переключку языков и эпох порождает немало вопросов. В этой связи вспоминается еще один возможный текст-источник. Он не принадлежит ни к античной, ни к французской традициям и, возможно, поэтому еще не упоминался в комментариях к стихотворению.

Речь идет о немецкой народной книге «О Фортунате и его кошельке, а также о чудесной шапочке» (1509). Её герой встречается в лесу фею Счастья, которая предлагает ему на выбор «мудрость, богатство, силу, здоровье, красоту и долголетие. Фортунат предпочел выбрать богатство. Этот шаг не только

обрек его на ряд злоключений, но и послужил причиной гибели обоих его сыновей». ⁶ На совпадение имен можно было бы и не обратить внимание, если бы оно не актуализировало другой «немецкий след» в поэзии Бродского — стихотворение «Два часа в резервуаре» (1965), созданное еще в северной ссылке:

Я есть антифашист и антифауст.
Их либе жизнь и обожаю хаос.
Их бин хотеть, геноссе официрен,
Дем цайт цум Фауст коротко шпацирен.

(I, 433)

Одна из бесчисленных вариаций на тему Фауста начинается, как видим, с четкого выделения авторского «я» (в этом смысле «Два часа...» аналогичны стихотворению «Развивая Платона»). В первом четверостишии «я» повторяется трижды, причем каждый раз открывает строку (макаронический характер текста, где русский язык переплетается с квазинемецким, позволяет приравнять «я» к «их», т.е. «Ich»). А начиная со второй строфы, первое лицо уступает место третьему:

Не подчиняясь польской пропаганде,
он в Кракове грустил о фатерлянде...
[...]
Он поднимал платочки женщин с пола.
Он горячился по вопросам пола.

(I, 433)

Стихотворение, таким образом, основывается на антитезе:

←→	} {	I лицо	III лицо
		я	он
		антифауст	Фауст

В «Развивая Платона» коммуникативная структура носит иной характер, но и там подспудно присутствует антитетичность:

←→	} {	I лицо	II лицо
		я	ты/вы
		?	Фортунатус

⁶ История немецкой литературы. — М., 1962. С. 222.

Здесь лирический герой противопоставлен таинственному собеседнику, о котором неизвестно практически ничего — кроме имени. Но, учитывая говорящий характер этого имени («Счастливчик») и принцип антитетичности, можно предположить, что герой — некий Анти-Фортунакус (наподобие Анти-Фауста в стихах 1965-го). Лирический герой, чье имя на схеме замещено знаком вопроса, осознает себя несчастливым человеком, обездоленным, в частности, и тем, что навсегда разлучен с родным городом. (Надо ли напоминать, что в 1976-м сама мысль о хотя бы кратком возвращении в северную столицу казалась Фантастикой, сюжетом набоксовской прозы?)

Сегодня Фауст ассоциируется прежде всего с Гете, но задолго до того, как он обрел бессмертие под пером великого поэта, он уже был героем немецкой народной книги «История о докторе Коганне Фаусте, знаменитом чародее и чернокнижнике» (1587).⁷ А Фортунакус, как и Фауст, перешел из народной литературы в «высокую»: у Л.Тика, например, есть драматическая сказка «Фортунакус»; он же упоминается в «Необычайных приключениях Петера Шлемиля» А.Шамиссо, где «человек в сером», т.е. дьявол, предлагает герою купить его тень, суля тому взамен всевозможные блага: «Хотите волшебную шапку, принадлежавшую Фортунаку, совсем новенькую и крепкую, только что из починки? А может быть, волшебный кошелек, такой же, как у Фортунака?».⁸ Комментируя эти слова, Е.Эткинд замечает: «Волшебная шапка Фортунака и его кошелек взяты из народной книги об этом герое. Шапка делает человека невидимым, кошелек всегда содержит неиссякающий запас золотых монет».⁹ Мотив шапки-невидимки также немало важен: ведь только прибегнув к её помощи, опальный поэт смог бы еще раз пройтись по любимым улицам и мостам.

Между стихотворением «Развивая Платона» и немецкой народной книгой есть, впрочем, еще одна параллель, более существенная и глубокая, чем совпадение имен. Фортунакус народной книги попадает в ситуацию выбора. В стихотворении Бродского, казалось бы, всё наоборот. Герою ничего не

⁷ См. Жирмунский В.М. История легенды о Фаусте // Легенда о докторе Фаусте. — 2-е изд. — М., 1978. — С.287 и сл.

⁸ Шамиссо А. Необычайные приключения Петера Шлемиля. — М., 1955. — С.20.

⁹ Шамиссо А. Указ. соч., с. 71.

предлагают, его попросту лишают всего, чего можно лишиться. Лирическим двойником поэта становится в изгнании «...совершенный никто, человек в плаще, / потерявший память, отчизну, сына...» (2, 318). И тем не менее ситуация выбора все-таки есть, правда, она спрятана в подтекст. Самые первые слова «Я хотел бы жить, Фортунакус, в городе...» могут рассматриваться как начало лирического монолога, обращенного к воображаемому слушателю. Но вполне можно предположить, что это — ответ на реплику собеседника, оставшегося «за кадром», на нечто подобное пушкинскому «Чего тебе надобно, старче?». Ситуация альтернативы сохраняется, но предстает она в инвертированном виде. Если в народной книге право выбора предоставляется Фортунакусу, то герой Бродского сам обращается к таинственному Фортунакусу — мужскому аналогу Фортуны, как будто бы он способен воплотить в реальность сокровенные мечты.

В начальной строке стихотворения В.Полухина усматривает переключку с Цветаевой:¹⁰

...Я бы хотела жить с Вами
В маленьком городе,
Где вечные сумерки
И вечные колокола.¹¹

Сходство зачинов подчеркивает коренное различие модальности двух текстов. У Цветаевой господствует сослагательное наклонение: грамматическая форма в точности соответствует смыслу повествования. Описывается желаемое, но в принципе недостижимое, как вечные сумерки. У Бродского же всё гораздо сложнее. Настойчиво, почти монотонно повторяющиеся признаки сослагательного наклонения, все эти «я хотел бы», «я узнавал бы», «я бы вплетал», «я листал бы», «я б скучал» и т.п. входят в противоречие с глубинным смыслом. В стихах ведь перечисляется не сотворенное мечтой, а когда-то уже бывшее. Поэт конструирует идеальный город, творит собственную утопию (как тут не вспомнить «Государство» Платона), но строит её из готовых «блоков», из того, что сохранилось в воспоминаниях (жалобы на амнезию, например,

¹⁰ Polukhina V. Указ. соч., с.218.

¹¹ Цветаева М. Избранные произведения. — Минск, 1984. — С.59.

в «Лагуне»: «потерявший память...» — не следует понимать буквально).

Более того, некоторые образы и ситуации, найденные в «Развивая Платона», так глубоко запали в сознание поэта, что спустя годы они всплывают при достаточно неожиданных обстоятельствах: к примеру, в диалогах с С. Волковым (цитируемая ниже глава охватывает промежуток с осени 1978 по зиму 1990; более точно датировать слова поэта едва ли возможно, но в любом случае стихи и беседу разделяют годы): «...идея богемы, идея колонии артистов возникает только в централизованном государстве. Она возникает как зеркальное отражение этой централизации: чтобы сомкнуться, чтобы противостоять. [...] Ведь в чем идея артистической колонии? В противостоянии поэта и тирана. А это возможно только тогда, когда, скажем, вечером в опере они встречаются. Тиран сидит в ложе — поэт в партере. Он представляет себя карбонарием, в воображении своем он вытаскивает револьвер. А вообще-то он бормочет нечто сквозь зубы и бросает гневный взгляд. Вот и вся идея богемы».¹² Здесь без труда узнается почти дословный пересказ второй строфы:

Чтобы там была Опера, и чтоб в ней ветеран —
тенор исправно пел арию Марио по вечерам;
чтоб Тиран ему аплодировал в ложе, а я в партере
бормотал бы, сжав зубы от ненависти: «баран».

(2, 394)

Все, кто исследовал и комментировал «Развивая Платона», вспоминали о платоновском «Государстве» — идеальном городе, в котором места для стихотворцев, увы, не нашлось. А образ поэта-изгнанника актуализирует, в свою очередь, еще одну античную аллюзию — овидиевскую тему русской поэзии: от Пушкина до верленовских переводов Иннокентия Анненского:

На темный жребий мой я больше не в обиде:
И наг, и немощен был некогда Овидий.

¹² Волков С. Диалоги с Иосифом Бродским. — М., 1998. — С. 180.

И далее: от мандельштамовских тристий до Овидия, переводившего «вьюгу на латынь» (Арсений Тарковский). Наконец, до овидиевских текстов самого молодого Бродского: «Назюк к смерти не готов...», «Последнее письмо Овидия в Рим» и др. «Поэзия» стала «правдой»: дальнейшая жизненная траектория Бродского точно улеглась в русло судьбы поэта-изгоя.

Всё это, по сути, вещи достаточно общеизвестные. О них, может, и не стоило говорить, если б не одна существенная деталь, один жизненно важный вопрос. Кто же главный антагонист поэта? Кто травит его в отечестве, а потом обрекает на скитания вдали от родины? Сначала, а именно, во второй строфе, возникает привычная антитеза, «поэт — тиран», непременная составляющая «римских» текстов конца 60-х — начала 70-х. Ведь в «Anno Domini», «Торсе», «Письмах римскому другу», «Post aetatem nostram» античность предстает отнюдь не в республиканском, а в автократическом варианте. Можно поспорить о том, какую конкретно-историческую форму единовластия напоминает реальность, созданная поэтом: тиранию, принципат, наследственную монархию, деспотию восточного образца. Бесспорно лишь то, что поэту противостоит только одно лицо, вполне определенное и наделенное неограниченной властью. Бунт поэта — по вполне объяснимым причинам — носит воображаемый характер («он бормочет нечто сквозь зубы и бросает гневный взгляд»), в реальное действие не превращается и карой не грозит.

Однако в предпоследней строфе внезапно выясняется, что у поэта есть более опасный и коварный враг — толпа:

И когда бы меня схватили в итоге за шпионаж,
подрывную активность, бродяжничество, менаж-
а-труа, и толпа, беснуясь вокруг, кричала,
тыча в меня натруженными указательными: «Не наш!»...

(2, 396)

Теперь становится понятной грустная ирония конечного лозунга «Vive la Patrie!»: не узурпатор, не монарх, не цезарь, а обычные сограждане обрекают поэта на неволю и изгнание (точно так же они когда-то обрели Сократа на смерть). Как тут не вспомнить печальное признание совсем другого поэта, датированное той же эпохой — 1973-м:

уж я-то при любой системе
останусь лишний и чужой.

(Б.Чичибабин)¹³

Здесь-то самое время обратиться к первоисточнику. Читателям «Государства», должно быть, хорошо запомнилось название одного из разделов — «Подражательная поэзия портит нравы и подлежит изгнанию из государства». Но справедливости ради заметим, что Платон допускает возможность существования поэзии в своей утопии, «если она оправдается»: «... в наше государство поэзия принимается лишь постольку, поскольку это гимны богам и хвала добродетельным людям».¹⁴ Такая непреклонно-мелочная регламентация, которой, кстати, полностью соответствует практика «соцреализма», еще более унижительна, чем тотальное запрещение. Бродскому же, в частности, особенно обидным мог показаться выпад против поэзии с позиции разума и философии: «мы выслали её из нашего государства, поскольку она такова. Ведь нас побудило к этому разумное основание. А чтобы она не винила нас в жестокости и неотесанности, мы добавим еще, что искони наблюдался какой-то разлад между философией и поэзией».¹⁵

Но весь творческий опыт Бродского свидетельствует как раз об обратном. Он с юных лет пытался увеличить «мерность» поэзии за счет метафизики, будь то философия или богословие. Без малого сорок лет он стремился вырастить метафизическую поэзию на русской почве, среди родных осин и сосен. Отсюда — столь острая боль разрыва с мировой духовно-интеллектуальной традицией. «Я завидовал писателям, которые творили за границей, поскольку я вечно испытывал чувство, будто вслепую соревнуюсь не только с какими-то поэтами, но также, к примеру, с теологами. Мне казалось, допустим, что я, возможно, сделал какой-то крохотный прорыв в области теологии, но не было никакой уверенности, что Тиллих не высказывал что-то более глубокое по той же самой теме», — признавался поэт в одном интервью 1990-го года¹⁶.

¹³ Чичибабин Б.А. В стихах и прозе. — 3-е изд. — Харьков, 2002. — С. 214.

¹⁴ Платон. Соч. в 3 тт. — Т.3, ч.1. — М., 1971. — С.437 — 438.

¹⁵ Платон. Указ. соч., с.438.

¹⁶ Бродский И. Большая книга интервью. — М., 2000. — С.494.

* * *

Пора, однако, вернуться к коммуникативной интриге стихотворения, хотя разговор явно перерос рамки заявленной темы. И все-таки: кому же адресовано стихотворение? Кто такой этот таинственный Фортунатус? Однозначного ответа, боюсь, найти не удастся. Фортунатус — это и противоположность поэта, и его alter ego. Адресатом стихов может быть и конкретное лицо, человек, разделяющий с автором общую память, тот, кто за предельно абстрагированными определениями (Река, Опера, Библиотека, Вокзал) способен разглядеть узнаваемый образ. И в то же время Фортунатус — почти условность, фикция. Тогда лирическое послание становится «письмом в бутылке» или словами, отданными во власть иной стихии, — словами, брошенными на ветер, обращенными ко всем и ни к кому в отдельности.

Фортунатус принадлежит и современности (ведь разговор идет о сегодняшних вещах, о конкретных реалиях последней трети двадцатого века), и истории. Голос поэта гулко разносится по анфиладе эпох. Ему откликается и античность, и европейское Возрождение, и пора Великой французской революции. Сколь ни различны эти эпохи, поэт всегда и всюду сталкивается примерно с одинаковыми вопросами. Жребий его неизменно оказывается тяжким.

Поэту нет места ни в Империи, ни в Утопии. Империя Бродского, как известно, — это и советская империя застойных лет, и римская империя периода упадка, и империя вообще. Поэт же повсюду лишний. Его преследует тиран, но и рядовые граждане оказываются порой кровожаднее любого деспота. Поэту нет места ни в настоящем, ни в прошлом, ни в гипотетической реальности идеального полиса, построенного на разумных основаниях. Более того, его изгоняют даже из того иллюзорного города, который создается собственным воображением из несбывшихся надежд и фрагментов воспоминаний.

Мария Каменкович

В ожидании изменений¹

Не все любители поэзии знают, что один из самых видных деятелей русского «серебряного века», Вячеслав Иванов, после революции и своего отъезда из России в Баку, а потом в Рим², где он, с небольшими перерывами, оставался до самой смерти³, — фактически прожил еще одну жизнь, насыщенную творческой деятельностью. Поздние произведения Иванова — статьи, стихи, проза, — долгое время не были доступны в России. В 1971 году в Брюсселе был выпущен первый том четырехтомного Собрания Сочинений, куда вошло многое, хотя не все (что-то и теперь еще ждет своего часа в римском архиве Иванова). Вышедшие в свет один за другим, с большими промежутками, тома Собрания Сочинений инициировали интерес к Иванову в филологических, в том числе зарубежных, кругах, и сегодня его творчество изучают все активнее (состоялось уже девять специализированных конференций); в 1992 в России была опубликована книга воспоминаний дочери поэта — Лидии Ивановой⁴; однако чтобы восстановить имя Иванова в его истинном значении для русской и всемирной культуры, потребуется еще немало времени. Но что называть «восстановлением в истинном значении»? Для самого Иванова творчество было живой силой, путем к одухотворению реальности⁴. «Истинного значения» наследия Иванова без его — в той или иной форме — *актуализации* не восстановить. Но можно

¹ Первая публикация — в иной редакции — в: Europa Orientalis/XXI/ 2002:2, Studi e Ricerche sui paesi e le culture dell'Est europeo, numero 2 del 2002, cc. 345-362.

² В 1924 г.

³ Вячеслав Иванов умер в 1949 году в Риме в возрасте восьмидеяти трех лет.

⁴ См., например, Вяч. Иванов, Собр. соч., т. I, с. 110, слова Иванова в пересказе верной подруги его семьи и единомышленницы, Ольги Шор: «Дар, приобретенный при духовном восхождении... должен быть использован для одухотворения мира», или у самого Иванова: «...*Искусство — одна из форм действия высших реальностей на низшие*» — Собр. соч., т. II, «О границах искусства», с. 646.

ли рассчитывать на актуализацию? И что под этим словом понимать? Осуществление идей Иванова? Возвращение их в число актуальных? А пойдет ли кто-нибудь путем, который он намечал в своем римском уединении? Этот вопрос остается пока без ответа. Что и как говорил — и о чем — Иванов — призваны исследовать и исследуют филологи. В петербургскую эпоху, эпоху ивановской «Башни»^{II}, Иванов пестовал и наставлял, «*вещал за мистагога*». В поздние годы все изменилось: «*Покаянья плод творю — / Просторечьем говорю*»^{III}. Но «впасть в простоту» — одно, а остановиться, ограничиться размышлениями о прожитом, — другое. Такого выбора Иванов никогда не делал. У него было несколько выдающихся последователей (среди них — покойный С. С. Аверинцев), но и только. Достаточно ли этого, чтобы идеи Иванова получили дальнейшее развитие? Никто не знает. Может статься, все уйдет в песок. Гарантий нет. Тем более, что «актуализация», «размораживание» ивановского наследия кажется далеким как никогда. За Бродским, в оставленный его уходом вакуум, полетела, кружась, как листва, почти вся современная российская поэзия, увлекаемая стихией Языка, которую прославил и возвеличил Лидер^{IV}. Любуясь горечью одинокого стояния (а на самом деле — головокружительного метельного полета в обществе других одиночек) посреди трагической, а для кого-то и веселой бессмысленности или, как минимум, непознаваемости бытия. Не пытаюсь *противостоять* ей, чаще всего даже не подозревая о возможности противостояния, или же понимая его просто как *противопоставление*, предлагая себя этой «бессмысленности» в качестве наблюдателя. «*Рекшыя: язык наш возвеличим, устыны наша при нас суть, кто нам Господь есть?*»^V По Бродскому, у поэта один путь — ввериться стихии языка⁵. Я не стану утверждать,

⁵ В «Кризисе гуманизма» Иванов уподобляет язык земле, откуда вырастает поэтическое произведение. Исключено ли, что в отказе современной поэзии от «возрастания» к мысленному небу, в ее погруженности в стихию языка осуществляется другое пророчество Иванова — «...*быть может, случится чудо нового узнания Земли ее поздними чадами...*?» — Собр. соч., т. III («Кручи — о кризисе гуманизма»), с. 372. Но Иванов уподоблял стихию языка «материнской плоти», в которой он чаял зарождения «младенца-Мифа». Для Бродского, напротив, язык — мужская стихия, властно распоряджающаяся поэтом, а не «зачинающая» в себе стихотворение.

что Бродский-де не прав. Внутри *его* мира (который многие готовы с ним разделить и разделяют) это — правда. Но *это еще не все, что бывает*. Об этом редко, но все же нет-нет, да вспомнят. То поэт Юрий Колкер ополчится против любой новизны, призывая укрыться от варварских полчищ за белоснежными стенами Ветилуи традиционного стихосложения, то вдруг окажется, что параллельно стрежневому потоку современной поэзии текут и другие ручьи и реки, — хотя бы поэзия О. Седаковой, О. Охупкина, С. Аверинцева... не буду перечислять всех, да я всех и не знаю. Однако в тех острогрудых расписных челнах, которые плывут по реке модернизма, не принято говорить о каких-либо иных, высших ли, низших ли, уровнях бытия, помимо первичного, — только о созданных или узаконенных литературой. В современной культурной ситуации нет знания о мире — только неясные интуиции. Виртуозность поэтических форм исключительная, зато попытки проникнуть в суть вещей и пр. не в моде. Иванов писал: **«Поэзия — совершенное знание человека и знание мира через познание человека»**^{VI}. И: **«Два таинственные веления определили судьбу Сократа. Одно, раннее, было: “Познай себя”. Другое, слишком позднее: “Предайся музыке”»**. Кто **«родился поэтом»**, **«слышит эти веления одновременно...»** По рекам языка сплавляются стволы, а поэту, по Бродскому, отводится достаточно пассивная роль квалифицированного плотогона (я упрощаю, а что поделаешь?). «Познанию себя», активному внутреннему деланию (для многих это пустой звук, — и кого обвинишь?) нет места, — внятными остаются только второе сократовское «веление»: «предайся». «Предайся языку». Река — несет; по твердой земле поэт идет сам. А тропы — давно не хожены, как в народной песне: **«Наша улица — зеленые поля: васильками, муравою поросла...»**. Мне вспоминается дорога, выведшая когда-то нас, заплутавших путешественников, из глухой деревеньки на юге Архангельской области в такую же глухую деревеньку, но уже в Вологодской области. Мало-мальски наезженной дороги не было, густой лес на тридцать километров, болота. Но некогда местные жители навели через эти болота гать. И она, местами почти непроходимая, вывела нас к жилью. **«Эта пригодившаяся гать»**, как в стихотворении Дмитрия Бобышева, может пригодиться и еще... но расчистят ли ее когда-нибудь? Если

даже те, кто догадался или знает о ее существовании, не испытывают в ней особой нужды и не задумываются о том, куда она ведет?

От Иванова нас отделяет эпоха, которая, кажется, на излете, но еще не закончилась. Под занавес мы получили возможность осмотреться, — то ли как уцелевшие после потопа, то ли как дикари, впервые на короткой памяти своего племени выбравшиеся к морю из девственного леса. История моего поколения (вылупившегося в сознательную жизнь в начале восьмидесятых годов) вполне соответствует этому образу. Это был долгий путь в безвоздушном пространстве, охота за случайными проблесками света, как правило, на свой страх и риск, без учителей, даже не на развалинах цивилизации — в джунглях.

А вот еще образ: прибой играет со щепкой, — вот-вот утянет ее в открытое море. Но отбегает пена, — и щепка опять на песке. Человек стоит на берегу и, наблюдая за мытарствами щепки, делает вывод, — моря не одолеть, идея построить лодку и переплыть его — безумна. О том, что люди умели когда-то строить корабли, этот человек не догадывается. Он слышал, что за морем есть страны, но не верит в это. Иногда, правда, волна выносит на берег бутылку с письмом^{VII}, но человек не умеет сделать из этого выводов.

Году в 84-м мы в нашем поэтическом кружке пылали готовностью немедленно приступить к теургии и поучаствовать в Преображении твари (от такого прямолинейного подхода Иванов предостерегал, но мы предпочли не услышать предостережения).

«Осуществимость подвига святого жития»⁶ оказалась и впрямь «кажущейся», да и, видно, время тогда еще не пришло. Жизнь выбрала иное русло. Начинать с «теургии», с попытки соучастия в Божественном обновлении мира нельзя; но есть, опять-таки по Иванову, **«минимум высокого задания»**: **«просвеченность небесным лучом и проникнутость небесной гармонией»**, попытка подняться над «зем-

⁶«...Так строги требования заветных правд, обращенные к художнику, так далеки... от современного духа мятежного самоутверждения личности... и вместе так просты — до кажущейся осуществимости в подвиге святого жития» — «О границах искусства», Собр. соч., т. II, с. 650.

лей языка» вертикалью стебля и ствола. Кто-то сочтет эту формулировку размытой. И в самом деле, что такое «небесный луч»? Что такое «небесная гармония»? Иванов ввел эти «эфемерности» в филологию и стиховедение в качестве полноправных понятий, — пусть не вполне научных. Вертикаль, которую защищает Иванов — это рост дерева, преодолевшего претензии земли, концепт поэзии, противопоставленный пустоте простого иронического комбинирования на плоскости, перестановке единиц, не имеющих глубины. Впрочем, вольно было Иванову рассуждать о глубинах и высотах: эпоха еще не окончилась. Еще процветали немецкие «толстые» журналы «Kreatur», «Hochland», «Сорона», посвященные проблемам культуры и духовной жизни, еще не покинул Германию Мартин Бубер...

«Однажды, странствуя среди долины дикой...» Весь Бродский умещается в эту пушкинскую строчку. Он — странствует в пустыне, но он не Моисей, он идет не за библейским огненным столпом, а плывет внутри языка, — хотя, по сравнению с другими стихиями, язык — стихия мыслящая и зрячая⁷. До второй строки Пушкина, — «Внезапно был объят я скорбью великой», — дело не доходит. Странник не питает любви к «долине дикой». Но он «знает», что только она одна и существует, поскольку не видит ничего, что одновременно обещало бы выход и не оскорбляло бы его эстетических пристрастий. До «скорби великой», которая заставила бы вскочить и бежать куда глаза глядят, не доходит: сознание превосходства над пустыней, умение виртуозно потешаться над ее абсурдностью уже сами по себе обеспечивают горькое удовлетворение. Но пустоты, которая, по Бродскому, «вероятней и хуже ада», поэт все же страшится... значит, все-таки рассчитывает продолжиться за порогом смерти, где возможна встреча с этой пустотой, ощутить, что она — «хуже ада»⁸? Но это не служит

⁷ По Бродскому, представить язык “как некое одушевленное существо” было бы “только справедливым” // Сочинения Иосифа Бродского. СПб, 2000, т. VI, с. 53).

⁸ “Мы боимся смерти, посмертной казни;

Нам знаком при жизни предмет боязни:

Пустота вероятней и хуже ада.

Мы не знаем, кому нам сказать “не надо”.

Иосиф Бродский, “Стихотворения”. 1991, с. 125.

поводом к «скорби великой» и к вещиному безумию, как у пушкинского Странника. Дальше констатации положения вещей поэзия школы Бродского не идет.

Путь Иванова (если так выразиться, попытка ввести русскую словесность в живую жизнь всемирного слова со всеми его традициями и сделать шаг дальше), в этом контексте кажется тупиковым ответвлением, развенчанной иллюзией (тем более, что Россией тогда владела иная страсть — к строительству нового мира на месте старого). Путь Иванова кажется не гатью, не заросшей императорской дорогой⁹, а чем-то, закончившимся вдалеке ото всего: вдали от России, в отрыве от русского читателя и от захвативших инициативу в поэзии новых и новейших течений... Продолжение «дороги» Иванова — если кто-то ее продолжает, — не на виду. Мне не известны в настоящее время в России какие бы то ни было «про-ивановские» по направлению поэтические группы (а нашей больше не существует).

В эмиграции Иванов стоял особняком, не участвуя в литературной жизни, не печатаясь в журналах (за исключением «Современных Записок»). Сначала он читал лекции по русской литературе в университете Павии, потом преподавал в колледже при том же университете языки и консультировал старших студентов по филологии, истории и литературе (знания его были энциклопедическими), общался с навещавшими его представителями европейской культурной элиты (к нему в Павию приезжали, например, Бенедетто Кроче, Мартин Бубер, а позже, в Рим — Исая Берлин, способствовавший изданию в Оксфорде поэмы Иванова «Человек», и другие). Иванов писал для европейских журналов (итальянских

⁹ Ср. у другого великого “реального символиста” XX века — Дж.Р.Р.Толкина: “...Дорога была проложена во времена давно забытые... впрочем, следы работы рук человеческих еще не исчезли, и старые камни мостовой лежали на прежних местах, образуя ... прямую, точно стрела, линию... в кустах еще белел изредка обломок колонны... но буйно разросшийся вереск ... и папоротник-орляк так густо заткали обочины... что, в конце концов, <дорога> превратилась в обыкновенный заброшенный проселок. Однако и проселок по-прежнему никуда не сворачивал и вел к цели наикратчайшим путем” (Дж. Р. Р. Толкин, “Властелин Колец”, С.-Петербург, «Амфора», 2000, т. II, , с. 423).

и немецких — сразу на соответственных языках: он владел ими в совершенстве). В 1934 году был выбран профессором на кафедру славистики Флорентийского университета, однако распоряжение правительства помешало ему занять этот пост как не члену фашистской партии. Иванов остался в Риме (где его навещали Мережковские, Бунин и многие другие), перебиваясь случайными заработками, пока не был приглашен читать лекции в Русской Католической семинарии, а потом — преподавать славянские языки в одном из университетов Ватикана. В 1941 г. Римская Католическая семинария заказала ему русский комментарий к книгам Нового Завета, а в 1947 — еще и к Псалтири (как недавно выяснили исследователи, именно ивановские комментарии, без указания автора, сопровождают т. н. «Брюссельскую Библию», которую в брежневскую эпоху в больших количествах «забрасывали» с Запада в Россию^{VIII}). За все время жизни в Италии — до 1944 года — Иванов написал чуть больше десятка стихов (потом, правда, снова стал писать много), надолго переключившись на статьи, работал над прозаическим произведением в совершенно особом жанре — «Сказанием о Светомире царевиче»^{IX}. Никто из поэтов эмиграции за ним, кажется, не следовал. Не было у Иванова своего поэтического семинара, не сбивались вокруг него стайки пишущей молодежи (и не только), как это бывало в голодное время в Петербурге¹⁰ и позже — в Баку, где Иванов почти четыре года преподавал в местном университете классическую филологию. И след этой дороги потерялся бы, и с вертолета ее было бы уже не разглядеть, если бы не тоненькая, поначалу толщиной не более чем в три человека^X, ниточка человеческой преданности и духовной преемственности. К счастью, были изданы — в Брюсселе — четыре тома «Собрания Сочинений»¹¹, иначе поздние работы Иванова так и остались бы лежать под спудом... Сейчас забытая дорога расчищается уже усилиями многих. Но будет ли продолжено ее строительство? «Светомир» — духовное завещание Иванова, — остался незавершенным. Последними словами Иванова были «Спаси моего «Све-

¹⁰ См. Europa Orientalis/ XXI/ 2002:2, Studi e Ricerche sui paesi e le culture dell'esteuropeo, numero 2 del 2002, pp. 115-169, «Кружок поэзии» в записи Фейги Коган», публ. и введение А. Шишкина.

¹¹ Куда вошло многое, но не все.

томира» — просьба, обращенная к О. Шор^{XI} (О. Шор, которой Иванов подробно рассказывал о замысле книги, вняла этой просьбе и действительно «дописала» «Светомира», на что у нее ушло пятнадцать лет). Продолжение заложено в творчество Иванова как генетическая программа. Одиноким мыслителем, он не уставал говорить о соборности (**«...некоей новой энергии и ценности, не присущей ни одному человеку в отдельности»^{XII}**, единстве во Христе, **«...где соединяющиеся личности достигают совершенного раскрытия и определения своей единственной, неповторимой и самобытной сущности, своей целокупной творческой свободы»^{XIII}**), о **«жизненности и желанности»** этого слова, хотя и оговариваясь — это **«задание, а не данность»^{XIV}**.

Вел ли этот непродолжившийся путь в никуда? А вдруг «в никуда» ведет как раз торный путь? Все ли прогнозы остались неосуществленными, а надежды — посрамленными?

В «Кризисе гуманизма» Иванов рисует набросок будущего, в котором только и могли бы быть по-настоящему прочитаны его книги и где они были бы «дома»: в XX веке народы были **«вовлечены в ураган сверхчеловеческого ритма исторических демонов»**, но вот уже спадает **«...с мира, как с живучей змеи, тускло-пестрая чешуя... из трещин износившейся шкуры сквозит новый свежий узор тех же деревьев и вод и небесной тверди, проникнутых веянием Духа жива... человек должен так раздвинуть грани своего сознания в целое, что прежняя мера человеческого будет ему казаться тесным коконом...»^{XV}** Это написано в 1919 году, когда «ураган» еще далеко не улегся... Прав окажется Иванов или нет — неизвестно. По крайней мере, ничто, кажется, пока не предвещает вселенского духовного обновления и очищения, — но Иванов мыслил эпохами, а что принесет новая эпоха и когда начнется «некалендарный» двадцать первый век, никто не знает. Часто говорят: XX век переломлен Второй мировой войной на две несоединимые части, и с одного берега образовавшегося каньона уже не докричатся до другого, и не понять, о чем кричат оставшиеся на другом берегу. Но большинству уже и не важно, о чем они кричат: после катастрофы все изменилось. С той стороны железная дорога оборвалась, и все паровозы упали в

бездну, а с этой стороны прокладывают новую дорогу, уже в другом направлении, и другие набрались пассажиры, а прежнее утратило насущный смысл. Насколько это верно?¹²

В любом случае, время Иванова наступит только когда (и если) в поле зрения поэзии опять окажется духовная жизнь человека, когда понятие «духовного пути» из почти исключительного на сегодняшний день ведения антропософфов и приверженцев восточных культов вернется в круг актуальных тем. По Иванову, истинное искусство осуществляется так: душа ставит зеркало «сырой» реальности, простому потоку чувств и событий, Дух ставит зеркало душе^{XVI}, осмысляя отображенное ею и производя отбор^{XVII}. Когда этот процесс, вместе с древней эллинской задачей «познай себя», снова станет интересным не только для одиночек и верхоглядов, и когда снова будет осознана роль поэзии в этом процессе, дорога, которую строил Иванов^{XVIII} и которая оборвалась, получит шанс продолжиться. Теория символизма у Иванова — не просто теоретическое обоснование конкретного, закончившегося, ушедшего в землю исторического течения, а, так сказать, обоснование надежды, апелляция к некому вечному потоку, текущему среди времен, меняя только берега. Как пример можно привести «Инклингов»¹³ с их интересом к мифу. В сущности, «Инклинги» — в соотношении их идей и теорий Иванова — те же «реалистические символисты»¹⁴, коль скоро **«реалистический символизм признает символом всякую реальность, рассматриваемую в ее сопряженности с высшей реальностью, т.е. более реальной в ряду реального»**, ищет в вещах их непреходящую ценность, вскрывает значащие связи между ними, **«...примыкает... к нормам “вечного символизма”»** (в противовес декоративному, субъективистскому, где сим-

¹² Тот же Бродский возражает против этого категорически: «...из двух подходов к культуре, возможных после этого “великого разлома” — “воссоздания эффекта непрерывности культуры” и “пути дальнейшей деформации... пересекшегося дыхания” он безоговорочно выбирает первый. // “Сочинения Иосифа Бродского”, СПб, 2000, т. VI, с. 52.

¹³ Неформальная литературная группа, существовавшая в Оксфорде в тридцатых годах прошлого столетия (К. С. Льюис, Дж. Р. Р. Толкин, Ч. Вильямс и нек. др.).

¹⁴ Термин Иванова.

вол — не **«истина, долженствующая быть открытой»**, а **«вестник содержаний, преимущественно психологических»**, действующий в пределах, предписанных суфлером^{XIX}). Река вышла на поверхность, — и снова ушла под землю.

Долго ждать перемен, недостает терпения, но каждый магистральный поток должен исчерпать себя до конца, иначе не осознать, что в расширенном контексте он может оказаться, наоборот, маргинальным. Все находится в состоянии вечного изменения, бывшие «магистрали» сдвигаются на обочину, ложное отвергается, ранее непризнанное возвышается. В ожидании перемен в русской культуре настоящее на культуре всемирной¹⁵ наследие Иванова пока что собирается, восстанавливается, изучается, не получая творческого развития. Но и простое изучение, что неожиданно, освобождает немалый творческий потенциал. «Неожиданно», — поскольку филология далеко не всегда работает «на поэзию», и, как правило, преследует собственные цели. Однако в данном конкретном случае, — выходя на авансцену в эпоху «Преимущественно Изучения» ивановского наследия, — филология занимает какое-то изначально ей предназначенное место, принимает на себя функцию «мертвой воды»¹⁶. Пока не затянутся раны, пока не будут восстановлены смысл и связь, живая вода бесполезна. Филология возвращает тексту, так сказать, самоидентичность, память о себе — когда это возможно. «Память» — чуть ли не самое любимое слово Иванова. Память — **«...источник всякого личного творчества, гениального прозрения и пророческого почина... тайно священствует, кто ей служит и жертвует... ибо священство обращено лицом к прошлому: ему определено хранить предание святых»**¹⁷. Художник всегда — **«жрец Мнемосины»**. Но по другую сторону алтаря Памяти стоит филолог, смиренный труженик, поденщик Мнемосины ... Если поэты — белое священство Памяти, филологи — ее послушники.

¹⁵ Как неслучайно поздние годы Иванова оказались связаны с “всемирным” Городом — Римом!

¹⁶ “...И стал над рыцарем старик,
И вспрыснул мертвою водою,
И раны засияли вмиг...”

А.С. Пушкин, “Руслан и Людмила”

¹⁷ “Древний ужас” - Собр. соч., т. III, сс. 92-93.

Стихи Иванова стоят в русской словесности архаическими памятниками прошлого — последних лет старой России, окаменевшим эллинизмом (словно оно свободно прошло через века и культуры и вот теперь превратилось в памятник самому себе, взглянув в лицо Медузы Горгоны, обернувшееся к нему из будущего), загустевший^{xx} дух баснословно древней Византии (привычность нынешнего православного обряда обманчиво осовременивает этот дух, на самом же деле он древен именно баснословно)... И это прошлое все дальше от нас, все архаичнее, и уже трудно представить, что чуть меньше ста лет назад оно казалось разительной новизной. НАМ наследие Иванова удобнее всего представлять себе как прошлое (подлежащее, в частности, изучению именно как прошлое), но оно, — парадокс — обращено в будущее.

Лидия Зиновьева-Аннибал оттеняет и подчеркивает этот парадокс, как истинная Спутница Поэта: она тоже — вся из прошлого (античный облик, данное ей Ивановым прозвище Диотимы), но и «ее» настоящее в незапамятном стиле art nouveau, — хитон, оранжевая гостиная, подушки, — какая это все для нас сейчас архаика! Утонувший «Титаник» начала века. Но она же — пророчица, сивилла, Диотима, то есть — вся в будущем, хотя смерть не позволила ей попасть в это «будущее»^{xxi}.

С каждым новым десятилетием живая связь ивановского наследия с прошлым все условнее. Все отчетливее видно, что оно не принадлежит прошлому, но постоянно обновляется и, переходя из контекста в контекст, делается все актуальнее. Сколько десятилетий прошло с тех пор, как Иванов предсказывал грядущий конец эпохи индивидуализма через возвращение культуры символа! А индивидуализм еще не изжил себя, его эпоха еще не закончилась, и слова Иванова все еще обращены в будущее, хотя что-то уже и сдвинулось. **«Внутренний образ мира в нас меняется и ищет соответственного выражения в слове; но еще не определился этот образ в нас...»** — пишет Иванов в статье 1922 года¹⁸. Это — программа на все столетие. Другого пока не началось, начавшаяся тогда работа со словом еще не избыта. А какие-то из ранних идей Иванова действительно остались в прошлом, —

¹⁸ «О новейших теоретических исканиях в области художественного слова» — Собр. соч., т. IV, с. 633.

хотя бы отпавшая сама собой мечта об «оркестрах и фимелах»¹⁹, т. е. о возникновении каких-то коллективных «ячеек стихийного искусства»,²⁰ которыми, как надеялся Иванов, должна была взбурлить когда-нибудь земля Русская, когда вырвется на волю **«стихийно-творческая сила народной варварской души»**). Позже Белый пронизировал: уж не пародия ли на эти «оркестры» — идея большевистских Советов? Колхозная самодеятельность? Да и сами колхозы?..

Стилистика Иванова, особенно раннего, на современный вкус «тяжеловесна», «высокопарна», архаична. **«Уж и третья весна расцвела с похорон Гориславных, а все темен и косен Лазаря дух, как страна полуночная...»** **«...Храните, лилии оград, / Замкнутый вертоград чудес!»**^{xxii} **«Для реалистического символизма... высшая реальность обретается единым актом интуиции»**^{xxiii}... Но современникам-то она казалась новизной, смелым экспериментом. Помня об этом, адекватнее было бы назвать эту стилистику вневременной, инвариантной — всякому времени чужая, всегда сохраняющая дистанцию. Маловероятно, чтобы язык Иванова когда-либо кто-либо перенял как свой. На языке Бродского и Цветаевой заговорили многие, а Иванов от «общеупотребительности» защищен надежно. Когда будущее станет настоящим, оно или само переработает архаический субстрат русской действительности (сконцентрированный в церковнославянских текстах), перемешав его попутно с сегодняшним повседневным языком, м. б. даже с жаргонизмами, или отольет новые формы из более доступного материала сегодняшней поэтической речи, опосредованно, впрочем, восходящей все к тому же времени Иванова. В поэзии Цветаевой и Бродского «архаические» стихи Иванова, освободившись от ассоциаций прошлого, которое, казалось, намертво встроило их в себя, превратились в настоящее, в безымянную плодородную почву. «Отжившее» не отжило: оно существует и развивается под другим именем и в другом модусе, а частично остается в состоянии взрывоопасного покоя, как неиспользованное оружие на забытом, но когда-то стратегически важном складе. Ивановские стихи — как уцелевшие здания эпохи модерн: кому-то они казались не менее новаторскими, чем по-

¹⁹ «О веселом ремесле и умном веселии» — Собр. соч., т. III, с. 77.

²⁰ Частный случай — хоровод.

эзия Хлебникова, а для нас они — прошлое. Нам не дано почувствовать, какими были эти стихи, когда были «современными», как виделись в общем контексте, и как НА ИХ фоне виделось остальное. Но кое о чем — по их многочисленным отражениям в стихах современников — догадаться можно. Иванов, отразившийся в Цветаевой — это напор, категоричность, акцентированность каждого слова, и все это — помноженное на душевный темперамент и освобожденное от сдерживающей аскезы ивановского стиха. Стил, перенесенный из области духа в стихию душевности. И мы уже не узнаем похожести: слишком разные миры. Мы не замечаем у Цветаевой характерных, чисто ивановских архаизированных оборотов, хотя их множество: архаичность у Цветаевой переплавлена в горниле современной ей речевой стихии и уже кажется не архаичностью, а, как и у Иванова во время оно, новизной. Цветаева спустилась в долину Нашего Времени с ивановских вершин, которые тем временем исчезли в плотных тучах. Мало кто заметил, что она — спустилась, большинство думает — возникла сама по себе, вырвалась из-под земли, как гейзер. Но неужели ничего не оставалось, как только СПУСКАТЬСЯ?

В статье «О границах искусства» Иванов различает внутри настоящего творческого акта «восхождение» и «нисхождение». Восходит (в область высших духовных смыслов) — человек в поэте, нисходит — поэт, «художник» в человеке^{XXIV} (облекая увиденное «наверху» в поэтическую форму). Смещение того и другого — фатально: «человек» не должен подсказывать поэту, чтобы не привнести в стих частное, «сырое» (то есть — не выверенное, не «отжатое», не «пропеченное» в высотах), не подменить «небесный луч», то есть, то, РАДИ ЧЕГО ВСЕ, своим ограниченным земным «мудрованием». Интересно с этой точки зрения проанализировать творчество все той же Цветаевой. В «Поэме Воздуха» прямым текстом описано лирическое восхождение, т. е. именно восхождение Поэта, и оканчивается оно безвоздушьем. «Башни стрельчатой рост» и у Мандельштама — как противопоставление восхождению в «сферы высших смыслов» у символистов: «...Я ненавижу свет/ Однообразных звезд...» А та линия, которая сегодня до-изживает себя — это умелое маневрирование на плоскости (постмодернизм) или лавирование в стихии языка, за которой только и признается глубина (но не высота!). Какое уж тут «восхождение»!

Как к учителю — обращается ли к Иванову сегодня кто-нибудь из поэтов? Кажется, почти никто. Стихи Иванова не восприняты той таинственной средой, которая называется «нашим временем». Что-то из их арсенала эта среда переварила, что-то выдает за свое, что-то хвалит, — правда, в связи с другими именами (см. выше о Цветаевой)... но САМИХ этих стихов она почти не знает. Значит — важнейшая составляющая культурного прошлого России не аккумулирована, мимо нее прошли. Этот эффект сродни той разорванности личности, о которой писал Иванов: «Где я? Где я? По себе я/ возалкал...» На какое-то время одна часть человеческого «я» в потоке жизни подавляется, другая гипертрофируется, а целостность оказывается утраченной и восстанавливается, если восстанавливается, только спустя какое-то время, в таинственный момент внутреннего возрождения^{XXV}. Так и в культуре. Иванов сейчас — «подавленное Я» русской культуры в ожидании таинственного момента Вспоминания и возрождения, или даже, если выразиться сильнее, воскресения, а не «продолжения»: возобновления в новом качестве, после фатального разрыва. Без освоения позднего наследия Иванова русской культуре не «вспомнить», не преодолеть разрыва (впрочем, не все этот разрыв замечают и признают). Сам Иванов был признанным учителем, «мистагогом», — и кого же он «научил»? Кого можно причислить к его ученикам? Волошина? Но вряд ли можно назвать Волошина учеником Иванова, хотя сходство и влияние явственны... Иванов — это «Башня», но он и «на Башне» — особняком. М. б. одно время ему был «параллелен» Андрей Белый... Но не как ученик, совсем нет. «Учительство» Иванова НЕ РЕАЛИЗОВАНО в его современниках, разве что в отдельных, единичных людях — в его детях, в О. Шор (см. о ней ссылку x), в В. А. Мануйлове^{XXVI}, еще нескольких, возможно...

Блок называл Иванова «Царем самодержавным» — а нам сам Блок кажется великаном. Сколь же велик должен быть Царь?.. А в школьных учебниках Иванов характеризуется как «второстепенный русский поэт». О. Шор писала: «**мы... тщательнее организуем беспаятство**», а оно, в свою очередь, — это уже слова Иванова — и само «**пытается организовать... пытается создать свою цивилизацию**»^{XXVII}. Наше коллективное «настоящее» проглядело Царя. Что же касается будущего...

Прогнозы Иванова — об этом уже говорилось выше — иногда сбываются. Между прочим, его предвидения в области искусства довольно оптимистичны (и цитирование этих строк сейчас не лишает их смысла): *«Ныне... школа... символизма всюду несомненно умерла вследствие внутреннего противоречия, ей изначально присущего. Но в ней жила бессмертная душа; и, так как большие проблемы, ею поставленные, не нашли в ее пределах адекватного выражения, все заставляет предвидеть в далеком или недалеко будущем в иных формах более чистое явление «вечного символизма»^{xxviii}*. Однако не очередная ли это русская утопия? Почему Иванов так уверен? Разве все на этом свете сбывается?

В фантастическом романе (на языке Иванова — баснословии) одного из великих представителей «реалистического символизма» XX века — английского профессора Дж. Р. Р. Толкина — персонажи (один — бессмертный, «эльф», другой — долгожитель, «гном») ведут такой разговор:

«—...Обычная история у людей! Все-то они ждут урожая, сеют пшеницу, — и вдруг грянут весенние заморозки, или летний град побьет поля, и где он, урожай? Где они, обещания?

— Однако редко бывает, чтобы пропал весь посев... иной раз переждет зерно непогоду, схоронившись где-нибудь в пыли и перегное — а потом возьмется и прорастет, когда уже и не ждет никто... дела людей еще и нас с тобой переживут...!

— И все же, в конце концов, останется только руками развести. Всем их делам и замыслам одно название — «могло-быть-да-нету»...

— Будущего не дано провидеть даже эльфам...»^{xxix}

Примечания

¹ Лидия Иванова. Воспоминания (Книга об отце). М., РИК «Культура», 1992.

^{II} О «Башне» Иванова знают все, кто когда-либо интересовался «серебряным веком». Так называли Вячеслав Иванов и Лидия Зиновьева-Аннибал свою квартиру, где раз в неделю — в течение нескольких лет — собирался цвет творческих деятелей «серебряного века».

^{III} Вяч. Иванов, «Римский дневник», «13 февраля», Собр. соч., т. III, с. 593.

^{IV} «...Поэт всегда знает, что то, что в просторечии именуется голосом Музы, есть на самом деле диктат языка... зависимость эта — ... абсолютная, деспотическая...» // «Сочинения Иосифа Бродского», СПб, 2000, т. VI, с. 53.

^V Пс. 11:5. Здесь слово «язык» употреблено в смысле «народ». Но тем неслучайнее кажется многозначность и объемность церковнославянского текста.

^{VI} «Спорады», Собр. соч., т. III, с. 119.

^{VII} Ср. у о. С. Булгакова: «...*пусть же и эти страницы, тусклая запись о великих предвестиях, подобно письму в засмоленной бутылке, брошены будут в свирепеющую пучину истории*» (С. Н. Булгаков, «Свет Невечерний», 1994, с. 5).

^{VIII} Комментарии Иванова напечатаны там под редакцией о. А. Меня. Меню принадлежат и комментарии к Ветхому Завету (А. Архипов, «Вячеслав Иванов — комментатор Нового Завета. Предварительные соображения», Europa Orientalis/XXI/ 2002:1, Studi e Ricerche sui paesi e le culture dell'esteuropeo, numero 1 del 2002, сс. 39-94).

^{IX} Однако дописать не успел. После его смерти О. Шор — по оставленным им указаниям — дописала «Светомира». Текст включен в Собрание Сочинений.

^X Семья Иванова (дочь Лидия и сын Дмитрий), Ольга Шор. Теперь никого из них уже нет в живых, но все они приложили много усилий для сохранения ивановского наследия и издания Собрания Сочинений.

^{XI} Ольга Александровна Шор (1894-1978) — женщина-философ, друг и сотрудница Иванова в «римский» период его жизни, духовно близкий ему и всей его семье человек, инициатор издания «Собрания Сочинений» и автор вступительной статьи и комментариев. Разрабатывала собственную философскую систему под условным названием «мнемологии», до сих пор не опубликованную. С 1927 года жила в Риме.

^{XII} «О кризисе гуманизма» — Собр. соч., т. III, с. 382.

^{XIII} «Лик и личины России» — Собр. соч., т. IV, с. 572.

^{XIV} *ibid.*, сс. 260, 261.

^{XV} *ibid.*, с. 382.

^{XVI} Используя введенный Ивановым образ искусства (на его языке — «художества») как зеркала, можно уподобить господствующую сегодня поэзию спонтанного переживания и спонтанной мысли первому зеркальному отражению, которое **«подчинено закону преломления света... правое превращается в этом отражении в левое, и левое в правое... Как восстанавливается правота отражения? Чрез вторичное отражение в зеркале, наведенном на зеркало. Этим другим зеркалом — *speculum speculi* — исправляющим первое...»** («Религиозное дело Владимира Соловьева» — Собр. соч., т. III, с. 303)... **«делается художество»**, включающее в себя **«...свободное и цельное признание иерархического порядка реальных ценностей»**: как только формы **«право соединены и соподчинены, так тотчас художество становится живым и знаменательным... его зеркало, наведенное на зеркала раздробленных сознаний, восстанавливает изначальную правду отраженного, исправляя вину первого отражения, извратившего правду»** («Заветы символизма» — Собр. соч., т. II, с. 601). В каком-то смысле и постмодернизм ставит «второе зеркало» миру культуры, но его зеркало не восстанавливает трехмерности и уж тем более не добавляет новых измерений, а только уравнивает все отраженное на собственной плоскости, как обычные зеркала. Эта забава кажется веселой, поскольку глубина, своя у каждого отраженного предмета (слова, имени, понятия), «схлопывается» в плоскость, и в новом — плоском — качестве сообщает каждому особую индивидуальность, свой оттенок (безотносительный к их истинному значению). За счет этого постмодернистская игра не сразу прискучивается. Но в контексте ивановского мышления задача истинной поэзии состоит в восстановлении, посредством «словесного художества», многомерности бытия на более высоком уровне. Ср. со схемой, введенной Жаном Бодрийяром (Baudrillard J. Simulations. N.Y., Columbia U., 1983, p. 11): в отличие от Иванова, который описывает «положительную» эволюцию образа, Бодрийяр предлагает четыре этапа «отрицательной» его эволюции — сперва, как и у Иванова, простое зеркальное отражение, затем отражение в кривом зеркале (авангард), затем образ превращается в маскировку отсутствия реальности и, наконец, в симулякр — копию без оригинала, которая существует, не имея никакого отношения к реальности. Ср. также

с выдвинутым Ж. Деррида понятием «деконструкции»: *«...Не вдаваясь в подробности, можно определить этот прием как сведение всех означаемых, т.е. разнообразных реальных, предметных и понятийных содержаний, в плоскость означающих, т.е. слов, номинаций, — и свободную игру с этими знаками. Постмодернизм критикует метафизику присутствия, согласно которой знаки отсылают к чему-то стоящему за ними, к так называемой «реальности». На самом деле они отсылают только к другим знакам, а вместо реальности следует мыслить скорее отсутствие или несбывшееся ожидание таковой, т.е. область некоего зияния, бесконечной отсрочки всех означаемых»* (М. Эпштейн, «Истоки и смысл русского постмодернизма», «Звезда», 1996, №8, сс. 166-188).

«Второе Зеркало» («Зеркало Зеркал»), поставленное «первому отражению» «сырой реальности» в стихии языка, у Иванова придает тексту повышенную сложность, которая заставляет теоретиков и практиков «спонтанности» инстинктивно обходить Иванова, заставляет их недоумевать, — полно, да стихи ли это? Поэзия «главного потока» настроена сегодня на «первое зеркальное отражение», на запечатление непосредственного вдохновения в стихии языка, который дает вдохновению форму. А разве может кого-нибудь «непосредственно» вдохновить, скажем, генезис античных гимнов? Описанное Ивановым «зеркало зеркал», восстанавливающее «реальный порядок вещей» (в первом отражении перевернутый, как дерево в луже, и потерявший трехмерность) и возводящее реальность на более высокий уровень, где снимается спонтанность и выявляется глубинный смысл, — остается невостребованным. Но именно оно собирает в пучок лучи смысла, которые в реальности рассеяны и разбавлены бессмысленностью. Отсюда вторая часто отпугивающая читателя стилистическая черта поэзии Иванова — усиленная акцентированность. В стихах Иванова зачастую как будто делается ударение на каждом слове, каждое слово стоит на котурнах. Иванов не скажет просто «Тибет», притом, что стихотворение вовсе не о Тибете и, казалось бы, «Тибет» в данном конкретном контексте никакой индивидуальной характеристики не требует: Иванов скажет — **«твердыня тайн, Тибет»**, вбив четыре свайных «т». Кто-то заметил, что бывает поэзия, состоящая из одних вдохов, в то время как естественный порядок требует, чтобы вдохи сопровождались выдохами. Поэзия Иванова почти вся состоит

из одних вдохов. Проф. Д. Мицкевич называет это — «чудо-вищное уплотнение реальности» путем использования вторичных, третичных и т.д. значений слов..., возмещающее «затрудненность чтения такого текста своей смысловой насыщенностью и точностью». (Д. Мицкевич, «Принцип «восхождения» в сонете «Arollini» Вячеслава Иванова», доклад, прочитанный на VIII «ивановской» конференции (Europa Orientalis/ XXI/ 2002:1, Studi e Ricerche sui paesi e le culture dell'esteuropeo, numero 1 del 2002, сс. 251-273). Но отсутствие спонтанности, а в идеале полное бесстрашие — признак зрелости. Ср. также в кн. С. С. Аверинцева: «...Нагнетание кратких и особенно односложных слов («свил Он твердь»), вообще нередких у Вяч. Иванова, ... произносятся с особой решительностью, доводя до внимания читателя почти физически ощутимую сжатость» // «Скворешниц вольных граждан...», СПб, 2002, с. 147.

^{XVII} «Заветы символизма» — Собр. соч., т. II, с. 601.

^{XVIII} А в начале века — спорадически — и другие теоретики символизма, разумеется. Тогда Иванов был главой течения, а не одиночкой.

^{XIX} «Символизм» — Собр. соч., т. II, с. 665

^{XX} Стилистика Вячеслава Иванова кажется очень похожей на стилистику византийских церковных текстов: та же плотность, та же стилистическая усложненность и антиномичность.

^{XXI} Как, впрочем, и первой, и третьей женам Иванова. Во вторую половину своей жизни он вступил одиночкой (и остался им).

^{XXII} «Прозрачность», 1903-4 г., Собр. соч., т. II, с. 815

^{XXIII} «Символизм», 1936 г. Собр. соч., т. II, с. 665

^{XXIV} «О границах искусства» — Собр. соч., т. II, с. 635

^{XXV} Эти процессы подробно описаны М. Мамардашвили в его «Психологической топологии пути».

^{XXVI} Виктор Андроникович Мануйлов (1903-1987) — один из «бакинских» учеников Иванова. Впоследствии литературовед, специализировавшийся в основном на изучении творчества Лермонтова. Автор поэтического сборника «Стихи разных лет, 1921-1983».

^{XXVII} «Письмо к Дю Босу» — Собр. соч., т. III, с. 432.

^{XXVIII} «Символизм» — Собр. соч., т. II, с. 667.

^{XXIX} Дж. Р. Р. Толкин, «Властелин Колец», СПб, «Амфора», т. III, с. 222.

Светлана Федотова

Миф о Люцифере в поэме Вяч.Иванова «Человек»

В начале XX века миф о Люцифере был одним из самых популярных. История падшего ангела волновала и вдохновляла творчество многих художников, поэтов, мистиков русского культурного ренессанса. Конечно, и в XIX веке русская литература не обошла стороной тему демона. Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Достоевский, Толстой заглядывали в бездны зла и, как правило, отшатывались в поисках спасительного света. В меньшей мере это касается Лермонтова, которого демоническая проблематика интересовала, как известно, на протяжении всей жизни. Но это вполне понятно: он был чуть ли не единственный «чистый» романтик в пространстве русской культуры.

В «серебряном веке», с его неоромантизмом и неомифологизмом, романтическая эстетизация зла становится для модернистов своего рода нормой. «И Господа, и Дьявола / Хочу прославить я», — эти брюсовские строчки весьма показательны. Конечно, русские модернисты в вопросе интерпретации Люцифера отчасти шли по проторенным путям, вслед за Мильтоном, Байроном, Гете, Ницше. Так что можно говорить об общеевропейском поветрии «снисходительного» или «оправдательного» отношения к *князю тьмы*, который постепенно переводится в разряд литературных или мифологических персонажей. С другой стороны, увлечение демонологией в России начала XX века связано с распространением теософских, антропософских учений, которые переосмыслиют миф о Люцифере в каббалистических, гностических, эзотерических терминах (в этом контексте пользовались известностью драма Э.Шюре «Дети Люцифера», лекции Р.Штайнера¹ (возможное написание: Р.Штейнер — ред.), его журнал «Люцифер» (1903-1908)).

¹ См., напр., Штайнер Р. Из области духовного знания, или антропософии: Статьи, лекции и драматическая сцена в переводах [с нем.] начала века. М., 1997. Штайнер Р. Происхождение зла и его облик в свете антропософии. СПб., 2000.

Мы не будем рассматривать вопрос, *почему* интерес к демоническому началу становится повальным в культурной элите России, стране с традиционной христианско-православной системой ценностей (достаточно стабильной на рубеже XIX-XX веков). Это уведет нас очень далеко. Попробуем разобраться в мифопоэтической версии люциферианского комплекса идей, определяющей проблематику одного из самых сложных и уникальных² произведений Вяч.Иванова – поэмы «Человек» (1915-1919).

Мелопея³ «Человек» имела два варианта. Первый соответствовал тексту 1915 года, который именовался автором «лирической трилогией» и состоял, соответственно, из трех частей – «Аз есмь», «Ты еси» и «Два града». Четвертая часть «Человек един» и Эпилог, который О.Дешарт предлагает называть «Соборность»⁴ (III, 737), были написаны в 1918-1919 гг. Структура поэмы кодирует смысловое развитие сюжета с помощью основных композиционных приемов – параллельности сюжетных рядов («Аз есмь»), восходяще-нисходящей зеркальной симметрии («Ты еси», «Человек един») и круга («Два града», Эпилог). Смысловое развитие произведения можно,

² С.С.Аверинцев выводил “центральность” мелопеи из интенции русского и европейского символизма на структурирование лирического цикла как единого целого по модели дантовой “Новой жизни” (“Vita nova”). “Однако – ни самый символизм, ни его наследники не заходили в крайней постановке упомянутой проблемы так далеко, как это сделано в мелопее “Человек”. Как в творчестве Вяч. Иванова, так и вообще она должна быть признана как явление уникальное” (Цит.по: Шишкин А.Б. К истории поэмы “Человек” // Известия АН СССР. Сер. лит. и яз. 1992. Т.51. № 2.. С.48).

³ Жанровую специфику С.С.Аверинцев определил как “лирический цикл, отличающийся особой жесткостью построения и непрерывностью смыслового развития”. Вторая дефиниция жанрового своеобразия мелопеи у С.С.Аверинцева не так афористична, но более традиционна: “Мелопея – философская поэма со связным течением мыслей, но поэтически построенная как цикл лирических стихотворений (термин “мелопея” симметричен термину “эпопея”)” (Аверинцев С.С. “Скворешниц вольный гражданин...” Вячеслав Иванов: путь поэта между мирами. СПб., 2001. С. 92).

⁴ Иванов Вяч. Собрание сочинений: В 4 т. Т.III. Брюссель, 1971-1987. В дальнейшем ссылки на это издание будут приводиться в тексте, где номер тома будет обозначаться римскими цифрами, а страницы – арабскими.

вслед за Аверинцевым, схематически определить следующим образом: «Путь, нарисованный в мелопее <...> Вяч.Иванова «Человек» ведет от индивидуального самоутверждения («Аз есмь») через общение личностей («Ты еси») к осознанию трансперсонального тождества живущего со всем живущим («Человек един»)⁵.

Миф о Люцифере составляет основу второго сюжетного ряда 1-ой части «Аз есмь». Он параллелен первому сюжету, построенному на мифе о Человеке-Эдипе, который в ивановской мифопоэтике «знаменует человека по грехопадению» (III, 741). К развернутому обоснованию мифа о Люцифере поэт впоследствии неоднократно возвращался в философско-эстетической прозе. Поскольку «философема представляется точной экзегезой мифологемы, <...> первая уже заложена во второй», как писал Иванов-теоретик о возможности толкования любого мифа⁶, нам придется касаться и прозаических высказываний поэта о Люцифере, но в большей степени нас интересует все-таки его мифопоэтический вариант, значительно отличающийся от традиционного.

Традиционный миф о Люцифере (лат. Lucifer, «утренняя звезда», т.е. планета Венера, слав. Денница) строится на основе библейского текста, где это имя является одним из обозначений *сатаны* как горделивого и бессильного подражателя тому свету, который составляет мистическую «славу» Божества⁷. Миф о Люцифере связывается с проблемой происхождения зла в ангельском мире. Согласно христианской экзегетике, Создатель Ангелов сотворил их бестелесными, по природе – подобными некоторому духу и огню невещественному, о чем пророк Давид говорит: «Творяй Ангелы Своя и слуги Своя пламень огненный» (Пс.103:4). Огненность ангелов проявляется и в именовании лучшего из них, названного, по светозарности своей, Денницей. Его особое положение объясняется богословами тем, что ему была дана от Бога особая сила и власть. Он был одним из самых близко стоящих к Богу духом.

⁵ Аверинцев С.С. Разноречие и связность мысли Вяч.Иванова. С.14.

⁶ Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. СПб., 1994. С.266.

⁷ Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. М., 1992. Т. 2. С. 84.

Появление ангельского мира – пролог к истории о Люцифере и в поэме Вяч.Иванова:

Когда небесная Земля,
Согрета Солнцем запредельным,
Благословенные поля
Вздымала лоном колыбельным,

Неся в лазури первых сфер
Эфирный сев, Отцом посеян, –
Был в сердце Розы Люцифер
Неизреченно возлеяян.

Начиная сюжетный ряд с эпического зачина «когда», Иванов сразу вводит мифологический хронотоп, соответствующий «особому времени»⁸, или «священному времени начал»⁹. На это указывает особое метафизическое пространство, структурированное как *небесная Земля*, представленная по горизонтали *благословенными полями, лазурью первых сфер и Розой*. Последний символ – один из любимых Вяч.Ивановым – восходит, прежде всего, к «Божественной комедии» Данте, однако используется более экстенсивно: он вбирает в себя не только католическую символику Богородицы и церкви, но и употребляется в самых разнообразных значениях, что позволяет М.М.Бахтину утверждать, что у Иванова «роза всюду: она как бы в миниатюре сжимает весь мир»¹⁰. В данном контексте все три определения *небесной Земли* объединяются семантикой порождающего *лона*, принимающего в себя *эфирный сев Отца* (образ, задающий вертикальные координаты). Брачная символика Иванова в мифе о Люцифере несколько неожиданна. В Библии говорится о творении мира из *ничего* с помощью только творческого *слова-действия*: «Да будет так», т.е. библейский миф о сотворении мира *креативен*. В интерпретации Иванова просматривается скорее античная теогоническая структура, где важен принцип семейного *порождения* всех поколений богов.

⁸ Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976. С.173.

⁹ Элиаде М. Мифы современного мира // Психология религиозности и мистицизма: Хрестоматия. Мн. –М., 2001. С.8.

¹⁰ Бахтин М.М. Вячеслав Иванов // Бахтин М.М. Собр. соч.: В 5-ти т. Т. 2. М., 2000. С. 327.

Положение Люцифера в пространстве «первого» сотворенного бытия у Иванова стремится к ортодоксальному. Однако когда Иванов рисует сотворение ангельского мира, мы встречаем очень неортодоксальную характеристику первого из ангелов.

Развертывались чередой,
Как лепестки иерархии:
Он был предмирной литургии
Дориносимую звездой.

Для того чтобы понять семантику образа, надо сделать некоторые пояснения. Выражение *дориносимая звезда* имеет совершенно определенное богословское значение (чего нельзя сказать о *предмирной литургии*), поэтому начнем с него.

Термин «дориносимый» используется в православной литургии и богослужебной литературе несколько раз. Наиболее показательное употребление встречается в гимне «Иже херувимы», исполняемом в один из торжественных моментов служения, на Великом входе, предшествующем самой важной части Литургии – эпиклесису, призыванию Святого Духа, для освящения Святых Даров и вознесению-принесению их уже на Небесный Жертвенник как духовной Бескровной Жертвы. Текст этого гимна следующий: «Иже херувимы тайно образующее, и Животворящей Троице Трисвятую Песнь припевающее; всякое ныне житейское отложим попечение. Яко да Царя всех подыдем, ангельскими невидимо дориносима чинми. Аллилуя, аллилуя, аллилуя». Херувимская песнь, в объяснительном переводе архиепископа Ионафана, изложена так: «Таинственным подражая херувимам и животворящей Троице, воспевая трисвятую песнь, всякое ныне отложим житейское попечение, дабы подъять Царя над всеми, Коего чины ангеловкопьяносцев несут, невидимо (Его) сопровождая. Аллилуя!». (В церковнославянском переводе слово «ДОРИНОСИМЫЙ» состоит из двух частей: «дори-» – калька с гр. αἰῶν – «древкокопья», и славянского «несу» (перевода гр. ὄϊν ὕψ – «ношу»), и в целом соответствует русскому «копьяносец» (гр. Ἀἰῶνοῦψιπῶν). «Чин» (гр. «ὄϊν ὕψ» – «порядок», «строй»), означает четкий строй воинов по родам войск (в Херувимской – это ангелы, архангелы, серафимы, власти, престолы. Всего девять ангельских чинов).

«ДОРИНОСима чинми» буквально означает «Носимого на копьях победы» или «Сопровождаемого эскортом ангельских воинств»¹¹.

В литургическом пространстве термин «дориносимый», таким образом, относится прямо к «Царю всех», Иисусу Христу. Именно Его «чины ангелов-копьемосцев несут, невидимо сопровождая», Его почитают (одно из значений слова *ἄϊνδῶϊ* — «сопровожаю торжественно»; в других местах переводится «почитаю»)¹².

В изображении Иванова выражение *дориносимая звезда* по отношению к Люциферу означает, в лучшем случае, почитание его остальными ангелами как сильнейшего, лучезарнейшего, любимейшего архангела (преп. Иоанн Кассиан полагает, что он до падения принадлежал к лику Херувимов). Если предположить, что Иванов связал мнение о херувимском чине Люцифера и Херувимскую песнь, то тогда можно здесь увидеть достаточно прямолинейную аналогию, что в целом не характерно для такого утонченного мыслителя, как Вяч. Иванов. Похоже, что поэт имел в виду не только это, поскольку он текстуально соединяет *дориносимую звезду* и *предмирную литургию*. Что касается последнего словосочетания, то, если не вдаваться в богословские глубины, оно будет означать литургию до сотворения мира, т.е. и до создания всех ангелов. Суть литургии — богообщение через причастие мистическому Телу Христову. Если очень широко понимать смысл литургии, то можно предположить, что Иванов под *предмирной литургией* подразумевал общение сотворенных ангелов и Творца. Но и в таком случае *дориносимую звездой* здесь должен быть только Божественный Логос, Второе Лицо Пресвятой Троицы.

¹¹ “В науке существует мнение, что терминология военного значения <...> *ἄϊνδῶϊ* вошла в херувимские песни в Константинополе из церемониала участия императора в Великом входе. Император шел впереди процессии, неся в правой руке крест и в левой посох, его сопровождали с двух сторон варяги, несущие секиры на древках, и около сотни вооруженных копьями молодых дворян” (Успенский Д. “Византийская литургия. Анафора. М., 2003. С. 156).

¹² Полный церковно-славянский словарь / Протоиерей Г. Дьяченко. Репринтное воспроизведение издания 1900 г. — М., 1993. С. 152 (стб. 1).

Парадоксальность определения Люцифера как «царя, дориносимого чинми» подтверждается первым переводом поэмы «Человек» на итальянский язык, выполненным Р. Кюфферле в 1946 г. при самом активном участии Вяч. Иванова. Интересующие нас строки выглядят следующим образом:

... di quella liturgia,
prima che il mondo fosse, egli era l'ostia
pel mondo offerta

(в дословном переводе: «той литургии, / прежде мира бывшей, он был причастием (гостией), / предложенным для мира»). Здесь Люцифер прямо называется *гостией* (в католическом богословии — Евхаристический хлеб), который восходит и в западном, и в восточном христианстве к Тайной Вечере.

Как известно, накануне своего ареста и распятия Иисус Христос вносит нечто новое в ритуал иудейской пасхальной трапезы. Сам ритуал был совершен вполне последовательно, но — с небывальными акцентами и добавлениями. «Трапеза началась с благословения: «Благословен Ты, боже наш, Царь вселенной, создавший плод лозы». По прочтении этой молитвы откладывался *афикоман* — часть, которую полагалось оставлять на случай прихода нищего или путника по заповеди: *И веселись пред Господом <...> и пришлец, и сирота* (Втор. 16:11). Именно этот *афикоман* преломил Христос как Свое Тело, очевидно, к традиционным словам благословения «Благословен, Господи, Боже наш, Царь Вселенной, дающий земле производить хлеб», добавив слова, установившие новое Таинство: «Примите, ядите, сие есть тело мое, за вас ломимое»... Евхаристия — хлеб странников и нищих, хлеб бездомных»¹³.

Вполне естественно возникает вопрос: зачем надо было Иванову атрибутировать Люцифера образами, относящимися к Христу? Судя по развитию сюжета, Люцифер не отождествляется с Христом, а противопоставляется:

Но преломился бег луча,
И, солнцем отделяясь от стебля,
Пал Богоносец, мрак влача
И девять светочей колебля.

¹³ Кураев А., диакон. Протестантам о православии. М., 2003, сс. 262-263.

Вне дышащего бытия
 Полночный лед он выбрал в долю:
 Мятежный, замкнутого Я
 Самодержавную неволю.

Падение Люцифера, при всей метафоричности описания, вполне соответствует христианским представлениям о причине и последствиях его бунта.¹⁴ Гордость «замкнутого Я» — главная причина нарушения духовной связи между творением и Творцом. Именно она двигала Люцифером, задумавшим стать самостоятельным царем и сказавшем в сердце своем: «Взойду на небо, выше звезд Божиих вознесу престол мой... взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему» (Ис.14:13-14).

Люцифер, таким образом, и у Иванова выступает источником метафизического зла, свободно выбравшего путь *вне дышащего бытия*, т.е. вне Бога. Каковы же мотивы частичного отождествления Люцифера и Христа? Дело в том, что парадоксальное совпадение между ними существует как раз на уровне семантики *звезды*. Как уже отмечалось, имя Люцифера прямо связано с «утренней звездой». Но и Христос сам себя именует аналогично: «Я есмь <...> звезда светлая и утренняя» (Апок. 22:16). Вероятно, Иванов обыгрывает эту *звездную семантику* как основу для сходства, чтобы сильнее подчеркнуть различия. Общее между ними то, что Логос — люби-

¹⁴ Ср. Иоанн Дамаскин о падении дьявола пишет следующее: «Из ангельских сил надземного чина начальник, которому Бог поручил охранение земли, не был создан злым по естеству, но был благ и создан для блага, и не имел в себе от Создателя ни малейшего следа зла, но он не вынес озарения и чести, которую даровал ему Создатель. И по свободному произволению обратился от естественного к противоестественному и вознесся против Бога — Творца своего. Восхотев восстать против Него, первый отступил от блага и впал во зло. Зло есть ничто иное, как лишение добра, как и тьма есть лишение света. Благо же есть — духовный свет, как зло есть духовная тьма. Будучи создан от Творца светом и быв благим, он по свободной воле сделался тьмою. Им отторгнуто, ему последовало, с ним ниспало бесчисленное множество подчиненных ему ангелов; таким образом, они сделались злыми по произволению, самовольно уклонившись от блага ко злу, по причине свободной воли, полученной ими от Творца» (Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной веры. Кн.2. Сс. 57-58).

мый Сын Божий, несотворенный, «Единосущный Отцу», а Люцифер — любимый из сотворенных ангелов. Общее — любовь, различное — природа (нетварная и тварная). Поскольку Сын Божий до своего воплощения живет внутрибожественной жизнью, постольку Люцифер является ответственным за все творение, и в этом смысле он — *наследник земного престола*, на которого возлагается миссия воспитания сотворенного в духе благодарения и любви к Создателю и Подателю жизни. Но Люцифер возгордился и захотел, чтобы все творение приносило хвалу ему, самому по себе.

Для раскрытия этого момента Иванов творит свой *этиологический миф*, согласно которому Творец подарил Люциферу кольцо с алмазом. В лучистый алмаз было врезано даруемое «свободному и бессмертному духу» Имя Божие: «Аз Есмь», восходящее к библейскому тексту: «Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий. И сказал: так скажи сына Израилевым: Сущий [Иегова] послал меня к вам» (Исх. 3:14).

Кто «Есмь» изрек, нарекшись «Аз», —
 Свой, с начертанием глагола
 И тайной Имени, алмаз
 Судил наследнику престола.

А сам сокрылся в глубь небес.
 Но лишь прочел «Аз есмь» Денница
 В луче от перстня, луч исчез,
 И стало сердце — как темница.

Значимость этого фрагмента для понимания всей проблематики мелопеи несомненна. Приведем его полностью:

«Аз-Есмь» — Имя Божие (Исх. 3:14). Бог сотворяет свободный и бессмертный дух дарованием ему Своего Имени. Этот дар — залог стать сынами Божиими (Иоан. 1:12-13), залог возможности второго рождения уже не от крови, а непосредственно от Бога. (Ср. Откр. Иоанна 2:17: «и дам ему белый камень и на нем начертано новое имя, которого никто не знает, кроме того, кто получает»). Даруемое имя поэта изображает врезанным в алмаз кольца. Первым из тварных духов получает алмаз Денница-Люцифер: ему дается самосознание (аз), но качество этого самосознания определяется свободно избираемым отношением сознавшего себя духа к принципу бытия (есмь). В абсолютном, божественном сознании «Аз Есмь» есть суждение тождественное: «Аз есмь Бытие», «Бытие есмь Аз». Тварное «Аз» не

содержит в себе всей полноты бытия, подобно «Аз» божественному; мнимая полнота тварного духа, отражая в своей среде тождественное суждение Единого Сущего, искажает его в суждение аналитическое: бытие есть признак и изъяснение моего «аз»; нет другого бытия, кроме во мне содержимого и из меня истекающего. При таком отрицании укорененной в Боге реальности самосознание возгордившегося и признавшего богоравным духа становится для него темницей, его мир ирреальным, его «Аз» призрачным оформлением того Ничто, из которого он вызван к жизни, его «есмь» пред лицом божественного «Есмь» граничит с «не-есмь». Творец ожидает от возносимого Им над тварностью духа действия творческого: таким было бы превращение Имени в суждение синтетическое. «Аз есмь» должно значить: «Аз есть «Есмь»; мое отдельное бытие («аз») есть Единый Сущий («Есмь») во мне; Сын и Отец одно. Логическая связка «есть» знаменует связь любви: без любви нет творчества, и сама любовь уже творчество. Творчески слышит она откровение «Аз-Есмь»; но Люцифер любви не имел» (III, 741-742).

Мифопоэтическое изображение поступка Люцифера, недолжным образом прочитавшего Божественное Имя и тем самым выбравшего путь *призрачной* (от любви отделенной) свободы, становится моделью неправого волеизъявления для человека. Любовь к себе ведет к *темнице сердца*, к непроницаемости для божественного *луча*, а в космических масштабах — к распадению божественного всеединства. Таким образом, противопоставление Люцифера и Христа есть оппозиция *призрачного, ложного не-бытия и реального, истинного бытия*.

Интересно сопоставить с такой трактовкой распространенное в «серебряном веке» учение розенкрейцеров, которые «представляли Христа и Люцифера как душевное и интеллектуальное солнце. Люцифер здесь представляет интеллект без освещения его духовным умом, следовательно, это ложный свет. Ложный свет, наконец, преодолевается и искупляется истинным светом души, называемым Вторым Логосом, или Христом»¹⁵. Вспомним, что о Люцифере Иванов говорит *солнцем отделяясь от стебля*. В контексте сюжета ложность Люциферова начала для человека связывается с интеллектуальным самообожествлением. Вероятно, в трактовке Иванова присутствуют аллюзии на каббалистическо-розенкрейцеровское учение о духовном мире человека, что, отчасти, подтверждается и дальнейшим развитием мифа.

¹⁵ Реньер М. Нострадамус. Ростов-на-Дону, 1999. С.220.

Оппозиция Люцифера и Христа на основе образа *дориносимой звезды* нужна Иванову также для символа креста, раскрывающего антиномическую природу самосознания («аз») и бытия («есмь»):

Аз и Есмь — лучи креста.
Аз — прямым копьем означен;
Поперечная черта Есмь гласит.
Алмаз прозрачен.

Аз и Есмь — лучи креста.
Лик бессмертный славословит
В нем небесная черта;
Но земная прекословит.

Взаимосвязь «Аз» и *прямого копья*, восходит, конечно, к первичной семантике *дориносимой звезды*, что дополнительно придает этому образу амбивалентную окраску, для разъяснения которой Иванов и пишет приведенный выше комментарий. «Правое» прочтение Имени, врезанного в алмаз, утверждает неразрывную связь личного самосознания с божественным бытием. «Неправое» же — наоборот, расчленяет антиномическое единство на две «бездны» бытия. Таким образом, через двусмысленное определение Люцифера как *дориносимой звезды* вводится идея *правого (неправого) богоборства*, значимая для творчества поэта в 1905-1906 гг. В таком контексте Люцифер — неправый богоборец, а «Христос — богоборец, Богом возлюбленный более всех» (III, 82), т.к. первый направляет свою волю на себя и против Бога, а Второй подчиняет Свою волю Творцу.

Мотив воровства *луча от перстня*, или даже самого кольца (как пишет об этом О.Дешарт: «Люцифер воровски прочел: «Аз есмь один» и убежал со своим кольцом» (I, 143)) характеризует ивановский миф как *героический*. Люцифер, *украшший* свет небесной любви, подобен Прометею, похитившему небесный огонь. Правда, в трагедии «Прометей», хронологически предшествующей написанию «Человека», Иванов связывает с заглавным героем не мотив похищения, а тему сотворения людей по неоплатонической модели, выделявшей «в человеческом составе высший «дионисийский разум» (iïàò

Ἄείδωβέαιϋδ) и стихию титаническую (II, 162). Тем не менее, это утверждает однотипность люциферовского и прометеевского образов в семантике «трагедии титанического начала, как первородного греха человеческой свободы» (II, 157).

Поэтому вполне логично следующим моментом в мифе о Люцифере становится грехопадение первых людей, к которому Иванов дает любопытный комментарий, озаглавленный «Пол и плоть»:

«Люцифер жаждет воплощения <...>. Ему нужно тело человека; но это тело — свет неприступный, пока двойной корень человеческого существа — духовный принцип пола, каким он был дан в раю, — погружен в колыбельное лоно Божие. Деннице необходимо извратить пол, выворотить его из небесной почвы наружу, ввести его в мир вещественных форм, подвести его под основной закон материи и множества — диаду (наиболее открыто являющую свою сущность в борьбе полов). Чтобы так соблазнить человека, Люцифер облачается в свой женский двойник, Лилит. По еврейским легендам Лилит — первая (астральная) жена Адама, представшая ему во сне» (III, 742).

О поясе, что должен быть развязан,
Он мне вещал, во сне представ женой;
И был за то изгнаньем я наказан.

Сон отлетел: впервые надо мной
Склонялась плоть моя же в лике Евы;
И с той поры я стал в себе двойной.

Здесь у Иванова ортодоксальная иудео-христианская мифологема грехопадения достаточно сильно трансформируется каббалистическими мотивами, что вполне соответствует пространственным в начале века дискуссиям о половой полярности. Особый интерес представляет, на наш взгляд, то обстоятельство, что сам факт грехопадения переносится Ивановым в сферу подсознания.

Супруга сна, Лилит! Твои напевы
Понятны мне, Лилит-Денница, днесь:
Ты заградил миров иных посева.
«Познай себя», — ты пел: «в себе ты весь,
Бесчисленный! И тверди соревнуя,
От звезд не жди, что сам имеешь здесь».

Адам, единый и цельный до своего астрального брака с Лилит, уже во время этого приравненного фактическому гре-

хопадению сна оказывается в себе разделенным на множество воль и сознаний.

Внутренняя хаотизация Человека, разделение его на бесчисленное множество «двойников» — демоническое «псевдопричастие» Люциферу. В этом смысле Люцифер также становится «хлебом бездомных» (см. выше), но не в прямом, а в переносно-перевернутом смысле — вкушившие это хлеб «псевдопричастия» **становятся** бездомными, оторванными от бытия. Человек, поддаваясь люциферианскому искушению, начинает заниматься самим собой и постепенно забывает Бога. Не случайно искуситель вкрадчиво внушает своей жертве: *Рождай без Жениха! / Небесного не требуй поцелуя!* Эротическая семантика в связи с образом *Лилит-Денницы* не просто переводит факт грехопадения в область *пола и плоти*, но и подготавливает введение демонического двойника Люцифера, Аримана как *трикстера* мифологического героя. Согласно Талмуду, Лилит — мать Ахримана¹⁶.

К вопросу о типологии зла Иванов обращается в 1916 г., т.е. после написания первого варианта текста мелопеи. В статье «Лик и личины России» он различает Люцифера (Денницу) и Аримана как «дух возмущения и дух растления» (III, 244). «Различение и наименование обоих начал есть наследие старинной гностической традиции Запада. Многим не покажется оно вовсе незнакомым, хотя бы по воспоминаниям о демонологии Байрона. Сами имена выдают синкретическое происхождение этой традиции: имя Аримана принесено, должно быть, манихействующими сектами; образом Люцифера обязаны мистики каббалистическому преданию» (III, 246). В такой типологии духов зла Вяч.Иванов явно перекликается с лидером антропософии Р.Штейнером, чьи взгляды были хорошо знакомы поэту при посредничестве А.Р.Минцловой, члена Немецкого отделения Теософского общества и эзотерической школы Р.Штейнера¹⁷.

¹⁶ Мифы народов мира. Т.2. С.55.

¹⁷ Подробнее о взаимоотношениях Минцловой и Иванова см.: Нефедьев Г.В. К истории одного «посвящения»: Вячеслав Иванов и розенкрейцерство // Вячеслав Иванов — творчество и судьба: К 135-летию со дня рождения. М., 2002. С. 194-202; Обатнин Г. Иванов-мистик (Окультурные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907-1919)). М., 2000. Сс.147-154.

Последний определял Люцифера как «носителя света», обоганного христианской церковью¹⁸. В частности, он писал, что «Духи Огня — это сонмы Люцифера <...>. Это они — духи, восставшие и мятежные, дали нам восторг и огонь мечты, влили вдохновение в мысли наши, трепет страсти в души наши. Они — эти духи, воплотившиеся в астральном теле нашем, сыны Люцифера, — зажгли огонь в нас. <...> И во всех чувствах всех тварей земных живет начало Люцифера, а в мозгу живет дева-принцип»¹⁹. Здесь начало Люцифера связывается с чувственностью, а подразумеваемое начало Аримана — с сознанием. Позднее Штейнер более четко противопоставит Люцифера и Аримана как духов, соответственно, «вожделения и страсти» и «иллюзий и лжи в отношении земного мира», под влиянием которых человек «утратил непосредственное прозрение в духовный мир»²⁰.

В трактовке Иванова, наоборот, Люцифер поражает сознание человека, «злоупотребляя божественным *аз-есмь* в человеке, *извращая* его смысл и силу, а тем самым и глубинную человеческую волю; Ариман, *развращая* последнюю, обнаруживает несостоятельность самого *аз-есмь*, каким оно живет в извращенной воле» (III, 247). Иными словами, Люцифер только задает неверную направленность воли, а Ариман развращает саму волю, поражает источник горделивого стремления человека познать мир и самого себя. Действие Аримана как двойника Люцифера более губительно и окончательно, т.к. порождает, по Иванову, «завлечение духа в хаос непробужденного к бытию, косного вещества приманками чувственности — с тем, чтобы «свет» был «объят тьмой», истлел и угас в ней, чтобы разрушился целостный, бытийственный состав личности и ничего не осталось бы от «человекобога», кроме «груды тлеющих костей» (III, 245). Неслучайно искушение Лилит-Денницы в мифе Иванова заканчивается поражением плоти (*земли*), ведущей к смерти:

¹⁸ Обатнин Г. Иванов-мистик. С. 148.

¹⁹ Штайнер Р. Из области духовного знания, или антропософии: Статьи, лекции и драматическая сцена в переводах [с нем.] начала века. С. 244.

²⁰ Штайнер Р. Происхождение зла и его облик в свете антропософии. С. 70.

И не была к речам твоим глуха
Земля во мне. Чем быть не мог бесплотный,
Стал я, плотской. Новь ранила соха —

И до межи влачилась поворотной,
Где пашет Смерть. Так зачалась страда,
Что я подъял, работник добροхотный...

Что же касается Люцифера, то, за исключением указанного выше несоответствия между штейнерианской и ивановской локализацией огненного духа в человеческом естестве, поэт вполне по-антропософски признает его двойственную роль в отношении человека. С одной стороны, «Люцифер в человеке — начало его одинокой самостоятельности, его своевольного самоутверждения и отъединения от целого, в отчужденности от «божественного всеединства» (III, 246-247). С другой, — его воздействие «заключает в себе, на первых порах, и необычайную духовную возбудительность: могущественно повышает и обостряет все бытийственные и творческие энергии человека. <...> Люциферическая энергия толкает человека, как Фауста, по слову Гете, «к бытию высочайшему стремиться неустанно» (III, 249).

В таком ракурсе Люцифер не может быть абсолютным противником Христа. Его функция облагораживается, переосмысливается Ивановым в координатах спасительного динамизма, что необходимо ему, конечно, не для оправдания зла, а для *оправдания культуры*:

«...действие в человеке люциферических энергий, будучи необходимым последствием того умопостигаемого события, — отпадения от Бога, которое церковь называет грехопадением, составляет естественную в этом мире подоснову всей исторической культуры, языческой по сей день, и по истине первородный грех ее (ибо культура лишь отдельными частями крещена...) <...>. В онтологическом смысле действие это для человека не губительно — при условии постоянного движения, непрестанного преодоления обретаемых человеком форм его самоутверждения новыми формами достойнейшего бытия» (III, 250).

Взаимосвязь Люцифера и культуры, помимо богословских коннотаций, восходит, естественно, к мифопоэтическому. Однотипность героического архетипа Эдипа и Люцифера, на-

рушивших изначальное мироустройство, но тем самым создавших человеческую культуру, несомненна. Когда мы читаем: «ныне княжит <...> Люцифер, творящий культуру, — какую мы доныне ее знаем. Воля культуры — поработить природу; воля природы — поглотить культуру» (III, 251), то понимаем, что тут та же самая оппозиция культуры и природы, которая была в первом сюжетном ряду, только там «поработителем» был «Человек-Эдип», а здесь — люциферические энергии человека. Причем совершенно аналогично раскрывается отношение мифологических героев к Природе-Земле. Эдип и Люцифер отождествляются в значении *ложного мужа*. Ср. приведенное выше пояснение Иванова: «кровосмесительный брак в божественной действительности не действителен: Эдип своей матери «не познал», и его же утверждение: «Люцифер — не муж Земли как мистической реальности» (III, 251). Семантическая параллельность образов Эдипа и Люцифера подчеркивается и сюжетным завершением обоих мифов. Как двойное преступление Эдипа («Отцеубийство» и преступный брак-познание «Матери-Природы-Иокасты») заводит его в тупик культурный и религиозный, так и «конец люциферического процесса приводит к распутью, где Люцифер покидает спутников и им предлежит выбор между тропой Христа и дорогою Аримана» (III, 252). Как Эдипа спасает *Пришлец*, истинный Сын Божий, так и человека, пораженного Люцифером-Ариманом, освобождает *захожий Гость*:

Пир свадебный не веселил;
А уж амфоры опустели,
Когда наполнить пригласил
Захожий Гость водой скудели.

Ситуация безрадостного брака, восходящая здесь к евангельскому эпизоду первого чуда Христа в Кане Галилейской, подчеркивает значение *ложного супруга* и объясняет причины этого вселенского обмана:

Ты в плоть мою, Денница, вжег
Печать звезды пятиугольной
И страстной плотию облек
Мой райский крест, мой крест безбольный.

«У первого человека в раю, — поясняет Иванов в примечаниях к поэме, — тело было «подобно движущемуся лучезар-

ному кресту; после грехопадения оно принимает вид пентаграммы (твердыни самости) (III, 742). О том же он говорит и в статье «Лик и личины России»: «само строение (пентаграмма) тела нашего, — этого, по Вл. Соловьеву «организованного эгоизма», — суть проявление в детях Адамовых Люциферова начала» (III, 245). Связывая пентаграмму со знаком «индивидуации человека», Иванов использует каббалистическую символику, применяя ее для объяснения спасительной роли Христа в истории человечества:

Он воск печати растопил!
Пять роз раскрылись... Каплют раны...
На этой свадьбе упоил
Гостей Жених водою Каны!

«Пятиконечная печать Люцифера на теле человека искуплена таинством пяти голгофских ран» (III, 742), — комментирует Иванов. Как трактует тот же образ О. Дешарт: «Сын Искупитель <...> клеймо Лилит на теле человека смыл водою Каны, Пятиконечную печать Люцифера Он освятил таинством пяти голгофских ран» (I, 144). Таким образом, Христос становится спасителем человека от люциферическо-аримановского начала, разрушая самую глубокую, самую древнюю его *личину*:

Не первую ль из всех моих личин
Был Люцифер? Не я ль в нем не поверил,
Что жив Отец, — сказав: «аз есмь един»?

В целом, в мифе о Люцифере можно выделить несколько структурных моментов. Во-первых, Иванов использует библейский миф о сотворении ангельского мира, но при этом *креативный* вариант творения заменяет *порождающим*. При обосновании роли Люцифера в ангельской иерархии на первый план выходит *каббалистическая* трактовка, которая контактируется с христианской экзегетикой, нарушая строгость последней. Но при этом на первый план выдвигается оппозиция *истинного* и *ложного причастия* (которая, заметим в скобках, будет определять сотериологическую проблематику всей мелопеи). Во-вторых, раскрывая историю бунта Люцифера, строго говоря, не разработанную детально христианским богословием, Иванов творит собственный миф о кольце. Архетипически его миф восходит к *архаическому мифу о герое*,

похитившем нечто у богов и тем самым породившем человеческую культуру. Подразумеваемый архаический двойник-трикстер героя, Ариман, заимствуется Ивановым из антропософско-теософского учения в частично переосмысленном виде. В третьих, бунт Люцифера вполне по-христиански становится моделью неправильной направленности воли человека, что порождает разрушение единства творения и Творца. В этом смысле миф о Люцифере приобретает *этиологические* черты. И, наконец, оппозиция Денницы-Люцифера, неправильно прочитавшего Божественное Имя и тем самым *цепь рассыпавшего вселенной*, и Христа, Который в Своей крестной жертве разрушил смерть и *Денницей встал из гроба*, придает мифу *эсхатологический* характер. В перспективе *конца света* борьба между ними идет за сердце Человека, которое, по слову Достоевского, «есть поле битвы между Небом и Сатаной». Человек сам выбирает свой путь: истинность его — в восстановлении подлинного сыновства по отношению к Богу-Отцу (и Матери-Природе) — по модели Христа; ложность — в призрачном самообожествлении уединенного и горделивого сознания — по модели Люцифера.

Смысловый и структурный параллелизм первой части мелопеи позволяет понять миф о Деннице-Люцифере как своеобразный «пролог на небесах» к земной трагедии Человека-Эдипа, как *метафизическую модель отпадения от божественного всеединства*. Причем последовательное соположение мифов задает историческую перспективу: языческое понимание природы зла, с точки зрения линейной хронологии, предшествует христианскому. Но обратное сопоставление мифов о Люцифере и об Эдипе подтверждает любимую идею Вяч.Иванова о том, что язычество содержит в себе предчувствие христианского Откровения, являясь в этом смысле «естественным Ветхим Заветом, содержащим в себе «сень» и обетование Христова воплощения»²¹. Иными словами, трагический миф об Эдипе задает поэме ракурс *обратной перспективы*, который дает возможность каждому человеку опознать в собственной душе люциферианский архетип неправого, титанического, богоборства, или причастность метафизическому событию — разрушению первоначального единства между божественным и человеческим бытием.

²¹ Булгаков С.Н. Сны Геи // Булгаков С.Н. Тихие думы. М.1996, с.96.

Жорж Нива

Ссылка русского искусства на западные земли

Рыбинск и Кань-сюр-Мер: место детства русского художника эмигранта Бориса Дмитриевича Григорьева (1886-1939) и место его смерти.

В 1918 г. опубликован в Петрограде его альбом «Россия», удививший жесткостью и почти звериностью тем и черт. А в 1924 напечатан и издан издательством «Петрополис» (в Берлине) альбом «Boui-Bouis». В 1923 году в Париже, в 1924 году в Лондоне выходит альбом «Visages de Russie / Faces of Russia». Художник как будто колеблется между русскими и французскими темами. Парижские, бретонские, провансальские темы не то сменяют русские, не то чередуются с ними. «В настоящее время я окончательно расстаюсь с заполонившими раньше мою душу *рассейскими темами*. Я иду теперь в царство чистой живописи, всеми силами стараясь овладеть тем совершенством Формы, без которого не может быть истинного искусства. На вершинах его уже нет национальности в ее тесном смысле» (цитируется по статье Т. Галеевой в книге «Русское зарубежье». Золотая книга эмиграции. Первая треть XX века. М. 1990).

Три текста сопровождают альбом «Boui-Bouis», изданный издательством «Петрополис» и напечатанный тиражом в 200 экземпляров. Французский романист Клод Фаррер, давний почитатель Григорьева, бывший издатель «Аполлона» Сергей Маковский и философ, музыковед Борис Шлецер, каждый по-своему, пытаются определить талант Григорьева.

Фаррер познакомился с Григорьевым в Бретани. «Этот атлет с пламенными глазами бесконечно рисовал с раннего утра и до черной ночи». Фарреру рисунки Григорьева в Буйбуй кажутся очень русскими. Хотя матросы и ждущие их проститутки («Буй-буй» арготическое слово для притона) очень верно, трагически уловлены карандашом Григорьева, он повторяет, как рефрен «Une fois russe, toujours russe» (род русский — русский навсегда). Притоны Марселя навеяны мраком Достоевского. «Русская земля метит своих детей навсегда».

Не так рассуждает Сергей Маковский: ему рисунки Григорьева напоминают рисунки первобытных людей на скалах и в пещерах Пиреней: острота взгляда и синтетический рисунок, квинтэссенция Формы.

«Самое удивительное, что своими линиями карандаш Григорьева напоминает охру и уголь его доисторического предка. Григорьев «русский скиф» но не только — он художник XX века, антигуманист, гениальный анималист, рисующий «species humana». Это «русский скиф», вкусивший все яды Парижа: эротизм Ван Донгена, сарказмы Дерена и кубизм Пикассо... «Русский дичок, к которому привили все парижские разновидности современного искусства».

Борис Шлецер по-другому интерпретирует «марсельские» вариации таланта Григорьева. Уже в 1913 г., увидя рисунки, привезенные художником из Франции, он знал, что Григорьев у себя в Рассее — как в Бруклине, среди диких русских мужиков — как среди матросов Тулона. Рассуждения Шлецера отличаются от рассуждений Маковского и, тем более, Фаррера.

«Для того, чтобы описать «Скифию», надо было отойти от нее, освободиться от ее ига, и, следовательно, в какой-то мере стать иностранцем. Итак, мы дошли до парадоксального заключения, что Григорьеву удалось с такой сжатой правдой воспроизвести «лики России» именно потому, что он — европеец и даже, в какой-то мере, оторван от своих корней».

Шлецер заходит так далеко, что он отрицает понятия *âme slave* (русская душа) и *genie latin* (романский гений). Сами по себе эти понятия не существуют. Их создают великие художники. Григорьев не русифицировал лики Тулона или Парижа, но остранил их. Проститутка Настя в «На дне» Горького в своем распутстве бросает вызов. Ее марсельские сестры — проще, они труженицы любви. И, тем не менее, есть нечто общее между ними, то есть между матросами Буй-Буя, и упрямыми его русскими мужиками. И те, и другие — «дети Григорьева». Они не типы, а острые личности. Они «прозрачны». Через них смотришь и видишь их прошлое. Это «*homo grigoriensis*», упрощенный, синтетический.

Сам Шлецер был эмигрантом с особой психологией. Владея французским языком в совершенстве, имея родню в Бельгии, он не был брошен на произвол судьбы и мог себе позво-

лить объявить: «Мне много раз приходилось слышать, что в условиях эмиграции мы обязаны относиться друг к другу, ко всему родному с особенной снисходительностью. Мне же кажется, напротив, что нам надлежит сейчас быть к себе особенно строгими, беспощадными даже» (*Последние новости*. 20.V.1922). Шлецер себя чувствовал, прежде всего, европейцем. И в этой удивительной, уникальной (по теме: по-моему, это единственная его статья о живописи) главе о Григорьеве он особенно ценит европейского Григорьева.

Не только Григорьев. Почти все русские художники, в особенности мирискусстнической традиции, себя чувствовали европейцами и были европейцами. Надо сказать, что такой человек, как Шлецер, не только не идеализировал эмиграцию, но даже писал в «Современных записках» об оставшихся в Советском Союзе писателях. «Не свободнее ли, не страшнее ли стали они? Нет сомнения, что западная культурная среда налагает на нас крепкие путы, держит нас в шорах своими традициями, и над нами властвует; одичав, обеднев, не стали ли они богаче внутренним опытом?». Но он сразу отвечает: любой изоляционизм губителен и кончается провинциализмом — даже катастрофизм Андрея Белого и Александра Блока. «Всякая оценка, произведенная со своего угла, пусть этот самый «угол» будет вся кипящая в революционном процессе Россия, окажется отмеченной провинциализмом». Шлецер — один из самых ярких русских европейцев в русской эмиграции. В тех же «Современных записках» он дает яркое определение двух главных аспектов русского искусства на примере Скрябина и Стравинского: Скрябин анти-западник, певец русской идеи, романтик, но абсолютно лишенный отзвуков русской народной музыки. Стравинский — классик, западник и весь пропитан русской народной музыкой. Ясно, что Шлецер больше ценит Стравинского и видит в нем настоящего «русского европейца». «Искусство Стравинского отвечает ныне запросам Запада: в соответствии полном оно находится со структурой, со всем характером западной жизни. По музыкальному языку своему Стравинский — русский, более русский, чем кто бы то ни был из его предшественников и учителей начиная с Глинки и кончая Римским-Корсаковым. Он как будто еще почвеннее их, и некоторые из его «Прибауток» напр., Русью пахнут, Русью сермяжной, откровеннее,

чем песни Мусоргского» («Современные записки». 1921, VII, с. 349).

В «Повести о пустяках» Юрия Анненкова (опубликованной под псевдонимом Тимирязев) герой отказывается идти на войну. «Пусть мне прежде объяснят, что я должен защищать. Историю? Географию? Национальные особенности культуры? Никаких чувств, кроме досады, во мне не возбуждают эти понятия. Ты всю жизнь хотел сделать из меня художника. Вот я и стал художником. Язык моего искусства международен: живопись не нуждается в переводчике». А в другом месте повести автор облыжно обвиняет все русское искусство в «декоративности». «Русское искусство, за редкими исключениями, никогда не было ограничено, постоянно болея декоративностью... Полуграмотная, напористая статовщина — уничтожила русское искусство, и в то время как в Париже Мане писал свой «Завтрак на траве», работая над формой и материалом, т.е. над самой сущностью своего искусства, — русские художники расставляли декорации, картонажики раскрашивали запорожцев, Ивана Грозного, витязей, поцелуйный обряд, хороводы русалок в лунную ночь» (с. 188. СПб, 2001). Анненков стал эмигрантом как-то сам по себе, без особого кризиса. И стал французским художником в том смысле, что равноправно вступил на сцену живописи и театра в тот столь сказочно богатый период между двумя мировыми войнами.

В 1929 г. вышла в Париже книга Луи Шерене «Extra-Muros». Это гимн пригородному городскому кольцу, которое окаймляет Париж, за «зоной», т.е. за пустырем, который сменил бывшие формы фикцией. Гимн в духе поэтической школы «унанимизма», глашатаем которой был поэт, а потом и прозаик, автор гигантской социальной фрески «Люди доброй воли», Жюль Ромен. Шерене попросил Жюля Ромена написать предисловие к его книге о Парижском «banlieue». Жюль Ромен написал восторженный текст и добавил: «А когда я переходил от текста к великолепным иллюстрациям Анненкова, я вкушал второе изумление, как мог человек, такой чуждый этому месту, до такой степени уловить его таинственную красоту. Чтоб его поблагодарить, предлагаю дать его имя новому пригородному поселку...» И действительно, Анненков уловил печальную городскую поэзию этих полубуко-

лических — полупромышленных мест, сценки игр детских, сидение в кафе, жуткую красоту каркасов заводов Рено в Бияннуре.

«В Бияннуре была улица, где сплошь шли русские вывески, и весной, как на юге России, пахло сиренью, пылью и отбросами. <...> Гудит заводской гудок. Двадцать пять тысяч рабочих текут через широкие железные ворота на площадь. Каждый четвертый — чин белой армии, воинская выправка, исковерканные работой кисти рук» (*Курсив мой*, 1972, стр. 383).

Нина Берберова мимоходом описывает эти парижские предместья, и в особенности Бияннур с заводом Рено. Но, как правило, это русские в парижских предместьях, это дешевое русское кабаре на Поперечной улице в Бияннуре. Сам пейзаж, люд Парижа и его предместий всегда связан с русской темой. Не так у Анненкова. Один только «снимок» совпадает. Это парикмахерская. «На углу была парикмахерская, где меня стригли и не брали на чай: читаем Вас, премного Вам благодарны». Эгоцентричность и неточности уравнивают прелести книги «Курсив мой». Анненков, потому ли что он художник глаза, потому ли что он более открыт миру, великолепно уловил дух рабочего Парижа.

Когда берлинское издательство «Петрополис» издало прекрасный фолиант «Портреты» Анненкова (текст по-русски, обложка на французском), Замятин применил свое понятие синтетического искусства к искусству Анненкова. Для него Анненков принадлежит к «разведчикам» (как Пикассо и Маяковский), вернувшимся из разведки обратно к высланной их части, чтобы вновь идти в бой уже в сомкнутом строю, под знаменем синтетизма, неореализма». А «синтетизм пользуется интегральным смещением планов».

Так, в 1913 Анненков почти год работал в мастерской Валлотона. Но графика Валлотона «концентрична», а графика Анненкова — «эксцентрична». Т.е. «насквозь пропитана духом современности — разорванной в клочья эпохи войн, мировых катастроф и революций», и одновременно отличается необычной «остротой».

В своей статье об Анненкове Михаил Кузмин подчеркивает «странность»: «при всем понимании России, русского пейзажа, таких русских писателей, как Достоевский, в самом существе

таланта Ю.П. Анненкова менее русского, чем во многих художниках вовсе не специализировавшихся на изображении русской жизни. Я думаю, что это происходит оттого, что некоторые приемы футуризма приближают творчество Анненкова к границам отвлеченности, по самой природе своей враждебной русскому миропониманию и восприятию». Кузмин, как мы помним, ходил в русском костюме, чувствовал себя близким Черной сотне и был вообще русским националистом.

Если сравнить гравюры Анненкова к «Скверному анекдоту» и «Extra-Muros», мы можем видеть в иллюстрациях к Достоевскому возврат к более крупной линии, к саркастическому портрету. Анненков несколько раз сам ставил «Скверный анекдот» в театре и в России, и в эмиграции. Текст он прекрасно знает. Но его иллюстрации не ставят акцент на «театральном». В их нарочитой небрежности, в их темно-белом сумбуре наслаивания разных фигур, — одни очень четкие, другие взъерошенно-жуткие — выражается абсолютное мастерство, слияние графики и динамики спутанной поэтики текста. Эта полная, лирическая вольность соответствует, по моему, новому, заграничному этапу таланта художника. Анненков-эмигрант не поэт ностальгии и тоски по родине, он смелый новатор, но и толкователь разных страниц европейской культуры. Среди них и русской.

Анненков дружил с французским прозаиком Люком Дюреном, автором книги «Преступление в Сан-Франциско», которую Анненков иллюстрировал в том же духе графического синтетизма. То маленький самолет летит сквозь небоскребы. То куцый трактор тащит деревянный домик посреди бульвара, то в кабаре сидят клиенты, и происходящее на сцене смешивается. Молодая пара американцев останавливается перед копией «Мыслителя» Родена. Это Америка перед Европой. Женщина говорит: «...у нас мыслят не снимая рубашку». Дальше в парке (в романе) молодые люди любят ветряной мельницей, привезенной из Европы. Он говорит, это из Голландии, провинции Польши, кажется. Наоборот, поправляет она. Анненков не иронизирует, он даже любит эти диссонансы.

Опускаю примеры Добужинского и Александра Бенуа. Добужинскому издательство Вишняка, Петрополис, также посвятило роскошный альбом в Берлине в начале 20-х годов.

И также с текстом Сергея Маковского, бывшего основателя «Аполлона».

Маковский любит «петербургскость» Добужинского именно потому, что эстетство, рафинированность Добужинского связаны с самым «нерусским» русским городом. И хотя Добужинский — стилист Его Величества Петербурга, он в не меньшей мере ученик Гофмана. Гофманщина, утверждает Маковский, царствовала надо всем Мирискусстничеством и русским модерном в литературе. Мало внимания обращает Маковский у Добужинского на нерусские темы, например, на иллюстрации «Западни» Золя для «Красной Нови» (а одновременно он печатал свою серию гравюр «Русская провинция»).

Третий мой пример своеобразного синтеза русской эмиграции с Западом — это Александр Алексеев. О нем меньше знают, меньше написали. К эмиграции он не принадлежал в том смысле, что совсем не страдал комплексом «Фер-то-ке» или «Кэ Фер» по рассказам Теффи. Алексеев иллюстрирует французских писателей, с которыми он дружит. Один из них русский, это Кессель, автор «Сибирских ночей». Сопки Дальнего Востока, полуазиатские лица, кабаре, смесь геометрии и дикости, абсолютное мастерство налицо. Другой автор — Андре Моруа, иллюстрации к его утопической повести «Путешествие в страну артиколов». «Артиколы» — это «искусствоводы», они основали аристократическую республику по Платону, где народ кормит и боготворит художников. Алексеев пишет свой «рай» без всякого сентиментализма, четко и нежно. Третий автор — Жироду. Алексеев иллюстрирует «Аптекарьшу» и прекрасно созвучен с юмором, с лирической иронией автора. Алексеев дружил с Андре Мальро, с его женой Кларой, с Андре Бильи. Бильи написал предисловие к «Сказкам Гофмана» с иллюстрациями Алексеева.

«Его интерпретация Гофмана очаровывает нас своей элегантностью и красотой. Кто может остаться безразличным к онирическому свету, в который он погружает сцены самых известных сказок Гофмана».

Прав Андре Бильи. Алексеев сочетал виртуозность ремесленника с ониризмом сказок. Не только Гофмана, Андерсена также, сказки Пушкина, сказки Афанасьева то и дело мелькали в его разговоре. «Помните, у Афанасьева задачу Водяного

Царя?», — пишет он мне в одном письме за подписью «Алексеев Александр, рожденный в Казани сирота». И мне кажется, что это сиротство (он рано потерял отца, да, но это и более обширное сиротство) открывало ему весь мир. И в некотором смысле не только ему, а всему русскому искусству в ссылке на Запад.

МЕМОРИАЛ

Григорий Померанц

След личности

Когда человек умирает, в памяти начинает собираться его образ, — у каждого свой. И мои мысли закружились вокруг фраз, улыбок, интонаций, сохранившихся от переключки с Сергеем Аверинцевым, начавшейся в шестидесятые годы. Мне было тогда пятьдесят, ему тридцать. Я предложил называть меня просто Гришей, и так это осталось: Гриша, Сережа. Не знакомство, не дружба, переключка. Точнее слова не могу найти. Разговор из двух углов, которые то сближались, то отдалялись, но оставаясь углами одного пространства, на одном уровне. Мы могли годами не встречаться; последнее время он зимой работал в Вене, а я летом на даче. Но при встрече все было так, словно расстались вчера, и рассуждения продолжались, как при первой вспышке интереса друг к другу.

Мы всегда были разные, иногда резко расходились во мнениях, но с Сережей нельзя было поссориться. Куда бы ни заходил спор, чувство доверия ближнему (опять не знаю, точное ли это слово) парило над репликами и определяло их интонацию (без раздражения, без захлеба). И если хотелось на время отойти в сторону, то с тем, чтобы понять и вернуться. Спор никогда не рождал ненависти. Это очень важная черта, и в первую очередь — черта Сережи. У меня были споры, в которых я боролся, ненавидя, но с ним и бороться не надо было, и ему вроде бы ни с кем не приходилось. Так мне казалось. Ни с кем, с кем вообще стоило разговаривать.

Тут все — впечатления. Но то, что говорится о личности, или скользит по поверхности общих слов, или прошло сквозь личность пишущего, собралось в ней по-своему и выходит всегда еще одна версия глубины, в которую ты вглядываешься.

Каждый, кто живет, проводит в жизни след, иногда размазанный, иногда четкий, запомнившийся — и опять всеми по-разному, у кого-то вызывающий желание продолжить (или желать, чтобы кто-то продолжил), а у другого — преодолеть, перечеркнуть. След, проведенный Сережей, не сотрется. Я чего-то в этом следе не понял, при жизни обходил, после смерти не понимаю: высокую оценку стихов Вячеслава Ива-

нова, увлечение Вагнером. Да и то, что я понял, — скорее догадки.

Сережа сразу выделился своей непохожестью. Мы все варились в советских котлах, и хотя все по-разному и по-разному выварились, но что-то общее, загрубевшее, стало привычным. Хотя бы в лексике. Когда решался вопрос, ехать или не ехать сборщице подписей в редакцию Философской энциклопедии, я сказал Александре Николаевне Чиликиной: «не надо, не стоит заваливать такую малину». Сережа, если бы его спросили, вероятно, тоже сказал бы, что незаметный поворот Философской энциклопедии важнее, чем несколько подписей под протестом, но блатной язык не лег бы на его уста. Он был вежлив, как французский шпион в Германии, раскланивавшийся со всеми встречными и тотчас выделившийся из немецкой толпы. Какой-то инопланетянин. Рассказывая мне о чем-то, он дважды начинал со слов: «Вы, конечно, знаете...» Первый раз я это проглотил, а в другой сказал: «Сережа, не морочьте мне голову. Я этого не знаю». Сережа смутился и объяснил, что этикетный оборот, насмешивший меня, сложился у него в разговорах со старшими, давая им возможность важно покивать головами и сохранить свое докторское лицо. Я сказал, что я не из тех старших, или что-то в этом роде.

Вскоре Сережа (опять помявшись и с каким-то извиняющимся лицом) предложил мне и Зинаиде Миркиной записаться в вольнослушатели его курса средневековой культуры (называлось это как-то иначе, но речь шла об истории восточной и западной церкви). Мы согласились и, кажется, не пропустили ни одной лекции. Молодость лектора бросалась в глаза, и в этом была своя прелесть, как в разливе реки. Границ не было, ясного окончания темы тоже не было, ассоциация подхватывала ассоциацию, и конец лекции определял звонок. Если бы не было его — Сережа продолжал бы четыре, шесть часов, набредая на новые и новые мысли. Наташа, жена Сережи, говорила, что на лекции она узнавала своего мужа больше, чем дома. Впоследствии лекции Аверинцева были выстроены по всем правилам, но в потоке без начала и без конца было что-то неповторимое.

Один раз Сережу вынесло в запретную идеологическую зону и он скомкал мысль, а потом подошел ко мне, как заведомому диссиденту, и говорил, что ему стыдно за свое малоду-

шие, что надо было сказать иначе, резче — хотя никто, кажется, не заметил его непоследовательности. Самая тема, которую он излагал, была идеологическим прорывом. Время было нелепое и путаное. С одной стороны, сборник библейских легенд, составленный Корнеем Чуковским, был задержан: от автора требовали избегать двух слов: Бог и еврей. С другой стороны, нужны были молодые русские гении, а после нескольких волн массовых убийств много смелых голов погубило. Поэтому Сахарову, представленному в член-коры, сразу дали полного академика и одну за другой три звезды Героя Социалистического Труда. Поэтому Тарковскому давали возможность работать, хотя самый стиль его раздражал особ первых четырех классов (по положению в советской администрации и по уровню образованности, не превышавшему начальной школы). В эту обойму попал и Сережа. Ему даже дали премию ЦК ВЛКСМ (хотя он и близко не подходил к комсомолу). Молва повторяла его Трерpenwitz (шутку, придуманную на лестнице, уходя): «теперь я дипломированный лакей фидеизма» (молодым читателям поясню, в чем соль: цитируется, с превратным пониманием, всем надоевший «Материализм и эмпириокритицизм»).

Лекции Сережи приводили наблюдающих товарищей в отупение водопадом имен, которые и записать-то чины надзора не сумели бы, а в статьях и книгах он выступал иначе, осторожно, продуманно. Например, слово Бог ставилось после точки, и прописная буква была защищена, «еврейское» или «библейское» заменялось словом «ближневосточное», и спор Афин с Иерусалимом описывался словом, ласкавшим ухо цензуры. Хотя, вероятно, даже цензоры понимали, что во времена Давида и Соломона единственным арабским действующим лицом была царица Савская. И говоря о превосходстве ближневосточного чувства жизни над эллинским, Сережа не ее имел в виду. Ультрапатриоты брюзжали и саркастически произносили имя-отчество Аверинцева «Еврей Евреевич»; но большое начальство предпочитало не углубляться дальше оболочки слов.

Между тем, где-то между М и П Философская энциклопедия была захвачена группой идеологических диверсантов: Поповым, Роднянской, Гальцевой и еще одним молодым человеком, фамилию которого я забыл. Увлеченно работая, они превратили это ведомство, возглавляемое академиком Констан-

тиновым, во «вшивую нору, куда поповщина откладывает свои яйца» (не могу удержаться, чтобы опять не вспомнить «Материализм и эмпириокритицизм»; Ленин дважды цитирует там, как философский авторитет, сапожника Иосифа Дицгена; и меня радует возможность пустить в ход хоть часть залежавшихся запасов памяти).

Для идеологических диверсантов Аверинцев был идеальным автором, и они раскрутили его, как могли. Аверинцев умел, постаравшись, писать строго академическим языком. А на худой конец, Попов вез на подпись один вариант статьи, а в печать давал другой. Ленивый академик текстов не перечитывал. И когда издание завершилось, Попов протолкнул в «Правде» статью, восхвалявшую новый триумф марксизма. Основщики, раскрыв последние тома, завыли, но было поздно: оценки «Правды», при жизни очередного Первого секретаря, в эту эпоху не менялись.

Почва была подготовлена Д.С.Лихачевым и его школой. Одна за другой выходили книги о древнерусском искусстве. В них мелькали давно забытые слова: исихия (безмолвие), иисусова молитва и т.п. Сложилась потребность понять средние века как целое. И когда вышла книга Аверинцева «Поэтика ранневизантийской литературы» (хребтом которой было развитие православного богословия), она сразу стала бестселлером. И вот после нескольких волн террора и чистки библиотек от крамолы, вдруг появился прямой наследник гуманитарной культуры начала века. Словно корни, окружившие старый пенек, каким-то чудом дали свежий побег, и он уцелел, поднялся, выпустил листья.

Как это случилось? Каждую случайность нетрудно объяснить. Случайно профессора Аверинцева вычеркнули из ленинских расстрельных списков. Случайно старый биолог женился на молодой женщине и в 1937 году она подарила ему сына. Мальчик был болезненным, слабым, редко посещал школу, не успевал завести школьных знакомств. Сидел дома. Отец, которому было около семидесяти, а потом больше семидесяти, давал своему наследнику читать книги, которые и в руках не держали советские дети. Сережа говорил мне, что Евангелие и Илиаду он прочел ребенком семи лет. Ему было лет 10–12, когда отец откровенно говорил, что он думает о нравственном уровне советских идеологических кампаний...

Поясню современному читателю, что в 1932 году нас заставляли учить наизусть: «История России состояла в том, что ее били. Били татаро-монгольские ханы, били польско-литовские паны и шведские бароны, били за отсталость техническую, экономическую, военную, били, потому что отсталых бьют...» Мне даже в 14 лет было странно: а как же Суворов? И как же из одних поражений сложилась держава на 1/6 земного шара? Но память школьника послушно впитывала сталинские оценки. В 1934 году эти оценки изменились, в 1936 г. Демьяну Бедному за нектати припомнившееся дали по шапке, в 1939 говорилось иное: Александр Невский уже громил баронов; и, наконец, в 1949 году людей поделили на две части: одну, которая вроде бы никогда не ошибалась, и другую, на которую лег весь груз сталинских ошибок, и козлы отпущения, трясая своими бородами, униженно каялись... Примерно так Мехлис, за выполнение приказов Сталина — не позволять генералу Петрову перейти к оборонительным боевым порядкам — был наказан разжалованием из генерал-полковников в генерал-лейтенанты и награжден смешным прозвищем «Мехлис-Дюнкерченский», словно не Сталин был виновником катастрофы в Керчи.

Старшего Аверинцева уже не было в живых, когда Сережа пригласил меня в гости. Аверинцевы еще жили тогда в центре бутиковских трущоб, в каком-то страшном дворе. Живо припомнилось, как оттуда налетали молодые пролетарии (я жил на углу Бутиковского, в Первом Зачатьевском), прижимали к стене и требовали: скажи «кукуруза!» А потом с наслаждением драли мою еврейскую шевелюру. Как только вышла из комнаты мать, я спросил Сережу: били вас в детстве? Били, — ответил Сережа. За что — нетрудно понять: потому что мальчик слабый, болезненный и ни на кого не похож. Хотя и не еврей, а все равно — чужой. «Считайте, что мы в родстве», — сказал я. — «Вас били младшие братья или, может быть, дети тех огольцов, которые били меня». Думаю, что впечатления детства избавили Сережу от народопоклонства и никакой Хайдеггер не мог убедить его погрузиться в мистику почвы. Его почвой стала культура — все богатство Средиземноморской культуры.

Сережа рос домашним ребенком, с опаской выходя во двор и изредка посещая школу в перерывах между болезнями. В

тридцать с лишним он оставался домашним подростком, звонившим маме по телефону, задерживаясь на полчаса. Он объяснял мне, что мама столько возилась с его детскими болезнями, — и теперь его долг беречь ее нервы. Друзьями этого домашнего ребенка становились друзья отца — немного помоложе других, но давно вышедшие из детства. И так как это были люди отцовского круга, то в университет Сережа пришел инопланетянином. Да так и остался инопланетянином. Его не тянуло даже возмущаться нравами террариума.

За всем этим стояло еще одно событие, скорее чудесное, чем случайное. Как-то мы заспорили на метафизическую тему. Я сослался на свой опыт целостности бытия. «У меня тоже был опыт», — серьезно ответил Сережа, не раскрывая, какой. Мы просто поверили друг другу, что не живем полностью на той поверхности, где кипела так называемая жизнь. И каждый по-своему старался не терять контакта с собственной глубиной.

Невольно вспоминаю фразу Антония Сурожского, прочитанную значительно позже: каждый грех — это, прежде всего, потеря контакта с собственной глубиной. Сережа поддерживал свой контакт иначе, чем я, но это был контакт, я в нем это чувствовал; думаю, что он то же чувствовал во мне. На этом основана была наша переписка.

Георгий Степанович Кнабе, выступая на вечере памяти Аверинцева 18 мая, вспомнил одно из определений культуры, брошенное Лотманом (культуру можно определять с разных точек зрения, но вспомнившееся Кнабе хорошо подходит к теме, к памяти Аверинцева): «попытка выразить невыразимое, дать ему форму». Это сразу подчеркивает связь культуры с религией. По крайней мере, некоторые формы культуры и некоторые формы религии лепятся вокруг незримой оси, и эта же ось держит личность. Если ось сломана, разрушена, остаются только фантомы, о которых пишет, мучаясь внутренней пустотой своей науки, Александр Мелихов, или симулякры (на языке постмодернизма), плоские, как игральные карты, из которых каждый волен складывать новый пасьянс. У Сережи ось сохранилась, и он старался облечь ее в слова.

Вот одна из первых реплик, уцелевших в памяти, — после моего «Человека ниоткуда»: «прочел ваш богословско-политический трактат». Никто, кроме Сережи, не мог так отозваться

ся. В его словах было, по крайней мере, три оттенка смысла: признание стиля, родственного религиозному — по самой своей серьезности, в духе идеи Пауля Тиллиха, что религиозное — это предельно серьезное в любой области культуры; второе — это осязаемая Сереей, хотя не приходившая мне в голову, связь с древней еврейской традицией, сплетавшей богословие с политикой (начиная с некоторых авторов Библии и до Спинозы); наконец, было обособление собственной позиции — не вмешиваться в политику.

Примерно в то же время я спросил Сереею: «Почему вы ничего не подписываете?» Имелись в виду тогдашние протесты против использования юстиции в идейной борьбе. Сереея ответил: «Я человек робкий». Интонация, с которой это было сказано, совершенно исключала возможность понять это как извинение. Напротив, сдержанно высказана была жизненная позиция — упрямой робости или робкого упрямства. Что-то здесь было от семейных традиций Аверинцевых, что-то, может быть, от «Вех»: не доходить до разрыва с порядком; или даже от Карамзина: «порядочный человек не должен допускать, чтобы его повесили». Впоследствии Сереея яснее выразил эту мысль: культура нуждается в людях, которые целиком ей принадлежат и не выходят из ее сферы. Но (это не было сказано и только выявлено в жизни) в сфере культуры нет места для советского панического страха, для потери достоинства. Когда мне промывали мозги на Лубянке, многие забыли номер моего телефона. Сереея не забывал.

Ему было 30, мне уже исполнилось 50, но я продолжал искать свой путь, продолжаю и сейчас, в 86 лет, а он был какой-то почти готовый, с детства поставленный на рельсы. И хотя, конечно, рос, но не сходя с рельс. Он действовал на поле, которое отец, биолог, обходил, в гуманитарной области, где всюду торчали старые мины, и многое приходилось самому решать и решалось заново, но направление было задано, установлено с детства. Его карамзинская позиция обладала неотразимой привлекательностью для людей, не склонных бороться за внешнюю свободу, но как-то пытавшихся обособиться от нравственной грязи. В эпоху террора третья была не дана, но советское общество менялось, и Сереея был пионером в переходе к внутренней свободе, основанной на притче о динарии кесаря.

Один из моих друзей попросил меня, зная о наших доверительных отношениях, объяснить Сереее, насколько этому человеку важен и нужен повседневный контакт с ним, и Сереея согласился, принял его в свой домашний круг. Чуткое внимание помогало ему раскрыться, и однажды он задал неожиданный вопрос: какой подлинный возраст вы чувствуете в себе? Друг что-то пробормотал, и тогда Сереея ответил: «А мне семь лет. В самом главном я дальше не пошел». И рассказал, что на прогулке, у стен Троицкой лавры, пережил присутствие Христа. Я сразу вспомнил: в это время он впервые прочел Евангелие. Отпечаток этого в хрупкой детской душе не мог не оставить глубокого следа.

Что-то подобное я давно подозревал, читая статьи Аверинцева. В разговоре о византийской культуре слово «любовь» встречается редко, слова «надежда» и «страх» — часто; и в этом не только материал, виден автор. Чувствуется трепет детского страха и надежды, пережитый ребенком, еще не познавшим всей силы любви. Слог был академическим, но в подборе слов выглядывало детское сердце, трепетавшее на пороге «встречи» (в том смысле, которое придал ему Антоний Сурожский). Я вспомнил, что вл. Антоний говорил: встретить Бога — все равно, что войти в пещеру к тигру. Ребенку дано чувствовать присутствие Бога, но не так. Скорее, как у одной шестилетней девочки: это все равно, что чувствовать маму с закрытыми глазами. Ребенок остается на пороге пещеры. Царствие Божие сливается для него с любящей семьей, не вырывает его из семейного лона в бесконечность. Закрытость от бесконечности я чувствую и в статьях Аверинцева о Троице и о нищете духа.

За текстами Сергея Аверинцева и за текстами Антония Блума стоят разные «встречи». Андрей Блум (впоследствии Антоний Блум) пережил присутствие Христа юношей, прошедшим через годы испытаний, потерявшим Бога и готовым с оружием в руках сражаться с большевиками. После «встречи» он круто изменился и попрощался с оружием, но остался воином, в его христианском смирении просвечивает дерзкая сила. То, что митрополит Антоний сказал 8 июня 2000 г., можно почувствовать и в его других речах, особенно в том, что было сказано о «Божьем следе» в Париже, в 1974 г. (русский перевод Е.Л.Майданович в «Континенте» № 89). Программа ре-

пительного обновления христианства складывалась в нем лет сорок и 8 июня только была озвучена — с той же уверенностью, с которой он в эти же дни говорил Василию, рассказывая о своем детстве: «И как я рад, что церковь и попы не испортили мне чувство Бога!» (напечатано в «Русской мысли», 20-26 июня 2000 г., № 4327).

Сереза бы этого никогда не сказал. Он не был воином, выходящим в простор бесконечности, опираясь на незыблемое чувство личной «встречи». Обе встречи ввели в церковь — но Антония с нарастающей готовностью отбрасывать исторические наросты и близиться к подлинному Христу, а Серезу — только сменяя прогнившие балки в старом здании, не ломая стен. Только в пространстве, ясно очерченном, свободно двигалась его мысль. О своей «встрече» он никогда публично не говорил. Она была для него *входом* в церковь (неотделимой от Христа), а не возможностью *судить* церковь, опираясь на Христа.

Антоний говорил о своей «встрече» много раз и бесстрашно добавлял: «Можете считать это галлюцинацией». Он не боялся насмешек. Он не боялся сказать: «не упускаем ли мы момент, данную нам возможность стать из церковной организации — Церковью» (из речи 8 июня). То есть церковь, к которой формально принадлежал, он считал только *возможностью* Церкви.

В той же речи 8 июня 2000 г. Антоний продолжал: «Нам нужны верующие — люди, которые встретили Бога. Я не говорю в грандиозном смысле; не каждый может быть апостолом Павлом, — но которые хоть в малой мере могут сказать: я Его знаю!». И в другом месте, несколько раньше: «Мне кажется, надо вкорениться в Бога и не бояться думать и чувствовать свободно». И в конце речи: «Помню, как я был смущен, когда Николай Зернов пятьдесят лет назад мне сказал: «Вся трагедия Церкви началась со вселенских соборов, когда стали оформлять вещи, которые надо было оставлять еще гибкими». Я думаю, что он был прав, — теперь думаю, тогда я был в ужасе».

Куда заведет свободная мысль, поставив под сомнение Вселенские соборы? Этот вопрос Антоний, видимо, сознательно оставлял нерешенным, оставлял будущей, подлинной церкви, людям, «встретившим» Бога и опиравшимся на опыт своей встречи. Мог ли это принять Сереза?

Приведу два его высказывания. Первое, неожиданно резкое: «православие переменится — или погибнет». Я даже отшатнулся от удивления, и Сереза добавил, что, конечно, он верит — переменится. Это как будто перекликается со словами Антония. Но когда Антоний произнес свою речь 8 июня 2000 г., Сереза оценил ее как «мистический анархизм». Я решительно не согласился, и Сереза стал рассказывать, как он любил Антония и сейчас его любит, но есть в православии тенденция мистического анархизма, идущая от ранних славянофилов, разрушительная для церкви.

Уже потом, после кончины Серезы, я понял, что он критиковал вл. Антония с *исторической* точки зрения. Но тогда надо было назвать и позицию Антония, на обычном для Аверинцева уровне корректности, *эсхатологической* (и может быть даже сознательно эсхатологической: вл. Антоний начал свою речь 8 июня 2000 г. с предчувствия, что мы вступаем в тяжелые, темные времена). Церковь людей, встретивших Бога и потом живущих и мыслящих свободно, — это что-то вроде тысячелетнего царства праведных; и в каком-то приближении — Сурожская епархия, на которую не давит Патриархия, а вл. Антоний, по милости Божьей, живет до 130, 150 лет. Без Антония Сурожская епархия либо будет унифицирована, либо отколется и станет центром нового раскола, началом новой церкви, слабой попытки остановить скольжение России по наклонной плоскости.

Впрочем, если признать утверждение Рейсбрука (великого мистика XIV в.), второе пришествие происходит в душах святых, это не мифический конец света, а постоянное явление истории, особенно в крутые, переломные, катастрофические ее эпохи. И тогда вырисовывается тонкая, иногда прерывистая, «пунктирная» линия эсхатологической церкви, идущей сквозь все века, церкви Христа, перекликающейся с церковью Павла, иногда признанная исторической церковью, иногда еретической или вовсе не церковью (где двое или трое соберутся во имя мое, там и я с вами), иногда нечто вроде философских семинаров, своего рода лабораторий, где люди пытаются понять «встречу», зажечь фитилек в груди от костра, горящего в центре. Такие кружки ни на что не претендуют, кроме готовности к диалогу с теми, кто хочет вести с ними разговор, церковных людей или атеистов.

В рамках православия к эсхатологической линии близки старец, познавший благодать, и его послушники; в суфизме — шейх и его мюриды; в индуизме — гуру и шисья, в буддизме — целое направление, дзэн. Во всех этих случаях на первом месте не традиция, а человек, создающий или обновляющий традицию, опираясь на «встречу», и его ученики, «встретившие» «встречу», узнавшие его и признавшие властную интонацию, как в заповедях блаженства: сказано древним... а я говорю вам... Напротив, в исторической церкви традиция создает человека, делает его священником, епископом, создает обряды и таинства, устанавливает, что жена должна бояться мужа, а муж любить свою жену... Хотя в Евангелии сказано другое: совершенная любовь изгоняет страх — даже перед Богом, а не только перед мужем.

Эсхатологическая линия отчасти совпадает с «незримой церковью». Порою она почти незаметна. Но без нее церковь вырождается в «церковную организацию». Будущее покажет, удастся ли эту организацию оживить.

Сережа хотел реформ и даже очень серьезных реформ, хотел изменить рамки догм, но не отбросить их вовсе, не воскликнуть, в духе «Алмазной сутры», — «Воздыми свят дух и ни на чем не утверждай его»; а ведь именно это означает призыв Антония отбросить все принципы (в том числе богословские) и идти, опираясь на интуицию глубины, на интуицию царствия, которое внутри нас, — «по божьему следу».

Это одна из причин (может быть, важнейшая), по которым Сережа не хотел даже вникать в религии Индийско-тихоокеанского региона. Как-то он подарил мне две книжки, изданные ЮНЕСКО, с прекрасными репродукциями фресок Аджанты и еще какую-то. «Мне это не нужно, — сказал он, — а вам это может пригодиться».

Чувствуя мое недоумение, через некоторое время он объяснил свою позицию: «нам заповедано любить ближних, и я это делаю, стараюсь любить католицизм, иудаизм, но любить Китай или Индию — дело тех, кто имеет с ними дело». То есть одних специалистов? Мне показалось, что Сережа уговаривает самого себя, и ему это удалось, но русская культура впитывает куски индийского и дальневосточного, не разжевывая.

Попытку уговорить самого себя я вижу и в последнем интервью, данном перед роковой болезнью, — то есть уже ака-

демиком С.С.Аверинцевым. Привожу отрывок из текста, опубликованного в МН, № 07, 2004:

«В христианской вере иные умники усматривают что-то простенькое, «веру угольщиков», как сказано у Гейне, утешающую этих самых угольщиков, но стесняющую мысль образованного человека. Я же ощущаю не стеснение, а скорее уж испуг от простора... Да, христианство «просто» в том смысле, что оно любому простецу в любое время умело сказать то, что могло до конца дней наполнить, обогатить и облагородить жизнь этого простеца; но оно не проще, а гораздо сложнее и многостороннее, чем какая бы то ни была искусственная конструкция интеллектуалов на религиозную тему. Каждый получает от него свое...».

Почему же, — спрашивает журналист Илья Медовой, — «в духовных поисках молодежи во всем мире сейчас весомую долю занимают философские и религиозно—мистические учения Востока. Не потому ли, что нравственный опыт христианства себя исчерпал?»

— Это прежде всего говорит о повышенно романтическом восприятию и своеобразном обаянии религий Востока. Они более одноплановы, несмотря на всю метафоричность, чем христианство, и более понятны. К примеру, буддизм рассматривает как полноценную жизнь только монашество — и это понятно; конфуцианство очень высоко ставит отца семейства, не видя в безбрачии проку, — и это тоже понятно; но когда христианство возводит брак на ступень таинства и подобия отношения Христа и Церкви, ставя при этом монашеский подвиг еще выше, — такое понять трудно. Нравственный опыт христианства — полнее и сложнее. Поэтому его труднее вместить».

Умственный взор Сережи, острый, как у мифического Линцея, внезапно закрывает пелена, как только дело касается Востока. В статье «теизм» (Философская энциклопедия, т.5) он противопоставляет христианскую Троицу (единство трех ипостасей) языческим группам из трех самостоятельных богов — и совершенно прав. Но при этом просто не упоминается буддийская Трикайя, где отдельные «кайи» — структурная аналогия христианским ипостасям. Об этом убедительно писали Судзуки, Кумарасвами...¹ Здесь же, в интервью, назван

¹ Подробнее об этом в Приложении.

буддизм, но пропущен индуизм, религия, которую исповедует около миллиарда человек. Если положить в основу отношение к браку, то индуизм — полная аналогия христианству. Сказать, что он проще христианства, — язык не поворачивается. Но сложности никак не помешали увлечению йогой, ведантой, тантризмом, кришнаизмом. И в буддизме больше всего увлекло парадоксальное, даже прямо абсурдное. Буддизм дзэн — органическая составная часть западной культуры, в которой сложился и процветает театр абсурда.

Стремление отгородиться от Востока — не личная черта. Это общая особенность русской религиозной мысли, вопрос веры, а не научного исследования: если религии Востока — достойные партнеры в диалоге с Западом, то исчезает уникальность православия как единственно истинного Востока, в противоположность ереси Магомета и язычества Индии и Китая. Это выявилось, когда гипотеза о возможном буддийском влиянии на христианскую икону (на конференции о каноне в искусстве, 1972) вызвала скандал (правда, вряд ли замеченный вне узкого круга специалистов) и доклад Лелекова, довольно хорошо мотивированный, не был напечатан; зато напечатано было несколько статей, опровергавших выводы науки XIX века о каких бы то ни было буддийских влияниях. Индивидуальность Сережи проявилась только в терпимости к моей точке зрения (я горячо поддерживал Лелекова). Но расхождение было глубоким. Я ориентировался на мистический опыт, пересекавший границы вероисповеданий. Сережа стремился ограничить мистику, ввести в берега мистическое чувство. Он сблизил Троицу с тремя людьми, совершенно понимающими друг друга, а понятие духовной нищеты свел к грамматической ошибке. Я недостаточно учен, чтобы спорить с филологом, и допускаю, что в I в. многие читали загадочную фразу просто: «блаженны нищие — духом» (то есть нищие блаженны, утешаемые Святым Духом). Но мистики читали эту фразу иначе, и невозможно перечеркнуть их опыт. «То, что написано Святым Духом, — писал св. Силуан, — можно прочесть только Святым Духом». Превратив парадоксальное чтение в рациональное, можно таким же способом объяснить отношение Отца к Сыну — в духе арианства, монофизитства, несторианства или монофелитства. Все ереси рациональны. Все они не могут переварить ни «единосущности» (A=B? аб-

сурд), ни «неслиянности-нераздельности» (A=B≠A? абсурд), ни духовной нищеты. Зато негр-чудотворец из фильма «Зеленая миля» все прекрасно понял: «Я многое знаю... хотя я ничего не знаю».

Впрочем, история всех этих несогласий показывает, как мало они значат. Исаак Сирин остается отцом церкви, хотя никогда не отрекался от своего монофизитства. И Сережа остается замечательным типом христианина, хотя мистического смысла духовной нищеты он не чувствовал. Равновесие мистического и рационального всегда остается проблемой. Мне уже как-то приходилось вспоминать разговор с Еленой Львовной Майданович: «Как понять владыку? Он сказал, что трезвость важнее вдохновения». Я нашелся и ответил: «Да, для него, потому что вдохновение всегда с ним и он опасался перехода в экстаз, когда вместе со светлыми силами может вырваться всякое...» Елена Львовна подумала и сказала: «Я вспоминаю, иногда огонь разгорался в его глазах, а он его пригласил». Каждый по-своему ищет равновесия. И у каждого вырабатываются свои приемы вербализации того, что, по сути, невыразимо в словах. Фома Аквинский, умирая, назвал свою Сумму теологии соломой. Но ее до сих пор изучают.

Я не знаю, что думал Сережа в свои последние минуты, знаю только, что он вырослел и накануне серебряной свадьбы открыл любовь к жене. Он трогательно написал об этом в статье, на которую я не мог не откликнуться. Впоследствии Сережа передал свой опыт эпиграмматически: «лучшие годы брака — между серебряной и золотой свадьбой». Это бесспорно, как личный опыт, и ценно как противовес модной любовной суете. Это часть того следа, который Сережа оставил помимо всех своих книг. Но в ограничении законов брака своим личным опытом сказывается та же домашность, которая выразилась и в его ограничении познаваемого мира Средиземноморски-западным и в науках — филологией. Сережа не любил, чтобы его называли культурологом, он твердо держался того, что бесспорно знал, как филолог свой текст и муж свою жену, он не желал теряться в океане чужого опыта. Проблемы глобальной культурологии (или, по-английски, «теории цивилизаций») он затрагивал неловко и неохотно. Открытый вопрос, чего здесь больше — самоограничения ученого или страха «того, Громадного», открытости бесконечному, невы-

разимому, — страха, который Рильке преодолел, достигнув зрелости.

Сереза не был ни специалистом (слишком широк был круг его интересов), ни дилетантом, игравшим образами культуры. Мое определение «средиземноморский почвенник» неточно, неполно, внутренне противоречиво, но я не вижу возможности лучше определить ни на что другое не похожее движение его духа. В своей потрясающей эрудиции Сереза был так же уникален, как в упорном сохранении границ, ограждавших от бездн Востока.

Инна Брагинская, выступая на вечере памяти Аверинцева 18 мая 2004 г., объявила «инаковость» Серезы нормой современного порядочного человека. Я ей аплодировал. Сегодня, пожалуй, ничего лучшего и предложить нельзя. Но были времена, когда и Сереза втягивался в политику. Правда, у него не было иллюзий. «У нас нет никакой свободы, — указал он в каком-то интервью (имея в виду, по-видимому, систему, обеспечивающую права граждан). — Есть свобода бандитов убивать и свобода интеллигентов произносить речи». Свое положение депутата он использовал только в частном деле, чтобы реабилитировать Вырикову и Ляцкую, оболганных Фадеевым в «Молодой гвардии».

Однако был вопрос, выбивавший Серезу из экологической ниши, как Эмиля Золя — дело Дрейфуса. Я уже упоминал фразу: «Православие изменится — или погибнет».

О.Георгий Кочетков говорил, что Аверинцев стал проповедовать случайно. Ему разрешили сидеть в алтаре, потому что только там можно было присесть, жалели его больные ноги, стоять больному человеку трудно. И постепенно он втянулся в жизнь клира. Однако фраза, которую я вспоминаю, говорит, что пружина была натянута — еще при советской власти, когда сделать ничего нельзя было. И как только обстановка позволила, пружина развернулась. Я верю о.Георгию, что проповеди Аверинцева приобрели пророческий характер. Но если так, то почему он вдруг все забросил и уехал в Вену? Что было решающим? Не хватило физических сил? Не хватило стойкости выдерживать поток оскорблений? Или стало ясно, что его проповеди — глас вопиющего в пустыне и вместо обновления церкви выходит очередная церковная склока?

Ответом мне была последняя лекция Серезы, которую я слушал — «Евангелие от Марка». Я понял, что в тишине он вернулся к своему внутренне оправданному пути и продолжал начатое привычными средствами, негромкой работой филолога.

Шаг за шагом, стилистическим анализом Сереза доказывал, что Евангелие от Марка, втиснутое между Евангелиями от Матфея и Луки, было исторически первым. Евангелия от Матфея и Луки — тексты вторичные, украсившие грубый рассказ Марка в духе тогдашней богословской мудрости и хорошего литературного вкуса. По свидетельству Паппия, жившего во II в. и возможно лично знавшего Марка, евангелист Марк сопровождал Петра как переводчик, по возможности точно переводивший на греческий и на латынь то, что Петр говорил по-арамейски, а потом собравший свои записи в связный текст. Я не могу не доверять филологическому чутью замечательного ученого, которому просто «было видно», как из одной фразы (в записи) рождалась другая, евангельская. За словами Евангелия «Христос поднялся на гору» для него проглядывала первоначальная запись: «Мы пошли на гору». Фраза осталась неукрашенной, грубой. В Евангелии от Матфея или от Луки это звучало возвышеннее, литературно украшеннее. Марк прост и достоверен. И очевидно, что если он ничего не пишет о родословии Христа или об архангеле Гаврииле, то просто потому, что ничего об этом не знал. А, следовательно, и апостол Петр ничего об этом не знал (и мне сразу же вспомнилось молчание ап. Иоанна обо всех этих вещах).

Посыпались записки, одна — довольно злая: не перешел ли Аверинцев на позиции протестантизма, полагающего, что Святой Дух вошел в Христа только при крещении? Сереза поморщился и сказал, что его лекция не предполагает подобных выводов, он только дает филологический анализ текста, из которого следует, что апостол Петр еще не знал того, что изложено в Евангелиях от Матфея и от Луки. На следующий день я позвонил, мы проговорили целый час, и все точки были поставлены над *i*: многие страницы Евангелий опираются только на христианский фольклор. Как совместить эту революцию филолога с консерватизмом богослова?

Ольга Седакова говорила, что рационализм Аверинцева имеет средневековый, а не просветительский характер. Не стану

с этим спорить. Но средневековый рационализм — это схоластика, движение мысли от цитаты к цитате. И всю эту схоластику (или неосхоластику) Антоний решительно отбрасывал. Он утверждал, что христианин должен идти по Божьему следу, пересекая все философские и богословские принципы. Анализируя синоптические Евангелия², Сережа разрушает власть цитат.

Антоний возвращается к тому, что сказано у ап. Иоанна: познаете истину, и истина сделает вас свободными. Можно назвать это как угодно: анархизмом, максимализмом, эсхатологизмом. Но суть восходит к самому Христу. Разве не максимализм — «оставь все и иди за мной»? Или «ищите царствия небесного, остальное приложится вам»? Разве не максимализм — изгнание торгующих из храма? Этот максимализм грозил разрушить церковь, созданную ап. Павлом. И Сережа, мечтавший о реформе исторической церкви, испугался ее полного разрушения. А в то же время, разрушал народную веру в Благовещенье, звезду на востоке, поклонение волхвов и прочие легенды.

Антоний исходил из своего опыта и из опыта очень своеобразной епархии, *узнавшей* его *встречу*, *встретившей встречу*. Встреча встречи, или *узнавание* — это тоже мистический опыт, примерно то, что Антоний туманно назвал *малой встречей*, не сравнимой со встречей ап. Павла, но все-таки *встречей*. Все получилось в группе русских аристократов и английских интеллектуалов, уставших от безверия. В этой маленькой общине годами излучала духовное обаяние колоссальная личность. Но попробуем перенестись в Россию. Сколько здесь *встретивших*? И сколько людей, способных *встретить встречу*? Найдется ли по Антонию на каждую епархию?

Возможна ли незримая церковь, внезапно и в полном объеме ставшая зримой? И возможна ли зримая церковь, совершенно подавившая в себе незримую струю? Не сползет ли она по наклонной плоскости вместе со всей Россией прямо в объятия к Великому инквизитору Достоевского?

Встает множество открытых вопросов. Как провести линию между исторически достоверным и фольклорным в Евангелии? В том числе в трактовке воскресения? Что главное в

воскресении — образ, в котором Христос явился ученикам, или преобразование учеников в апостолов? Сможет ли церковь или часть церкви принять идею Рейсбрука, что второе пришествие совершается в душах святых (или, на языке, который я заимствую у Антония, — во «встречах»)? Не есть ли воскресение — предел преобразования, гиперболически совершившееся преобразование? И т.п.

Открытый вопрос — и судьба поэтического наследия Сережи. Он придавал ему особое значение и после первой публикации звонил мне, спрашивал, как прочлось. Я честно ответил: «ваша проза нравится мне больше». Потом попалась подборка, почти сплошь удачная. Я рад был позвонить и поздравить автора. Но пытаюсь вспомнить — и не могу. А эссе об Эдипе, ослепшем и прозревшем, — помню сквозь все впечатления прошедших лет. На вечере воспоминаний никто стихов не упомянул. Могла бы вспомнить Ольга Седакова, но предпочла говорить о другом. Кто ошибался, Сережа или его читатели? Мне иногда кажется, что его духовные стихи — попытка пробить дорогу новому жанру, жанру современного псалма. Такие псалмы, связанные с жизнью церкви, пишут протестанты. Почему такое невозможно и в православии? Если это так, если Сережа найдет продолжателей, то не очень важно, достиг ли новый жанр, с самого начала, своей вершины. Может быть, вершина впереди, но за Сережей останется достоинство первопроходца. Во всяком случае, замечательно, что великий ученый, отодвинув исследования, попытался прямо обратиться к Богу.

Он оставил много начатых следов, ждущих продолжения. Но самый важный след прочертила сама его личность. Это было свидетельством, чем могла быть русская культура, если бы ее творческое меньшинство не уничтожалось. Не только большевиками. Уничтожение творческого меньшинства началось с гонения на нестяжателей, казней Ивана Грозного и прочих гонений и казней. И сегодня память о Сергее Аверинцеве молча вызывает к нам как символ терпимой и вдумчивой переключки разнородных голосов, как оберег от новых попыток разрушить старое зло «до основанья, а затем...». Как оберег от смуты.

² Т.е. первые три Евангелия, во многом сходные.

Приложение

Трудно объяснить общий переполох, вызванный докладом Лелекова на конференции о каноне в искусстве. Лелеков указал на сходство в композиции трех иконописных сюжетов: поклонения Будде и Деесиса (по древнерусской неграмотности названного Деисусом); успения Будды и успения Богородицы; наконец — Троицы. Буддизм начинал на 500 лет раньше, в первые века избегал изображений (как и раннее христианство), и затем (около начала нашей эры) стал создавать иконопись. Эта иконопись попала — книжными иллюстрациями — в манихейскую литературу (Мани почитал и Будду, и Христа). Августин, перейдя в христианство, сжег более 20 манихейских книг (многие из которых — роскошно иллюстрированные). Таким образом, элементы буддийского канона существовали в культурном обиходе Средиземноморья еще до первых шагов христианской иконописи. Буддийский живописный канон мог повлиять на становление христианского канона не менее, чем фаянсовый портрет или иконография Изиды с Озирисом.

Почему-то доклад произвел впечатление скандала. Он не был напечатан. Печатались, одна за другой, статьи, где канон христианской иконописи полностью выводился из средиземноморских источников. Опровержение Лелекова оказалось чем-то вроде литургии православной интеллигенции. Одновременно печатались статьи, опровергавшие буддийские источники некоторых древних текстов, исследованные еще в XIX веке. Принимал участие в этом общем деле и Сережа — в одном строю с другими. Видимо, задет был общий предрассудок дореволюционной русской культуры, что подлинный Восток — это Восток православный, а ориентальный мир — либо иудеохристианская ересь (ислам), либо язычество (индийское и китайское). Этот предрассудок начал рушиться, когда ориентальный мир заговорил по-английски (первым шагом можно считать выступление Вивекананды на международном конгрессе религий). Но в России началась революция, все рушилось и затем начало восстанавливаться, как было, не замечая огромных сдвигов в диалоге «культурных кругов» (по Шпенглеру) или «цивилизаций» (по Тойнби). В диалоге, который десятки лет шел через голову России, погрузившейся в сочи-

нения Маркса, Ленина, Троцкого, Зиновьева, Бухарина, Сталина... В этих условиях простое восстановление имен Бердяева, Флоренского было творческим делом. Но одновременно восстанавливались и их предрассудки, от которых не совсем свободен был и Федотов, самый молодой из них, автор замечательной «Трагедии интеллигенции»...

Возвращаясь к гипотезе Лелекова, мне кажется, что она в высшей степени вероятна. Отдельные наблюдения такого рода приходили мне в голову и раньше. Но самое замечательное — не это. Самый замечательный факт — деревянная раскрашенная скульптура Троицы из Нары, японской столицы VIII в. Она ни на что не могла повлиять. Но нет другого произведения искусства, так близкого по духу к рублевской Троице. Пользуясь своим положением библиографа, я целый день держал репродукцию у себя на столе. Потом книга спряталась в отделе редкой книги БЛ, я ее выписывал, но без успеха. Все равно, эта Троица горит во мне. И объяснить ее сходство с Рублевым (буквально потрясшее меня) можно только родством тринитарного мышления, развившегося в буддизме и христианстве независимо одно от другого в неодинаковых, но близких формах (поэтому и влияние было возможным. Нельзя повлиять на то, что органически чуждо).

Буддисты возвели до уровня ипостасей то, что христианское богословие трактует как две природы (человеческую и божескую). А Отец и Святой Дух слиты в Дхармакайя — великой творческой силе. Кайя, буквально, — тело, но это метафорическое тело, подобно тому, как ипостась (в классическом произношении гипостази́с) не просто «подстановка», «подставка». Таким образом, буддийская троичность — это Нирманьякайя (Будда — страждущий человек), Самбхогакайя (Будда — сияющий в небе) и Дхармакайя, вселенская творческая сила. Напрашивается взгляд на внутренне единый процесс гипостази́зации, подстановки интеллектуальных предметов в узловых точках безостановочного перелива вечно творящего единства из единого во многое и из многого в единое. Термин гипостази́рование широко распространен в научной литературе и дико звучит только для русского читателя, сбитого с толку другим произношением гипостази́са — «ипостась». Буддисты и христиане иначе называли и иначе расставили свои гипостази́сы, подстановки объектов на место струй вечно переливающегося

потока, непостижимых для логики. Однако сходство процесса гипостазации бросается в глаза. Об этом писали Судзуки, Кумарасвами. Незнание их трудов — не довод.

То, что две религии сошлись на цифре три, — не кажется мне чудом. Три — просто минимальный знак множества в единстве (простейшая фигура — треугольник). Можно снисходительно отнестись к предложению Чеслава Милоша (польского поэта и эссеиста, лауреата Нобелевской премии) ввести в число ипостасей деву Марию. Если исходить из практики народной молитвы, это вполне естественно. Впрочем, тогда можно ввести в число ипостасей и Любовь (Бог есть Любовь), и свет (и Свет во тьме светит и тьма не объемлет Его). Да и без этого христианская система ипостасей не сводится к трем. Христос — Бог и Христос — Человек, связанные неслиянно и нераздельно, — такие же подстановки, как Отец и Святой Дух. Разве не Бог сам, как Отец, утешает отчаявшихся, принимая облик Святого Духа? И разве не Он сам, неотделимо от Сына, страдает на кресте? Только в схоластическом уме ипостась (гипостазис, подстановка) твердеет, становится всамделишным предметом. Восточная философия недвойственности лучше помогает понять это, как любой рационализм — схоластический или просветительский.

Ольга Седакова

Слово Аверинцева

История русских иллюзий и фантазий, русских заблуждений изучена гораздо более внимательно и обстоятельно, чем история русской здоровой мысли.

С.Л. Франк

Мы простились с нашим великим современником и соотечественником: с человеком, который представлял собой такую удивительную редкость и среди наших современников, и среди наших соотечественников, что сама его принадлежность тем и другим казалась едва ли не чудом, противоречащим порядку вещей. Поверхностный взгляд мог видеть в Сергее Сергеевиче Аверинцеве анахронизм (в наше время такого не бывает!) и, так сказать, а-топизм (в нашей стране таких быть не может!). Осмелюсь утверждать, что то, что противоречит такого рода «порядку вещей», иначе говоря, привычкам ленивого ума, как раз и обладает подлинным существованием; только такое и составляет историческое событие. Со всей уверенностью я думаю, что именно в Сергее Аверинцеве — как, вероятно, ни в ком другом — нашли свое настоящее выражение и время, и отечественная традиция. Я имею в виду смысловой потенциал времени и традиции, а также востребованность временем и традицией. Так сложилась история (или, словами из стихов Аверинцева, «так все сошлось»), что не поэт, не философ, не автор большой прозы (что привычнее для России), а человек по существу неопределимого рода словесного творчества выразил то, в чем больше всего нуждалась эпоха, что более всего давало ей надежды и свободы. Начало этой «эпохи Аверинцева» — конец 60-х, ее апогей — 70-е — 80-е годы. В самой жанровой неопределенности слова Аверинцева (философия культуры? традиционная филология? общая герменевтика? прикладное богословие? наконец, поэзия в новой понятийной и дискурсивной форме?) я вижу его радикальную актуальность — не только в отечественной, но и в европейской ситуации. Разго-

вор о том, «всем» или «не всем» слышно и нужно это слово, оставим «нашей святой молодежи»¹.

Итальянский друг Аверинцева и спутник его последнего римского путешествия Витторио Страда написал о нем так: «Его служение было плодом русской культуры, островками сохраненной вопреки всем невзгодам советской эпохи и именно в нем, родившемся в 1937 году, пережившей свое возрождение и обновление» («Аверинцев, душа филологии» — *Corriere della sera*, 24 — 02 — 2004). Задержимся на двух положениях, заключенных в этой фразе В. Страда, — о сохранности островков русской культуры в советскую эпоху и о ее обновлении.

В самом деле, то, что эта традиция сохранилась вопреки всему вплоть до послевоенного времени, можно без преувеличения назвать чудом. Аверинцев вырос в семье и в кругу внесоветских людей (тех, кого называли «бывшими», «старорежимными» или, крепче и проще, — врагами народа), среди дореволюционных изданий и, волей обстоятельств (болезненности, не позволившей ему до 5 класса посещать школу), «неестественно мало для советского человека знал обо всем советском» (С.С.Аверинцев. *София — Логос. Словарь*. Киев, Дух и литера, 2000, с. 418). Но что он кровно знал — это динамику русской истории: его отец, ученый-естественник, был сыном крестьянина и окончил германский университет; от отца он слышал Горация на латыни. Я навсегда запомнила лицо его деда на старинной фотографии: необычайно умное, сосредоточенное лицо человека, одетого в городское платье. Этот человек ясно выраженного интеллектуального призвания, родился в крепостном сословии! В памяти семьи — нет, в крови — была страна, в которой открывались такие траектории жизни: из крепостной деревни к геттингенскому профессорству. Этот чудом сохраненный мир, *свой* мир, занимавший одну комнату в московской коммунальной квартире, естественно,

¹ В удивительном и при этом типичном для актуального журнализма развязном и неряшливом слого, некролог, подписанный “Отделом культуры” “Независимой Газеты”, утверждает: “А если просто сказать, что умер Аверинцев, у большинства это сообщение не вызовет душевного трепета, так как Аверинцев не был мыслителем для всех и *человеком для всех (!)*...” “Независимая Газета”, 25 февраля 2004.

не был музейной резервацией: это была осажденная крепость². Мысль о верности — одна из магистральных мыслей Аверинцева — была выношена им и оплачена с детства. В его случае конформность окружающему обществу (обществу, подчеркну, а не «властям»), была бы не результатом неведения, как для большинства его ровесников, а сознательным отречением от уже известного, от наследства. Поблагодарим Бога за то, что у странного, одинокого, крайне робкого — по воспоминаниям всех, кто рано познакомился с «Сережей» — и болезненного мальчика каким-то образом достало сил не совершить этого шага. Привычно мы говорим в таких случаях о «силе» — но говорить надо о любви. Любовь к тому, что он *уже* знал, и не позволила ему принять то «причастие буйвола», о котором писал Г.Белль.

Когда, с середины 60-х, Аверинцев заговорил публично, мы услышали слово, какого не должно было звучать на наших пространствах: все подобное ему, казалось, было истреблено на поколение, а то и на два, прежде. Все в этом слове было вопреки вероятному: и прежде всего, его доверие и почтение к слушателю, доверие и почтение к предмету мысли.

О многих именах, темах, концептах мы впервые услышали от Аверинцева (и это не только византийские древности, но и мысль 20 века — Юнг, Гессе, Бульман... всего не перечислишь!). О том, что говорили и до него, мы слышали совсем другое. Стоит открыть издание «Новой Жизни» Данте 1965 года (одна из первых встреч Аверинцева с широким читателем) и сравнить предисловие, написанное Н.Елиной — и комментарий, составленный С.С.Аверинцевым и А.В.Михайловым. Книга юного Данте была заключена в два противоположных толкования — официальное и до боли знакомое в начале и совершенно немыслимое, *правильное*, в конце! Дозволенная речь в то время могла быть обращена к двум адресатам: к начальству, к идейным надзирателям (поэтому «Новая Жизнь» была первым опытом реализма) — и к некоему «про-

² Аверинцев рассказывал, как однажды кто-то из родительских гостей заговорил о патриотизме. Ему было лет четырнадцать. Он открыл дверь и, указывая на порог в общий коридор, закричал: “*Вот граница моей родины!*” Честно сказать, я позавидовала ему: на его родине жили отец и мать. Граница моей родины в четырнадцать лет совпала с моей кожей.

стому человеку», для которого нужно излагать все попроще, все «основное», «не заумное» (поэтому сны, видения, цитаты из Св.Писания предлагалось отбросить как лишнюю метафизику). Никто так не презирал собственный народ, как те, кто говорили от имени «народности»: «наш читатель не поймет!».

Речь Аверинцева была обращена к друзьям, к людям, о которых он не решил заранее, что «этого им не нужно», «этого они не поймут». И выйдя с доверием к неготовым людям (я сама была таким неготовым человеком, для которого, вероятно, каждое десятое слово в текстах Аверинцева было просто незнакомо), он и сделал их такими, каким можно доверять, с какими можно разговаривать. Мы услышали обращение к миру, к слову, к читателю, не изуродованное недоверием и заносчивостью — больным самолюбием советского сироты, «нового человека», которому все за пределами своего гетто *чужое*. Голос наследника огромной истории человеческого творчества, «высокого племени людей». И это был голос понимания («филология — служба понимания», дефиниция Аверинцева) и хвалы («Похвальное слово филологии», опубликованное в журнале «Юность»: среди бойкой болтовни в «молодежном стиле» каким непривычно *взрослым* было это слово!³).

Не всякому такой рискованный жест принесет успех: скорее всего, в ответ на него можно получить то самое «слишком сложно!», агрессивный отказ задуматься, реакцию, на которую нашего человека натаскивали десятилетиями. Но Аверинцеву удивительным образом это удалось. Все притихли и прислушались: немногочисленные «бывшие» — со слезами (неужели к нам возвращается то, что никак не могло вернуться?), многочисленные «новые» — с восхищением скифа, озирающего Афины⁴. Аверинцеву был дан дар убедительности. Для начала, он располагал необозримыми знаниями — а знания самый грубый советский человек уважал. Затем, Аверин-

³ Вообще говоря, *зрелое* слово как значащая компонента культуры исчезло не только у нас: во всей европейской культуре 20 века господствует голос обиженного и рассерженного подростка.

⁴ Эту драматичнейшую историю уже цитированный некролог «Отдела Культуры» резюмирует следующим образом: «Любопытно, что слава застигла его задолго до перестройки». Восклицательным знаком здесь можно отметить каждое слово: и «любопытно», и «слава», и «застигла»...

цев был истинным ритором (кстати, в необходимости риторики для всякого гуманитарного труда он видел одно из своих расхождений со школой структурализма). Он выработал совершенно особый язык, на котором можно говорить о высоком, не впадая в ходульность. Он прекрасно чувствовал полное крушение бездоказательного слова, слова-лозунга, он знал опустошающий опыт недоверия 20 века. Он знал опасность монолога: правильно построенное утверждение предполагает, что говорящего можно спросить, переспросить о сказанном. Автор должен ожидать вопроса и возражения, и первым ставить вопросы к собственным утверждениям. Это один из основных риторических принципов Аверинцева. В своей новой риторике он исходит из ситуации кризиса нравственного языка, кризиса богословского языка, кризиса лирического языка в послекатастрофическом мире. Слово, которое он предлагает, имеет в виду некое радикальное возражение и не пытается заставить недоверяющего ему молчать.

Это слово можно назвать *новой апологетикой*. Аверинцев ведет свой разговор о смысле и смыслах, свою защиту слова перед новым вызовом времени: это, по его определению, уже не неверие во все трансцендентное, как бывало в классическом позитивизме, а «неверие в слово как таковое, вражда к Логосу». Он продолжает разговор об «иерархических априорностях» с «современным человеком», который хочет начинать все с чистого листа, без малейших априорностей, и которому самый намек на какие бы то ни было иерархии внушает отвращение. Говорить убедительно с таким человеком можно только в том случае, если ты принимаешь его позицию всерьез, если ты признаешь ее определенную правомочность: те, кто с позиции «вечных ценностей» просто призывают громы небесные на нигилистов, не говорят ничего. Это не слово, а «слова, слова, слова». Да и само их обладание этими «вечными ценностями» вполне законно ставится под вопрос.

Новизна слова Аверинцева — и его мысли, и его чувства, поскольку это одно (то, что в нас воистину *понимает*, — не рассудок, а «сердце человеческое», как много раз он повторял) — эта новизна не ощущается теми, кто привычно ищет нового на знакомых путях: именно там, где постмодернизм объявил исчерпанность всякой новизны (и в этом, несомнен-

но, прав). Другую новизну Аверинцев обнаруживает там, где менее сочувственный взгляд видит лишь рутинный консерватизм. Так, в одной из своих поздних работ — об Анне Ахматовой, самом «неоригинальном» с внешней стороны, самом «не странном» поэте «серебряного века» — Аверинцев отмечает эту радикальную новизну, отличающую ее «бедную» поэтику от всех «богатых», современных ей: новизну «хоровой личности», иначе говоря, — «церковной личности», в любом своем самом приватном переживании соединенной с неким «мы» («Все мы грешники здесь, блудницы»). Это новизна не отдельных форм, не отдельных «идей» (здесь уж явно, после всех формальных революций и «смен парадигм» нового искать нечего!) — это забытая новизна неодинокого в самой своей глубине самочувствия среди давным-давно запертого в «абсолютно индивидуальный опыт» культурного человечества Европы.

Так мы переходим к размышлению о втором тезисе Витторио Страда: его тезисе об обновлении русской культуры в Сергее Аверинцеве. Да, Аверинцев пришел в одичавшее советское общество с огромным наследием «серебряного века», знакомого ему по-домашнему, обдуманного, выверенного. Но он не просто извлек эти сокровища из забвения и поделился ими с обнищавшим современником. Он *ответил* «серебряному веку», последней эпохе свободного русского слова.

Как всем известно, «серебряный век» был жестоко оборван, его просто «закрыли», выслали на «философском пароходе», вычеркнули из учебников истории и литературы. Его духовные задачи только теперь, и очень робко, начинает вспоминать церковная история. Это богатейшее и взволнованное время, время предчувствий и догадок, часто смутных и просто мутных, как будто осталось без продолжения и ответа.

Конечно, это не совсем так. «серебряному веку» отвечали на родине немногие из его выживших участников (Ахматова, Мандельштам, Пастернак) своим творчеством советских лет. Об этом продолжении в связи со смертью Ахматовой сказал о.Александр Шмеман: «В Ахматовой «серебряный век» нашел свою последнюю правду: правду совести». Его продолжал и восполнял опыт гонимого Православия. Его обдумывали, передумывали и возражали ему мыслители Русского Зарубежья, дополняя его другой последней правдой — правдой трезвости и новой скромности (Вл. Ходасевич, поздний Вяч.Иванов).

Но все же самым полным, стереоскопическим ответом «серебряному веку» — и, соответственно, всей традиции свободной российской культуры, которая на нем и оборвалась, — мне представляется слово Аверинцева. Совесть, и трезвость, и терпение, и окончательное освобождение от российского изоляционизма⁵, и внимание к другому — вот «последние правды», которыми Аверинцев, наследник гонимой культуры и гонимой веры, восполнил вдохновение начала века. Он восполнил его политическую (в античном смысле политического) мысль любовью к мере и закону, той, всегда недостающей отечественному сознанию ясностью, которая связана с традицией Аристотеля. «Мера» и «умеренность» только в вульгарном представлении противопоставлены прямоте и силе. Чем Аверинцев всегда восхищался — это бесстрашием, готовностью на риск, прямоотой.

Нам еще долго нужно обдумывать слово Аверинцева, и это совсем не просто — уже потому, что оно никогда не выражается в форме мировоззренческой беллетристики, привычной форме русской религиозной мысли: оно заключено в конкретных филологических трудах, в том, как Аверинцев читает Вергилия и Нарекаци, Вяч.Иванова, Мандельштама и Царя

⁵ О «вселенской отзывчивости» Аверинцева говорить не приходится. Но, кроме обыкновенно имеющимся в виду под «вселенским», собственно говоря, европейского наследия, открывающегося эллинизмом, в случае Аверинцева необходимо добавить еще одну огромную традицию. Как помнят знавшие его, Сергей Сергеевич называл себя «средиземноморским почвенником». «Средиземноморское» включает в себя и Афины, и Иерусалим. Когда на панихиде пели об упокоении усопшего «в лоне Авраамовом», я вдруг почувствовала, что в отношении к Аверинцеву это выражение приобретает совершенно особый смысл. Да, он любил это «лоно» не так, как это делает всякий христианин: его погружение в ветхозаветную традицию, да и в стихию средневекового иудаизма было беспримысленным для человека русской культуры. Я не говорю уже о том, что конфессиональный изоляционизм, от которого не избавились самые свободные наши духовные люди, для Аверинцева был чужд и враждебен. Он знал и давал почувствовать силу и красоту традиции западного христианства, католического и протестантского. За пределы иудео-христианской почвы его культурное гражданство не выходило: дальневосточные и мусульманские темы никогда его не привлекали, разве что в гетевском пастише «Западно-Восточного Дивана».

Давида, Плутарха и Сирина, Жуковского и Лафонтена («Крылов и Лафонтен» — один из последних блестящих докладов Аверинцева, который мне довелось слушать в Париже в 2002 году). В том, наконец, как он читает Новый Завет. В том, как он читает «знаки времени».

О последнем. В уже баснословные года позднегорбачевской «реабилитации веры», когда в Библиотеке иностранной литературы открывался Религиозный зал (в этот же день объявили о кончине Патриарха Пимена), среди многих выступающих говорил Аверинцев. Он говорил о том, что время гонения, время всеобщей апостасии (отступничества) дало нам почувствовать то, что человеку было гораздо труднее оценить в благополучные времена традиционных христианских государств: мы услышали Евангелие в самом деле как «радостную весть», «добрую новость»; мы вполне пережили слова Господа о том, что Он принес жизнь, и жизнь с избытком — ибо все другое, все вокруг нас со всей очевидностью было смертью... Мы вполне пережили то, что эта весть несет свободу («и узнаете истину, и истина освободит вас»), что Господь «выпускает на волю узников и тем, кто во тьме, открывает свет». Мы это пережили просто потому, что и в самом деле были в узах и темноте. Но поразительнее всего было для меня то, чем Аверинцев кончил свое слово: «Но стоит быть готовыми, что и это пройдет, и нынешняя эсхатологичность, нынешняя близость «последних вещей» померкнет, потому что история не кончается: она кончалась уже много раз. Однако этот опыт когда-нибудь вновь оживет». Мы видим теперь, что слова эти сбылись, что не Жизнью и не Свободой, а чем-то совсем иным привлекает храм множество приходящих в него... «Верой предков», «моральными устоями», «национальным единством»...

Добавлю от себя еще об одной вещи, сверкнувшей тогда и померкнувшей к нашим дням — о вещи, прямо относящейся к самому Аверинцеву. Не только «радостную весть» о Жизни нам было дано почувствовать необычайно живо в те времена «серого террора». Мы въяве пережили и то, что выражает древний девиз Оксфордского Университета: «Свет Христов просвещает всех», забытое в Новое Время основание христианской цивилизации, убежденность в том, что образование угодно Богу, что умственные дары даются свыше и что творчество — род служения Ему. Просвещение, которое нес с со-

бой Аверинцев⁶, было одновременно просвещением культурным — и просвещением духовным, оно было «Светом Христовым», который освещает всю земную жизнь человека, и высшее в этой жизни, умственное и художественное творчество. Возрождение русской культуры было одновременно культурным и церковным возрождением — вещь немислимая в современной Европе! Оказавшаяся возможной у нас потому, что и то, и другое подлежало официально искоренению⁷. Одно вдохновение веяло в этом, и стихотворная строка сообщала чувство причастности к таинству бытия. Да, и это прошло. Церковность, кажется, меньше всего заинтересована теперь в искусстве и в свободной мысли — а те, в свою очередь, откатываются в сторону все более радикального секуляризма. «Культура» же, в руках Аверинцева возродившая свое первое значение — «возделывание»: возделывание человека, как земли, которая сможет благодарно принимать семена Слова, — эта «культура» ушла в нелепый учебный предмет, «культурологию».

Но этим эпизодом на открытии Зала религиозной литературы я хочу сказать, собственно, не о прозорливости Аверинцева, а о его общем герметическом методе. О методе *мудрости* — библейской Софии Премудрости Божией, которой он посвятил столько чудесных размышлений и о которой сказано, что она «дух человеколюбивый». О парадоксальном качестве этой мудрости: одновременно глубокой, сердечной вовлеченности в происходящее — и трезвой отрешенности от него. Эта мудрость отвечает собеседникам Аверинцева — древним авторам и непосредственным предшественникам — опытом двадцатого столетия, его страданием и терпением и новым знанием о том, как выбирается верность. В этом, говоря со-

⁶ Просветительство было его несомненным призванием. Как-то, столкнувшись на улице Горького, мы остановились, и Сергей Сергеевич стал рассказывать о своих новейших разысканиях в арамейском субстрате Нового Завета. Оглядевшись в разные стороны людей, он воскликнул: «Мне всем, всем им хочется это рассказать!»

⁷ Цитируемый Отдел Культуры этого не знает. Он полагает, что «в советские годы эти понятия (глубокой религиозности и высокой научности) были безусловно разведены, поставлены в оппозицию друг к другу». Поверьте старикам: и за то, и за другое «понятие» — да еще и за третье, вдохновенного искусства, — полагалась одна мера.

всем обобщенно, я и вижу ответ Аверинцева времени и традиции, его новое слово, продолжающее историю «здоровой русской мысли»⁸.

«Пока мы ставим мосты над реками невежества, они меняют русла», горько заметил Аверинцев. При новом повороте «рек невежества» (представление о нем дает цитируемый мной некролог), от дикой немоты и косноязычия к такому же дикому бесстыдному трепу, мосты Аверинцева как будто остаются заброшенными. Его слово обладало силой пробуждать от глухого невежества — не только умственного, но сердечного невежества — советского «нового человека». Постсоветского «нового человека» в его окамененном и непринужденном цинизме это слово, как видно, не трогает. Однако, как мы слышали от него, история уже кончалась множество раз. И это пройдет. «Но мы не имеем права на отчаяние, ведь, правда? — говорил Аверинцев, — раз уж мы взялись. Раз уж мы дали слово. Разве не Вы написали —

«Мы выпьем за верность до гроба:
за гробом неверности нет».

⁸ Я пыталась более конкретно описать позицию Аверинцева в статье «Рассуждение о методе», см. НЛО № 27, 1997.

Семен Франк

Две статьи

От переводчика

Филипп Буббайер в книге «Жизнь и творчество русского философа» пишет: «... чтобы понять Франка, нужно знать его жизнь»¹. Ибо философия — это не просто интеллектуальная игра, но осмысление личного духовного опыта, а потому сам ее «облик» несет в себе отпечаток жизни и личностных особенностей ее создателя. Она есть не что иное, «как исповедь — исповедь в том, что смутно ощущаешь и любишь, что шевелится в душе, что поддерживает тебя и помогает жить»².

Семену Людвиговичу Франку судьба уготовила жизнь на стыке двух народов и двух вер. Выходец из глубоко религиозной еврейской семьи, «фундамент религиозного чувства» которого, по его собственному признанию, был заложен во время посещения синагоги, он переходит в христианство, поскольку, пройдя через период увлечения марксизмом, становится убежденным противником любого мировоззрения, постулирующего отрыв человека от божественных первооснов бытия, дистанцию между человеком и Богом. Еврей по рождению, дед которого плохо говорил по-русски, он стал неотъемлемой частью русской культуры и русской философии: «самым выдающимся из русских философов», чья система представляет собой «высшее достижение ... русской философии»³. Возможно, такое существование одновременно в двух мирах, необходимость в собственном жизненном опыте осуществлять их взаимосвязь определили в какой-то степени специфику его философии — «антиномистический монодуализм» — и его философского метода — за внешней разделенностью и несовместимостью противоположных начал искать связующее их единство.

Несмотря на то, что Франк был человеком замкнутым и предпочитал жить в кругу своей семьи, вся жизнь его, по сло-

¹ Буббайер Ф. Жизнь и творчество русского философа. М., 2001, с. 8.

² Франк С.Л. Предсмертное, с. 107. Цитируется по: Буббайер Ф. Жизнь и творчество русского философа. М., 2001, с. 13.

³ Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991, т. 2, сс. 392, 412.

вам Ф. Буббайера, «была неразрывно связана с Историей»⁴. Более того, будучи идеал-реалистом и критиком «отвлеченной» философии, он не оставался в стороне от насущных проблем современности и потому публицистике всегда находилось место в его философских занятиях. Влияние его ближайшего друга, либерального мыслителя и публициста Петра Струве, также сыграло при этом немаловажную роль. Первая мировая война, русские революции, судьба демократии в России, общественная роль Думы — вот те темы, к которым Франк обращался, живя на Родине. В эмиграции тональность и тематическая направленность его публицистики меняется. Франка волнует в первую очередь ситуация в Советской России — жестокость большевистской власти, дискриминация церкви, обезбоживание народа. Не оставляет он без внимания и актуальные события общественно-политической жизни Германии, такие как принятие нового немецкого законодательства, отъезд евреев за границу и пр. При этом характерно, что, пожалуй, никогда его публицистика не становилась настолько религиозной. Видимо, лишь обращение к Богу могло помочь осмыслить и пережить все то, что творилось вокруг.

Став христианином, Франк не уставал повторять, что христианство есть религия любви. Любить — означает воспринимать другого в его конкретном своеобразии. Любовь ко всему лучшему, что есть в обоих народах, к которым он принадлежал, стремление понять их религиозные и национальные особенности, могли послужить причиной его обращения как к «русской», так и к «еврейской» тематике. Любовное, бережное и сострадательное отношение к обоим народам — вот, пожалуй, характерная особенность публикуемых ниже статей — «Отношение русского человека к Богу» и «Религиозная трагедия еврейского народа». Статьи писались по-немецки, а значит были обращены в первую очередь к германской читающей публике в те годы, когда такие темы еще могли ее заинтересовать (1934-1935 гг.).

Статья «Религиозная трагедия еврейского народа» была опубликована в журнале «Айне хайлиге Кирхе» («Святая церковь»). Подписана она — «von einem Judenchristen», т.е. «написано евреем-христианином». Фамилия Франк не встречается

⁴ Буббайер Ф. Жизнь и творчество русского философа. М., 2001, с. 10.

ся также и в оглавлении журнала. Обоснованием того, что эта статья вышла из-под его пера является тот факт, что она присутствует в составленной Л.А.Зандером библиографии Франка, опубликованной в сборнике его памяти (Мюнхен, 1954), в подготовке которого принимала участие жена Франка Татьяна Сергеевна.

Подтверждением авторства Франка могли бы послужить также характерные особенности его публицистики. Ее философичность определяется не апелляцией к философским авторитетам и идеям при анализе тех или иных явлений человеческой истории, но самой его методологией. А именно: не оттаиваться «на поверхности», не ограничиваться констатацией и простым описанием явлений, но понять их смысл посредством вскрытия внутренних, *духовных* причин их свершения. Ведь чтобы понять историческое явление, нужно проникнуть в его «глубочайшие именно духовные корни»⁵. «Что-то «узнать» — означает приобщиться к чему-либо посредством внутреннего осознания и сопереживания, постичь что-либо внутреннее и обладать этим во всей полноте его жизненных проявлений»⁶ — этот метод анализа, используемый в обеих статьях, впервые встречается уже в «Предмете знания». Именно такой человек, как Франк, принадлежавший двум народам и обладавший исключительным духовным зрением, стремившийся как истинный христианин жить по законам божьей любви, мог постигнуть антиномичность как русского духа, так и еврейского национального духа и за внешней противоречивостью узреть их глубокую укорененность в Боге, несмотря на свершаемый во внешней жизни отрыв от него.

Лейтмотивом обеих статей являются темы, которые станут основными в его философии религии — темы страдания и непостижимости. В своей философии религии Франк пишет: «Страдание есть некий общий, всеобъемлющий аспект несовершенства, надломленности и дефективности бытия». А значит, «если страдание не имеет никакого смысла, никакого *оправдания*..., то все наше бытие все же остается бессмысленным...»⁷. Почему Господь заставляет нас страдать? На этот

⁵ Франк С.Л. Большевизм и коммунизм как духовные явления // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996, с. 145.

⁶ Там же, с. 166.

⁷ Франк С.Л. Непостижимое. М., 1990, с. 549 (курсив мой — О.Н.).

вопрос нет однозначного ответа, ибо пути Его неисповедимы. Каков смысл вековечных духовных страданий еврейского народа? Каков смысл в страданиях русского народа и русской церкви в Советской России? Страдания — это путь к Богу, это форма богопознания, это способ приобщения к крестному пути Спасителя. Страдание целительно, ибо «многими скорбями надлежит нам войти в царствие Божие»⁸. И потому существует надежда, что блудные сыны вернуться в отчий дом: что «русский человек вновь узрит Бога как свою единственную драгоценность, как прочную почву, в которой укоренена вся его жизнь», а также что «весь Израиль спасется»⁹.

⁸ Деяния 14:22.

⁹ Послание к римлянам 11:26.

Профессор С. Франк, Берлин¹

Отношение русского человека к Богу²

На первый взгляд могло бы показаться странным вести речь об отношении русского человека к Богу, о русской религиозности в то время, когда русский человек, судя по внешней стороне его общественной жизни, полностью отсекся от Бога, изменяет своей исконной вере и впервые в своей истории предпринимает попытку совершенно последовательно жить *без Бога* и *против Бога*, по-новому устроить свою жизнь именно на безбожных основаниях. К разговору о связи большевизма и русской религиозности мы придем в конце этих размышлений. Здесь же в отношении упомянутого сомнения необходимо заметить следующее:

В первую очередь налицо факт, достоверно установленный всеми наблюдателями русской жизни, что большевизму, вопреки его яростным стараниям и всей жестокости используемых при этом средств, не удалось уничтожить исконную русскую религиозность. *Преследуемая большевистской государственной властью, русская церковь, несмотря на свое мученичество или в большей степени как раз по причине своего мученичества, остается непоколебимой основой русской души.* И хотя многие малодушные и сбившиеся с истинного пути люди отреклись от нее, она привлекает к себе, тем не менее, совершенно новые слои, остававшиеся ранее в стороне от нее; пожалуй, никогда в России так страстно не молились, никогда до такой степени не доверяли Богу, никогда столь остро не ощущали значение веры в Бога, как сейчас, посреди торжествующего неверия. И, во-вторых: преходящие политические явления, такие как большевизм, пожелай они продлиться даже пару столетий, не могут ставиться в один ряд с существующей уже тысячу лет традицией христианской веры. Народ в своей жизни точно так же может сбиться с правильного пути, как и отдельный человек; но это еще не означает, что

¹ Здесь воспроизводятся основные идеи доклада, прочитанного автором базельскому союзу студентов 27 июня.

² Статья Франка “Der russische Mensch in seiner Beziehung zu Gott” опубликована в журнале “Liebet einander” (“Любите друг друга”), №8 за 1935 год.

все совершенно непоправимо и что глубочайшие основания его духовного существа безвозвратно потеряны. Рано или поздно пробьет час, когда народ — как это часто происходит и с совершившим грех отдельным человеком — осознать свое заблуждение и вернется к *вере, ставшей уже внутренним стержнем его существа*. Итак, если мы ведем речь об отношении русского человека к Богу, то мы можем с уверенностью сказать, что мы ведем речь не только лишь о его прошлом, но в то же время о его настоящем и будущем.

Не следует ожидать также, что раскрытие своеобразия русской религиозности может привести к открытию чего-то совершенно особого, абсолютно чуждого западным людям. Речь ведь не идет о чем-то экзотическом, вызывающем недоумение, по отношению к чему зачастую западноевропейский человек, как ни странно, испытывает симпатию. Русские — это не индийцы или китайцы; они принадлежат к великой христианской семье народов, в основе которой, вопреки всем разделяющим ее конфессиональным особенностям, лежит все же *одна* вера, а именно вера *христианская*. Если мы не станем принимать во внимание конфессиональные различия, в конечном счете, все-таки несущественные, то отличает разные христианские народы друг от друга не содержание веры, но лишь духовные основы, различные формы набожности, пути, которыми может идти народ — точно так же, как и человек, — чтобы, в конце концов, прийти к одному и тому же Богу. Да и пути эти не отличаются друг от друга настолько, чтобы один христианский народ не сумел бы понять другой и не смог бы в чужой форме набожности заметить что-то себе самому существенно родственное.

Принимая во внимание эту оговорку, я хотел бы определить характерную черту русской религиозности, отношения русского человека к Богу, указав на то, что русский человек имеет особую склонность к *мистике*. Обладать религиозно-мистической склонностью означает, однако, нечто иное, чем только лишь верить в Бога и принадлежать ему, но в то же время непосредственно ощущать божье присутствие и его влияние во всем своем ощущении жизни. *Русскому человеку свойственно чувствовать себя рожденным в Боге. Все его жизненные установки определены этим основным чувством*. Это ни в коем случае не означает, конечно, что он не осознает

своих прегрешений, отречения человека от Бога. Однако, он столь непосредственно ощущает божье всеприсутствие и божью охраняющую любовь, что ему любой разрыв человека с Богом кажется чем-то лишь вроде семейной ссоры, происходящей внутри остающегося все же неразрывным любовного союза, который не может быть расторгнут навсегда. Русский человек, по сравнению с западным, в определенной мере есть дитя природы; и после того, как когда-то христианская вера вошла в его кровь, он ощущает с непосредственностью, во всяком случае, не так часто встречающейся у западного человека, живое присутствие Христа как непоколебимую твердую почву, в которой он глубоко укоренен. Оттого к подлинно русским и религиозно глубоким людям приходит особое успокоение души, преисполненная любовью доброта, смиренное претерпевание страдания в мире, которое ни в коем случае — как это зачастую полагают — не проистекает из чистой пассивности, из неспособности бороться с мировым злом и активно строить свою жизнь, но из непосредственного осознания того, что страдание возносит его ближе к Богу и вознаградится глубочайшей внутренней радостью во Христе. Так, например, у *Достоевского* — одного из самых глубоких представителей такого русского христианства — старец (просветленный духом, старый монах) Зосима говорит матери, потерявшей своего единственного сына и поведавшей ему свою материнскую боль: «... не утешайся и плачь; ... и надолго тебе еще этого материнского плача будет, но обратится он под конец тебе в тихую радость, и будут горькие слезы твои лишь слезами тихого умиления и сердечного очищения».

Из этого чувства всерожденности в Боге проистекает для верующего русского человека вся жизнь — как жизнь людей, так и жизнь природы, наполненная божьей любовью, озаренная божьей красотой. Другой религиозный образ Достоевского, богомolec Макара Ивановича (в романе «Подросток»), рассказывает о своем переживании Бога при пробуждении рано утром в поле во время одного из своих странствий: «Тихо все, воздух легкий; травка растет — расти, травка божия, птичка поет — пой, птичка божия, ребеночек у женщины на руках пискнул — господь с тобой, маленький человечек, расти на счастье, младенец! ... “Все в тебе, господи, и я сам в тебе и прими меня!”».

Эта религиозная установка находит свое наиболее совершенное и глубокое выражение у так называемых русских *старцев* — удивительном явлении русской религиозной жизни, первые представители которого появились еще в 15 веке и с тех пор никогда не исчезали из русской жизни — вплоть до наших дней, когда, вопреки большевистскому давлению, все снова и снова появляются новые «старцы», к которым русский народ обращается с доверием и почтением. Обычно «старец» — это не священник, он не состоит на церковной службе, чаще это старый монах или же простой крестьянин, покинувший свой дом и ставший богомольцем. Он имеет за плечами длинную жизнь, проведенную, как правило, в уединении, аскезе и постоянной молитве. В итоге он все же возвращается к людям и обогащает их накопленными им духовными богатствами. Его собственная мудрость — это его жизнь в Боге, из которой рождается его безграничная любовь ко всем людям, глубокое понимание всех нужд человеческого сердца. Он всегда светел, спокоен, весел и дарит другим это ощущение — радостное чувство рожденности в Боге. Народ влечет к нему как к утешителю во всякой нужде. В высшей степени знаменателен тот факт, что великие русские писатели и мыслители 19 века, даже если они прежде оставались совершенно светскими людьми, находящимися вне христианской веры, также искали и находили у этих простых «старцев» совет и духовную поддержку. Великий русский поэт-мыслитель *Пушкин* нарисовал в своей драме «Борис Годунов» образ такого трогательно-скромного, преисполненного любовью, простодушно-наивного и именно потому действительно мудрого старого монаха, в котором он, по его словам, увидел глубочайшее и драгоценнейшее, что принадлежит существу русского духа.

Но почему так случилось, что этот столь глубоко доверяющий Богу и потому спокойный и преисполненный любви человек так легко превратился в неукротимого мятежника, отрицающего Бога? Может показаться на первый взгляд, что здесь, скорее всего, скрыто противоречие. Однако в духовной жизни человека подобные противоречия зачастую соседствуют друг с другом; но при глубоком проникновении все же легко обнаруживаются связующие их нити. Из непосредственного ощущения, что весь мир есть божье творение, находится под божьим руководством и пронизан божественным

всеприсутствием, возникает первоначально глубокое убеждение в том, что весь мир, *в сущности*, должен быть справедливым и святым; в мире же на самом деле господствуют безмерное зло, несправедливость и жестокость. Но мир *должен* быть непременно озарен божественной красотой, пронизан любовью, единодушием и справедливым порядком. Случится так, что душа русского человека, столь много ожидающего от жизни, ибо он ощущает ее божественное происхождение, единожды наполнится разочарованием, впечатлится он видом зла и греха, он начнет тогда в первую очередь страстно желать божественной справедливости. И здесь зачастую происходит его отклонение от своей истинной религиозной сути. Если несправедливость, зло и страдание существуют в мире, то — этот роковой вывод достаточно близок именно русскому человеку — *Бога вообще не существует!* И тогда русский человек всецело теряет свое духовное равновесие; он просто не может дальше жить спокойно, исполнять свои земные обязанности, сохранять далее свой цивилизованный облик, как это так часто удается неверующему человеку Запада. В своем отчаянии он становится словно неистовым. Потерянный сын, покинувший отчий дом, не может начать заново свою жизнь — он может ее лишь разрушить! Его также не устраивает быть просто неверующим. Его неверие превращается тотчас же в веру с противоположным содержанием. Если он более не верит в Бога, то он должен верить в силу человеческого бунта, в способность человека, посредством собственной воли и собственных сил основать Царство Божие на Земле. И, как следствие, к этой слишком сильной вере он должен приобщить также всех остальных людей, изгнать из их сердец веру в Бога. Это сумасбродное состояние он ощущает сам, к сожалению, не как хладнокровное безразличие в отношении религии, но как *страстную борьбу против Бога*, как «штурм небес». В этом состоит, если говорить кратко, внутренняя духовная причина описанного грехопадения верующего русского человека, нашедшая в русском социализме свое страшное и вызывающее ужас выражение. И если здесь сыграло свою роль влияние западного неверия — в первую очередь на русских интеллектуалов и затем, при их посредничестве, также и на широкие слои народа, — оно оказалось настолько действенными и повлекло за собой столь

радикальные последствия лишь потому, что нашло подходящую почву в описанной склонности русского человека.

Итак, мы видим, что ужасающее, остальным миром не понятное религиозное заблуждение русского народа каким-то образом одновременно связано как раз с его религиозной наклонностью. Дело состоит именно в том, что для русского человека Бог никогда не является мелочью, чем-то внешним, лишь потусторонним, безучастным в отношении практической жизни. Он либо живет в Боге, в любви и в глубочайшем доверии к Богу, либо — по причине того, что мировая несправедливость приводит его в отчаяние — разочаровывается в Боге, порывает с Богом и начинает ненавидеть Бога, бороться против него. Однако, он все же в какой-то мере всегда пребывает вместе с Богом в своих мыслях о нем, ибо он не способен их избежать.

В жизнеуничтожающем образе большевизма русский человек до самых глубин прочувствовал сейчас страшные последствия своего отречения от Бога, своей ссоры с Богом. И есть множество подтверждений тому, что он вновь осознает, что этот путь пройден им уже до конца — именно вплоть до пропасти! Из этого осознания незримо проистекает его духовное возрождение и излечение, его возвращение к Богу — его истинной и единственной родине. Если вспомнить слова Господа, что на небесах больше радуются одному раскаявшемуся грешнику, чем 99-ти праведникам, то можно быть совершенно уверенным в том, что небесный Отец вновь с любовью примет в свой дом своего потерянного и раскаявшегося сына, что русский человек опять найдет в Боге свою единственную драгоценность, прочную почву, в которой укоренена вся его жизнь.

NB — слова «укорененный», «духовный», «внутренний», «внутренняя почва», «идеальный образ», «поиск связующих нитей в противоположном» — это все окна в его философию, методологическое применение основных принципов своей философии в публицистической статье, обращенной к простому человеку.

Религиозная трагедия еврейского народа ¹

Написано евреем-христианином

Автор нижеследующего размышления не принадлежит к немецкой евангелической церкви и потому далек от мысли высказываться на тему актуального религиозно-политического и догматического противостояния немецких церквей. Наше размышление, напротив, целиком посвящено *всеобщей* судьбе еврейского народа в христианскую эпоху; и упоминание современных немецких обстоятельств используется лишь для прояснения этого всеобъемлющего контекста. Говоря точнее, речь у нас идет не о внешней, но о *внутренней*, т.е. духовной и религиозной судьбе еврейского народа. Мы определяем трагедию евреев не в традиции нестрогого словоупотребления, согласно которому под этим понимаются внешние страдания, постоянно претерпеваемые евреями в христианском мире (из-за преследования, ограничения прав и т.п.), но в строгом античном смысле слова как страдания вследствие действующих в душе человека (или, в нашем случае, одного народа) безжалостных столкновений антагонистических духовных и идеальных сил.

Трагизм, который здесь имеем в виду, проистекает из особой, обладающей всемирно-историческим значением религиозной вины евреев, чей масштаб и смысл способен осознать по-настоящему лишь еврей — а именно еврей-христианин. Она заключается в том, что евреи не признали, изгнали и убили собственного мессию и божьего сына, предсказанного пророками, посланного Богом Израиля. Эта вина действительно сама по себе *трагична* в двойном отношении: во-первых, ее причиной послужили не только человеческая греховность, духовная жесткость, злость и ограниченность, но и лежащее в основе этого *религиозное* заблуждение: из-за слепого почитания в своем

¹ Статья «Religiöse Tragödie des Judentums» была опубликована в журнале «Eine heilige Kirche» («Святая церковь»), № 4-6 за 1934 год. Она написана от имени еврея-христианина. Фамилия Франк не присутствует также и в оглавлении журнала. Принадлежность статьи перу Франка установлена автором «Библиографического указателя трудов С.Л. Франка» Л.А. Зандером, опубликованном в «Сборнике памяти Семена Людвиговича Франка», в подготовке которого принимала участие также жена Франка — Татьяна Сергеевна Франк.

истоке святого, но религиозно застывшего обычая, из-за ревности по Боге, но не по рассуждению (Послание к Римлянам, 10, 2) был осужден, вопреки его потрясающему богочеловеческому величию, носитель и представитель высшего божественного откровения, объявленный нарушителем закона и богохульником (Евангелие от Матфея, 26, 25). И, во-вторых: в этом грехе народ Израиля изменил своему *собственному* Богу, а, тем самым, и *самому себе*. Ибо лишь одно для каждого беспристрастного человека превосходит все сомнения, желает он быть евреем или христианином, верующим или неверующим: Иисус Христос происходит из народа Израилева, и его откровение и его спасительная миссия, единственные в своем роде, находят все же свое совершенное выражение, высшую степень откровения Господня в народе Израиля или — выражаясь исключительно языком человеческой истории — в еврейском национальном духе. Выдвинутое не так давно утверждение или предположение о том, что Иисус Христос по своей крови не был евреем, мы можем оставить без внимания (не говоря уже и о его внутренней непрочности). Ибо для наших рассуждений существенно лишь одно: сам Христос всегда считал себя евреем и свою спасительную миссию — исполнением закона божьего, данного Израилю, и все его современники (от последователей до противников) воспринимали его как еврея. Ни универсальность его откровения, ни преодоление еврейско-народного партикуляризма не опровергают этот факт, ведь он присутствует, как известно, уже в еврейских пророчествах (ср. Jes. 19, 24 и сл.; 49, 6; 66; 18-23).

И вопреки тому, что хотелось бы необдуманно утверждать многим людям, евреям или христианам, руководимым запутанными испокон веку понятиями и темными чувственными комплексами, факт остается фактом: христианство — это божественное откровение в Израиле и через Израиль или — вновь выражаясь историческим человеческим языком — рождено из последних глубин еврейского религиозного духа (хотя в дальнейшем оформлении учения о вере приняло участие и греческое духовное наследие). Резкий антагонизм между Иисусом, с одной стороны, и фарисеями и книжниками, с другой, несмотря на исключительность нового откровения, является все же следствием древнего конфликта между пророчеством и застывшей верой в закон и традицию внутри самого еврейско-

го духа. Тем более странным должен казаться тот факт, что еврейский народ сам отрекся от самого ценного, данного ему и возвещенного человечеству. Мы отказываемся здесь от религиозной оценки этой вины и заблуждения; для каждого истинного верующего христианина они убедительно и исчерпывающе изложены апостолом Павлом (Послание к римлянам 11), положившим конец также и *религиозному* антисемитизму. Наши размышления затрагивают дальнейший трагизм еврейского народа, имеющий своим истоком это прегрешение. Иисус Христос справедливо указывал, что евреи еще с незапамятных времен стыдились и убивали своих пророков (как это, впрочем, делали и другие народы); однако позже они начинали чтить этих пророков, записывали их слова в Святое Писание и признавали как истинные божественные откровения. Отчего же Иисус Христос не допускался и не допускается вплоть до наших дней в число высших посланников Бога народу Израилеву?

С того дня, как 19 веков назад евреи не признали и отвергли своего спасителя и спасителя человечества, над миром пронеслись бесчисленные исторические бури и он изменил свой облик до неузнаваемости; однако судьба и религиозное положение еврейского народа остались по-прежнему без изменений. Удивительное, для нашего научно-исторического понимания непостижимое явление: евреи — современники давно исчезнувшего Древнего Египта и Вавилона, более древние, чем народы античной древности и их последователи гунны, готы и скифы, до сей поры — а именно, в рассеянии, среди чужих народов — сберегли свой народ на старых религиозных основах. Как кусочек древнего, почти легендарного прошлого, живет народ Израилев — источник недовольства для всех остальных народов — посреди современности, вопреки всем историческим силам, пытающимся его истребить или изменить. Такая, с точки зрения человеческих понятий, невероятная сила национально-религиозного сопротивления и самосохранения имеет, безусловно, провидческий смысл, и этот смысл находится в связи с великой трагической виной евреев. Легенда о Вечном Жиде символизирует эту удивительную судьбу еврейского народа, которая может быть постигнута лишь как кара Господня и в то же время как непостижимый для нас путь спасения. Все человеческое, а также все верующе-христиан-

кое негодование в отношении этого еврейского упрямства должно было бы умолкнуть перед религиозным осознанием того, что здесь царит божье провидение и что пути Господни неисповедимы.

Если мы присмотримся повнимательнее к этой трагической судьбе еврейского народа, то поймем, что после утраты национально-государственного существования и после обращения языческих народов в христианство, приведшее вскоре после этого почти к полному слиянию христианства с государственной властью и мировому господству бывших язычников, евреи могли сохранить свое национальное своеобразие лишь на основе жесточайшего религиозного консерватизма. Однако само существование нации имеет для евреев значение *абсолютной религиозной ценности*: оно расценивается как сохранение на земле избранного народа божьего (самый современный, «просвещенный», до цинизма неверующий еврей несет в себе неосознанно, как бы в своей крови, это убеждение, выходящее у него, конечно, в невыносимое национальное высокомерие). Остаток Израиля — во что бы то ни стало — должен был быть сохранен на земле для того, чтобы исполнить тем самым свое предназначение, данное ему через его союз с Богом. Евреи в течение всей христианской эпохи стоят перед чудовищной альтернативой — истинной религиозной антиномией: либо отказаться от своей национальности (чьей единственной основой является ветхозаветная вера) и уготовить избранному народу Израилеву, вопреки предсказанию пророков, окончательное уничтожение, либо отвергнуть мессию и объявленное им великое откровение Господне. Положительное решение этой антиномии невозможно по причине следующего рокового обстоятельства: после того, как христианская церковь стала церковью, господствующей и в государственной, и в светской жизни, а, с другой стороны, евреи стали преследоваться за свою веру, каждое обращение в христианство должно было рассматриваться как предательство народа и его веры за земные блага. Пребывание в страдании и верности народу остается, напротив, высшим морально-религиозным требованием, и это глубинное чувство действует в каждой истинно еврейской душе, даже если сама она утратила веру. Но и с христианской точки зрения, обращение еврея в христианство приводит к страшному морально-религиозному

парадоксу: Крещение должно быть, собственно, посвящением в число последователей Христа и его пути страдания, а на самом деле «свидетельство о крещении» становится государственным документом, который сразу оплачивает все страдания и лишения народа Израилева и гарантирует надежные перспективы на земной успех. Это приводит к двойным морально разрушительным последствиям: во-первых, крещенные евреи в девяти случаях из десяти — это не истинно обращенные, но просто неверующие люди, которые, с моральной точки зрения, являются самыми худшими из евреев, изменивших своей религиозной или, во всяком случае, своей национальной верности ради получения земных материальных благ; и, во-вторых, каждый крещеный еврей — и в первую очередь как раз подлинно обращенный в новую веру — вместо того, чтобы стать живым ростком религиозного обновления и спасения евреев, порывает со своим народом. Почти все искренне обращенные евреи болезненно ощущают этот трагизм. Большинство из осознавших и предчувствующих истину христианской веры не могут решиться на последний шаг — крещение, поскольку оно им кажется предательством своего народа и его судьбы; и те, у кого чисто религиозный мотив преодолевает эти опасения, сохраняют, однако, ощущение того, что этот шаг был куплен путем измены своему народу. В этом отношении ничего существенно не изменилось даже после того, как церковь перестала быть «государственной церковью» и в *этом* смысле «господствующей», когда религиозно-нейтральное гуманитарное государство предоставило каждому право «на свой манер спасать свою душу» и евреи стали формально равноправными государственными гражданами; ибо в конкретной социально-культурной жизни и в практических оценках, тем не менее, сохраняется прежнее враждебное отношение к евреям — оправданно или нет, в данном случае безразлично, и потому переход из иудаизма в христианство означает, кроме того, и повышение социального статуса.

Таким образом, религиозная трагедия еврейского народа проявляется в течение всей христианской эпохи как борьба между религиозно-национальной верностью и открытием духа высшему новому откровению Господню. Именно на примере евреев наиболее ясно обнаруживаются разрушительные последствия нерасторжимого объединения и идентификации ре-

лигии с национальным чувством. Последнее, именно у евреев в своей изначальной сущности религиозное, в качестве мирской человеческой силы берет верх над религиозностью и приводит к оцепенению религиозного сознания. Поэтому отдельные еврейско-христианские движения до сих пор не могут прижиться в еврейском народе. Существуют, тем не менее, признаки того, что еврейское религиозное сознание в своей глубине сильно страдает. Один из первых русских евреев-христиан, Рабинович (о котором рассказывает русский христианский мыслитель Владимир Соловьев в одной интересной статье) сказал метко: «Когда евреи слышат имя Иисуса Христа, они приходят в возбуждение и начинают кричать. Вполне естественно: так поступает каждый страдающий, когда врач прикасается его раны». И великое религиозное движение хасидизма, как минимум в своих истоках, может рассматриваться как спонтанное возрождение неназванного и неузнанного Христа в душах обновленных евреев. Известно также, что истинно обращенные в христианство евреи зачастую являются лучшими из христиан, в чьих душах горит страстная любовь к Христу.

Однако из сказанного выше следует также, что эта религиозная трагедия еврейского народа тесно связана и с трагизмом самого исторического христианства. Ведь, несмотря на то, что господствующее положение церкви в земной жизни было исторически необходимым и, следовательно, на определенное время и в некотором смысле религиозно оправданным, несмотря на то, что оно помогало церкви распространять христианскую веру и христианизировать жизненный уклад и обычаи народов, не вызывает все же сомнения, что оно также принесло с собой для внутренней жизни христианства угрозу обмирщения и зачастую становилось причиной великого религиозного ущерба. Господствующая, спокойно и удобно существующая в этом мире, христианская церковь, все же, изменила каким-то образом своему истинному существу, ибо в качестве носительницы Царства Божия, она есть «не от мира сего» и ее богочеловеческий основатель предсказывал и повелевал ей избрать в этом мире путь страдания. Вину отрицания небесной сущности спасителя как «не от мира сего» и потому его тернистого пути в этом мире несут не только евреи — эту вину несет также и сам сложившийся в человеческой истории образ

христианской церкви; и, как мы видели, *своей виной христианство разделяет вину упорствования евреев в своем прегрешении.*

Если не вводят в заблуждение все приметы времени, мир как раз сейчас находится в этом, да и во всех прочих отношениях, на пороге решающего изменения, открывающего и в религиозной жизни европейского человечества совершенно новую эпоху. Ужасающее падение русской христианской монархии, господства царей как «помазанников Божиих» и связанное с этим внезапное превращение православной церкви из государственной в истинно мученическую церковь — это лишь наиболее яркое выражение тенденции, проявляющей себя (конечно в совершенно иных и бесконечно более мягких формах) во всем христианском мире. Эта тенденция заключается в том, что на смену как «христианскому государству», так и государству гуманистическому, религиозно и мировоззренчески нейтральному, приходит государство, ориентированное в своем мировоззрении на политику (как это уже произошло в Италии и Германии и чего следует ожидать в других странах). Это государственное мировоззрение, которое, за исключением Советской России, не является антихристианским или антирелигиозным, имеет, однако, свой центр *вне* христианской веры. Тем самым, даже в случае большой толерантности государственной власти, положение христианской церкви претерпевает решительные изменения. Ее господство *в определенном смысле* приходит к концу. Она зависит лишь от самой себя; да, она должна в каком-то смысле вновь научиться *терпеть*. Существенно при этом и то, что христианское вероисповедание перестанет приносить земные блага, но скорее будет причинять вред. Безусловно, это скажется и на религиозном положении евреев. В высшей степени показательным с этой точки зрения является «арийский параграф» нового немецкого законодательства (здесь мы полностью отказываемся от оценки его религиозного и, тем более, политического *содержания*): решающий ценностный момент заключается отныне не в христианской вере, но в чисто натуралистически-земном моменте расовой принадлежности, и обращение в христианскую веру теперь не изменит положение евреев в этом мире. Это неизбежно должно повлечь за собой два следствия: 1. Отныне каждое противное Богу злоупотребление крещением не может быть

использовано в целях достижения земных благ; лишь истинно принявшие христианскую веру евреи станут креститься; 2. Еврею-христианину суждено отныне и впредь разделять судьбу своего народа; он может оставаться верным своему народу, несмотря на свое христианское вероисповедание. Тем самым с обеих точек зрения будет ликвидировано серьезнейшее препятствие для обращения евреев в христианство. В любом случае, в дальнейшем (рассматривая с точки зрения конкретного немецкого положения дел) определяющей демаркационной линией в земной судьбе людей станет не различие между евреями и христианами, но различие между истинно религиозно настроенными людьми, имеющими свой последний и глубочайший духовный центр в Боге и в своем существе — в сверхнациональной идее Царства Божия (что, разумеется, не помешает им любить и служить своему народу и своей отчизне), и людьми, для которых государство и народ имеют абсолютное и, в конечном счете, высшее, все остальное определяющее значение. Как отказ от любых форм мирового господства и страдание церкви в мире является неминуемой предпосылкой воссоединения конфессий в *единую* церковь Христа, к которому стремится каждый истинный христианин, так и религиозное углубление, подлинная и самоотверженная жизнь в Боге является необходимым условием освобождения евреев от трагизма их религиозной изоляции и скрепляющего их религиозного консерватизма. Кажется, что религиозная трагедия еврейского народа исчерпывает себя в надломленное, с иных точек зрения столь трагичное время. Лишь в том случае, если христиане вновь, по словам Спасителя, истинно и совершенно реально «будут иметь страх в мире», евреи, в свою очередь, также постигнут, в конце концов, светлое известие мессии — а именно, что Царство Божие не от мира сего, и увидят во Христе истинного спасителя, «победившего мир». Конечно, посредством человеческих мерок и расчетов нельзя постигнуть и предсказать те вещи, которые исполняются в тронутых Богом глубинах человеческого духа. Это не наше дело знать время и час, когда Отец покажет свою силу. Однако в итоге, верховный апостол в своем откровении божьей тайны окажется прав и «весь Израиль спасется» (Послание к Римлянам, 11, 26).

Перевод с немецкого Оксаны Назаровой

ОБРАЗЫ МИРА

Григорий Померанц

Почва внутри нас

Разговор о почве, начатый Достоевским и Аполлоном Григорьевым и продолжающийся поныне (такие затянувшиеся разговоры, ставшие структурой и традицией, называют теперь «дискурс»), — этот разговор коренился в сознании Достоевского, в его споре с самим собой, с тем поворотом его ума, который вышел наружу в «Записках из подполья» и в «Сне смешного человека». «Я развратил их всех» — говорит, устами смешного человека, рассудок, вторгаясь в те области, которые душа объявила запретными, но не в силах надежно защитить. Рассудок пытается насильем овладеть тайной целого, отдающегося только любви, как в словах из письма Фонвизиной 1854 г. — «я предпочел бы оставаться с Христом вне истины, чем с истиной вне Христа». Логика мучает Достоевского, продолжая пытку, которой подвергались мистики с первых веков после Р.Х. и на которую Тертуллиан ответил яростным «...absurdum est».

Рационализм, вошедший в плоть и кровь европейского Просвещения, мучает Достоевского, и он ищет противовеса в «почве». Но что такое «почва»? Это вера народа, еще не тронутая Просвещением. Таков первый, ближайший смысл. Это вера во все, чему учит православная церковь, не подменившая схоластикой святоотеческие парадоксы. Но что будет, если весь народ просветится? Этот вопрос задается в черновиках к «Бесам», и Достоевский отвечает себе, что тогда вся риторика почвенничества сводится к нулю. А затем оставляет все рассуждение в черновом тексте, не выносит на суд публики. Почему?

Я думаю, что Достоевский не знал нужного ответа на логическом уровне, не знал в форме, которая годилась для журнальной полемики. Но в глубине души он находил ответ — и не решался высказать его, боялся «унизить идею»; а может быть, недостаточно верил в нее, не во все минуты верил... Надо обладать очень большим мужеством, чтобы рассказывать открыто, всенародно, о своем переживании присутствия Христа, как Антоний Блум, и спокойно прибавить: можете считать это галлюцинацией. Ответ Достоевского оставался тай-

ной его черновиков: «совесть — действие Бога в человеческой душе». Логика Раскольникова опровергает Соня — мимо логики — с помощью незримого действия Бога. Искусство Достоевского опирается именно на эту, внутреннюю почву, на ту глубину, о которой впоследствии сказал Антоний Блум: «каждый грех есть, прежде всего, потеря контакта с собственной глубиной» (глубиной сердца, намного большей, чем уровень глубинной психологии: той глубиной, где исчезает эго и остается только любовь и скорбь). Искусство Достоевского не доказывает, а заражает верой в реальность глубинного, оно не опровергает великие идеи, ведущие к великим преступлениям, а просто погружает их в глуть, и они исчезают в ней, плавятся в жаре сердца.

Но что делать с почвой в первом смысле слова, с превосходством народа, с народной верой? В яростной полемике Шатова Бог и народ сливаются, и у каждого народа оказывается свой бог. Но это не Бог Авраама, Исаака и Иакова, а нечто колеблющееся между языческим кумиром и абстрактным принципом; а принцип почвы тоже вел к преступлениям. Например, лозунг Blut und Boden, кровь и почва в Германии. Любая идея, ставшая обязательной, ведущей, единственной, способна погубить культуру. Эта мысль, высказанная Музилем во время Второй мировой войны, до сих пор, к сожалению, не устарела. Любая идея, вырвавшаяся из гомеостаза культуры, из великого равновесия целого, становится раковой опухолью и ведет организм к смерти — если не иссечь пораженную ткань.

Поэтому Антоний Сурожский, выступая в Париже, в 1974 г., звал христиан не следовать никаким принципам, в том числе богословским, а искать Божий след (так он выражался) и идти по Божьему следу. (Русский перевод выступления Антония — в «Континенте» № 89, 1996 г.) Поэтому Василий Гроссман, не читавший Антония (как и Антоний не мог тогда прочесть «Жизнь и судьба») ведет очень сходный разговор в «Записке Иконникова»: нет счета преступлениям, совершенным во имя идеи добра, всеобщего блага, счастья человечества, счастья народа, истинной веры, иконопочитания и т.п. Никакие изверги, садисты, преступники всех видов не сотворили столько зла; и спасает Иконникова от отчаянья только то, что он называет дурьей добротой (по большей части

женской), очень близкой к доброте Сони Мармеладовой. То есть — обращение к действию Бога в человеческой душе. То есть — к чувству Божьего следа. Не запутанного никакими идеями — или внезапно освободившегося от их власти (как Раскольников освобождал луч заходящего солнца).

С чего начинали ранние христиане? На что они опирались? На народ? Но народы были убеждены, что христиане похищали римского младенца, закалывали его, а затем пожирали сырым и предавались свальному греху. Иначе зачем они устраивают свои радения тайно, в катакомбах? Апологет II в., автор диалога «Октавий», добросовестно пересказывает кровавый навет, в который верили народы, и затем решительно противопоставляет свою веру всенародному изуверству. Авторитет народов для него ничто. «Для христианина всякое отечество — чужбина и всякая чужбина — отечество», — пишет апологет, и это общий дух раннего христианства. Его опора — живая передача интенсивного религиозного опыта, доверие одному против всех и против самого разума древней цивилизации.

На что опирался Антоний Блум, оказавшийся в Англии? Несколько десятков эмигрантов, остававшихся там, ждали опоры от него самого. И они получали в нем эту опору. Обаяние живой «встречи», которую Антоний исповедовал, стало магнитом, вокруг которого собралась целая епархия, состоявшая главным образом из англичан.

На что опирался князь Мышкин в Швейцарии? На водопад, помогавший ему бороться со своей болезнью, на упорство созерцания, а выздоровев — на швейцарских детей. Где он погиб? В России, которую вымечтал себе и которая буквально разорвала его на части (если не физически, то психически). Почему же во все переломные эпохи постсталинской России театр и кино обращаются к князю Мышкину? Что они в нем ищут — после свержения кумира на XX съезде и после провала перестройки? Почему так звучали в устах Смоктуновского слова Мышкина: «добра ли она»? Почему в нем ищут эталон добра среди нравственного хаоса?

Недавний сериал сделан наскоро, удались только сцены, где готовый сценарий оставалось только выписать со страниц романа. Дальше первой части Пырьев когда-то не пошел, почувствовал трудность и отступил — а современные постанов-

щики пошли и потеряли Мышкина в суете, отодвинули его в тень генерала, укравшего бумажник, в тень Лизаветы Прокофьевны и т.п. Но я не буду разбирать неудачи; их можно извинить трудностью текста и краткостью сроков, поставленных министерством, решившим, наконец, бороться с эстетикой бандитской шайки. Достоевский был болен, в период работы над романом перенес тяжелый припадок, многое забыл, многое с трудом вспомнил. Целостная экранизация «Идиота» — задача нелегкая, она требует долгих предварительных размышлений, долгого выявления мышшкинского в Мышкине, когда он оказывается на втором месте или почти что у позорного столба. В таких случаях надо бы вспомнить Халила Джибрана: «... и побежденный он знал, что он победитель», дать хоть тень этой внутренней победы. Иными словами, надо было долго и серьезно думать, почему неудачник оказался нужен культуре. Почему он оказался победителем в сердцах читателей?

Нетрудно доказать, что Мышкин, попав из швейцарского одиночества в столичную суету, запутался и погиб, ничего доброго не выполнив. Религиозные филологи это прекрасно сделали и осудили неудачу Достоевского, который сам как будто ее исправил в Алеше Карамазове. Но почему неудача захватывает сердца больше удачи? Я не оспариваю, что Алеша Карамазов — удача. Именно эстетическая победа неудачи над удачей — моя проблема. Когда-то я посвятил целое эссе философии неудачи, но не буду его повторять и не буду ссылаться на Екатерину Федоровну Кольшкину, в замужестве баронессу де Гук, а потом Дохерти, писавшую, что и Христос, с обыденной точки зрения, неудачник. Чего он добился, — креста? Куда он привел учеников — на крест?

Я думаю, что в нашу запутанную эпоху одна только духовная нищета, не зная ничего, знает главное, знает смысл целого. И это объясняет, может быть, почему тени духовно нищих, подвергшиеся преследованию на своей родине, нашли политическое убежище в Голливуде. Почему Джон Кофи, негр-чудотворец из фильма «Зеленая миля», говорит слова, которые мог бы сказать Мышкин: «я многое знаю... хотя я ничего не знаю». И откуда это сходство чудесной пронизательности Кофи и Мышкина при незнании элементарных фактов жизни?

Оставаясь в рамках реалистической картины мира, можно сказать, что раскованность глубинных слоев мозга может быть

следствием заторможенности других, более поверхностных, активных в логической работе мысли, анализирующей и связывающей атомарные факты. Большой мозг может быть обращен к целостности мира именно потому, что он не замечает частных, проходит мимо них и не запутывается в них. А дальше начинается художественная гипербола. Художник гиперболизирует возможности мудрого безумца до порога сказки (у Достоевского) или пересекая этот порог (в американском кино).

Правда, Мышкин стоит несколько особняком. В месяцы своего просветления он заставляет устыдиться собеседников, считающих его идиотом. Аглая правильно говорит, что ум его — «главный ум», в противоположность уму статистически среднего человека, нацеленного на овладение частностями. Но, в конце концов, это только проблеск. Слишком крутой перевес «главного ума» делает человека неустойчивым, уязвимым, неприспособленным к жизни на поверхности бытия, неспособным вынести ее ударов. Поэтому равновесие Мышкина в первых главах, когда он, с обыденной точки зрения, странен, но не безумен, очень неустойчиво, может в любой момент обрушиться в припадке и, в конце концов, рушится вовсе.

Все это позволяет рассматривать Соню, Марью Тимофеевну, Мышкина, Джона Кофи и Фореста Гампа как одну группу. У Сони тоже есть главный ум (хоть и слабый), Марья Тимофеевна тоже блещет прозрениями. С другой стороны, образ России, сложившийся в уме Мышкина в швейцарской дали, не ближе к реальной России, чем князь Марья Тимофеевна — к Ставрогину. Безумие переплетается с мудростью, мудрость с безумием.

Почему это увлекло весь мир, от Израиля до Японии? Почва, за которую ратовал Шатов, осталась достоянием кружка почвенников. Мир откликнулся на поиски почвы в глубине сердца, открытие глубинных пластов, где царят любовь и скорбь, где свет во тьме светит и тьма не объемлет его. Как идея — это не ново. Уже для Николая Кузанского выход был найден в ученом незнании всей сложности мира, в отодвигании всей сложности в тень. Но искусство Достоевского и его отголоски проповедуют не идею, а живую жизнь, окруженную бурями страстей, страдающую и гибнущую. Оно захватывает нас, как Мышкина, бегущего за уносящейся тройкой Рогожина.

Современный мир еще больше, чем XIX век, верит в логику и еще больше стонет от нее (как математик и романист Александр Мелихов). Точные методы кажутся лучшим способом решения любого вопроса. Никто не вспоминает урок Нагарджуны, показавшего, что любое логическое предложение — ложь по отношению к целому. Рассекают живое целое на субъект и предикат и затем связывают мертвые обрубки мертвым «есть». Точность — функция логически корректных операций с мертвыми объектами мысли, с атомарными фактами, отрезанными от живой бесконечности. Ничего нельзя точно сказать о бытии, открытом бесконечности, о личности, открытой бесконечности в глубинах своего сердца. Четыреста лет пишут о Гамлете — и ничего точного мы не узнали. Хайдеггер, в статье «Время картины мира», писал, что сама точность и честность мысли заставляют признать, что в гуманитарной области точные методы неприменимы (или, если осторожнее высказать эту мысль, точность возможна во вспомогательных гуманитарных дисциплинах, но не в понимании истории, литературы, искусства как целостных явлений). В начале 60-х годов, во время увлечения структурализмом, я попытался приблизиться к точным методам — и увидел, что во всем, дающем смысл жизни, они беспомощны и более того — лживы, создавая иллюзию понимания там, где понимания нет.

Чем больше мы анализируем целое, тем дальше мы от него уходим. Целостность Бога, личности, поэтического образа открывается только сознанию, совершенно освободившемуся от эго и его рассуждений. Знамение времени — популярность Энтони де Мелло, писавшего, что философия — это болезнь, от которой излечивает просветление, и тогда языком истины становятся притчи — и молчание. Исходные тексты, на которые опираются великие цивилизации, метафоричны и требуют разъяснения. Но с каждым шагом разъяснения мы что-то теряем, и высшим источником истины остаются самые простые: гимны Ригведы, притчи Евангелия. Заканчивая анализ «Короля Лира», мой учитель, Леонид Ефимович Пинский, сказал мне: «Единственным адекватным суждением о «Короле Лире» остается «Король Лир» Шекспира».

Из всех способов толкования загадочных текстов, в которых как-то запечатлен внутренний стержень личности, внутренний стержень культуры, лучший способ — старомодное

вчувствование и сопереживание (Einführung und Nacherleben), субъективность, доведенная до бердяевской транссубъективности, или — используя язык Востока — до выхода за двойственность субъекта и объекта и всякую двойственность. На этом пути толкования могут раскрывать метафоры, не разрушая их. И все же образы, подводящие к почве, которая внутри нас, тем ближе к ней, чем меньше они отягощены разъяснениями. И Мышкин ближе к ней, чем Алеша, в создании которого чувствуются некоторые богословские предпосылки. И творчество Достоевского, в его первозданной близости к хаосу, к структуре вихря, грозящего опрокинуть читателя, дает один из самых мощных толчков к восстановлению нашей внутренней почвы, нашего внутреннего стержня, не успевшего окрепнуть в детстве и сломленного в школьные годы. Этот импульс мощнее, чем все попытки разъяснить Достоевского. При всей необходимости подобных попыток.

Если рассматривать князя Мышкина или Джона Кофи как существа из плоти и крови, то они нежизнеспособны. Мышкин слишком хрупок, и относительное равновесие, которого он достиг, — только просвет между безумием и безумием. Джон Кофи устает от своей сверхпроницательности, устает смотреть в глаза уродству жизни и не хочет спастись от смерти. Но культуре нужны их образы, так же, как нужен Дон Кихот Ламанчский, влюбленный в свою Дульцинею. Культуре, зашедшей в духовный тупик, нужны противовесы, нужны гиперболы главного ума, торжествующего над здравым смыслом. Нужны — чтобы точно действующий разум не стал убийцей культуры.

К северу от будущего: Хайдеггер и Целан

«Хайдеггер — это долгая история. Муки и катастрофы целого столетия породили эту философию... Из философских соображений он сделался на какое-то время революционером-националсоциалистом, но философия помогла ему и отряхнуть-ся. С тех пор его мысль кружила вокруг проблемы соблазна, соращения духа волей к власти. Хайдеггер, мастер из Германии... Он и в самом деле был очень «немецким», не меньше, чем герой Манна композитор Адриан Лекеркюн. История жизни и мысли Хайдеггера — это еще один вариант легенды о докторе Фаусте. В ней, в этой истории, проступает гипнотическое очарование и головокружительная бездонность немецкого пути в философии... Политическое головокружение превратило Хайдеггера отчасти и в того «учителя из Германии», голубоглазого арийца, о котором говорит Целан».

Это — цитата из книги «Мастер из Германии» (1994) Рюдигера Зафранского, писателя, историка и биографа, чьи книги о Шопенгауэре, Гюффмане, Ницше, Хайдеггере сделали автора известным во многих странах.

Слово Meister означает учитель; другие значения — мастеровой-умелец, выдержавший специальный экзамен; ученый магистр; художник или музыкант-маэстро; глава рыцарского ордена или масонской ложи; руководитель и образец для подражания. Hexenmeister в «Вальпургиевой ночи» (Фауст I) — что-то вроде бригадира над ведьмами. Но прежде всего заголовок книги Зафранского намекает на знаменитую «Фугу смерти» Пауля Целана, о которой мы скажем ниже.

* * *

Opus magnum Мартина Хайдеггера, 400-страничный главный труд «Бытие и время», создан в молодости. Книга (оставшаяся незаконченной) была написана в 20-х годах, в пору тайной близости Хайдеггера с его ученицей, тогдашней студенткой Фрейбургского университета и будущим философом и социологом, автором «Истоков тоталитаризма» Ханной Арендт.

То, что называется последними вопросами философии, напоминает вопросы ребенка. Почему то, что есть, есть? Почему существует что-то, а не ничто? Что значит — *быть*? Последний вопрос распадается на два. Первый: что мы имеем в виду, говоря — я есмь, я существую; и второй: в чем смысл моего существования? Естественные науки рассматривают человека как часть предметного мира. Между тем наша жизнь, бытие «вот здесь», не может быть только предметом внешнего рассмотрения, об этом знают поэты, это понял Шопенгауэр. Бытие — это мы сами, и, в отличие от «объектов», мы никогда не бываем кем-то или чем-то готовым и окончательным. Бытие человека включает бесчисленные возможности самоосуществления. Но я свое бытие не выбрал; меня не спрашивали, хочу ли я быть. Мы заброшены в мир. И мы не можем уйти от себя. Мы — это то, чем мы становимся.

Тут появляется второй персонаж философской пьесы: Время. Всмотриваясь во время, мы замечаем надвигающееся облако на горизонте — смерть. Время постоянно что-то уносит. Когда-нибудь оно унесет и нас.

Во временности, в том, что бытие «временится», заключен двойной вызов: время открывает перед бытием все новые возможности, и время превращает его в бытие-к-смерти. Время — это и есть смысл бытия. Вопросание смысла есть «ситуация страха». Анализу страха — экзистенциальной тревоги — посвящен 40-й параграф «Бытия и времени», чуть ли не самый известный текст Хайдеггера. Не станем сейчас углубляться в хитроумную, собственного изготовления терминологию Хайдеггера, которая дала повод историку Голо Манну довольно непочтительно назвать его философствование «смесью глубокомыслия с духовным надувательством».

Мы живем в мире рядом с другими и вместе с другими. Эта необходимая форма бытия включает в себе известный риск: приноравливаясь к другим, я теряю себя. Я становлюсь «как все», я уже больше не я сам, я — это «люди». («Не видите, что ли, — говорили в России пытающемуся протолкнуться в очереди, — здесь люди стоят!»). Теперь я уже «кто-то», *man* Хайдеггера. Фразы «*man sagt*», «*man schreibt*» передаются по-русски безличной формой глагола: говорят, пишут... Но и *man* состоит из таких же поддельных людей, у которых вместо лиц вывески: толпа, безличный и безответственный коллектив.

Взгляд философа устремлен на близкое будущее. Тоталитарное общество уже на пороге.

* * *

Вот краткая хроника: дело происходит во Фрейбурге, в старинном, славном университете XV столетия, где с 1928 года Хайдеггер занимает кафедру своего бывшего учителя Гуссерля. Весной 1933-го Хайдеггер избран ректором, первого мая вступает в националсоциалистическую партию, 20 мая подписывает приветственную телеграмму вождю, 27 мая, в присутствии партийных бонз, министра, ректоров других университетов произносит речь, в которой призывает студентов и ученых коллег служить делу национальной революции. Все это сопровождается фантастическим философствованием о прорыве к подлинному бытию. Хайдеггеру кажется, что нацистский переворот возвращает человеческому существованию утраченную подлинность. Хайдеггер словно под властью какого-то наваждения. Он даже назвал его, в стиле пронацистской риторики, опьянением судьбой. Он разъезжает по городам, ораторствует, летом организует студенческий «научный лагерь», странную смесь платоновской Академии и военно-спортивного стана бойскаутов, — костры, патрули, проверки, вынос знамени под барабанный бой и песню «Сегодня нам внемлет Германия, а завтра — целый мир». С помпой, в коротких штанах и гетрах, ректор Хайдеггер принимает рапорт некоего доцента, который руководит экзерцициями студентов с деревянными ружьями. Готовится реформа университета, где, по примеру всей страны, должен быть введен принцип «вождизма».

Это продолжалось недолго. Нечего и говорить о том, что новому режиму философия Хайдеггера была ни к чему. Никто из этих троглодитов никогда не читал и не мог бы прочесть его сочинения. Сам мыслитель-фантаст мало-помалу не то чтобы образумился, но как-то остыл. Политика приелась, административные обязанности обрыдли. Начались трения с партийными инстанциями, интриги коллег. Через год после назначения ректором Хайдеггер подал в отставку.

После войны у него начались неприятности. Философ, внутренне давно порвавший с нацизмом, оправдывался, подчас кривил душой; тягостная история опьянения и похмелья

известна сейчас во всех подробностях. Увы, Хайдеггер не был исключением. Он просто был самым знаменитым из писателей, мыслителей, интеллигентов, поддавшихся теперь уже почти непонятному для нас обаянию фашизма. От Хайдеггера ожидали публичного признания своих заблуждений. Он этого не сделал. Почему? Из гордости? Или оттого, что считал свое грехопадение невольным, искренним, в каком-то смысле даже логичным?

Арендт эмигрировала в 1933 г. во Францию. Останься она на родине, ее сожгли бы в печах. Через много лет она посетила философа и его жену в Шварцвальде. После этого она приезжала к ним каждый год. Ханне Аренд принадлежит следующее высказывание об учителе из Германии:

«Буря, пронизывающая мысль Хайдеггера подобно тому ветру, который тысячелетия спустя все еще веет на нас со страниц Платона, родилась не в нынешнем веке. Она пришла из незапамятного прошлого, и то, что она оставила, есть нечто свершившееся и совершенное — то, что возвращается, как все совершенное, к глубинам прошлого».

* * *

В июле 1967 года Пауль Целан, приехав во Фрейбург, с некоторым удивлением увидел свои книги в витринах книжных лавок. На его выступление в Большой аудитории университета собралось больше тысячи человек, никогда еще он не видел перед собой такую массу слушателей. В зале сидел Мартин Хайдеггер. Целан основательно знал философию Хайдеггера, ощущал магнетизм его мысли. Принадлежавший ему экземпляр «Бытия и времени» испещрен пометками. Помнил он и то, что произошло с Хайдеггером в 1933 году. Чего он не знал, так это то, что 78-летний философ обошел заблаговременно книжные магазины города и попросил владельцев заказать и выставить сборники стихов Целана.

Их познакомили, кто-то предложил им сфотографироваться вдвоем. Целан отказался. Но Хайдеггер не обиделся. На другой день Целан отправился в гости к Хайдеггеру в Тодтнауберг, в уединенный домик в горном Шварцвальде, с видом на дальние развалины замка Церингов, владетельного рода, вымершего в XIII веке. О чем они там беседовали, неизвестно. Памятником этой встречи остались одно стихотворение и за-

пись в книге для посетителей: «В надежде на встречное слово...». Надеялся ли гость услышать сочувственный отклик? Или ждал, когда же, наконец, знаменитый философ произнесет свое слово в осуждение Голокауста? Хайдеггер промолчал — и распрощался с Целаном.

* * *

Последние 15 лет своей жизни Целан не читал на своих выступлениях «Фугу смерти» (Todesfuge, 1946). То ли она казалась ему «зачитанной», слишком известной и зацитированной, то ли он не хотел поддерживать ставшее понемногу общим местом представление о нем как о поэте каббалистической темноты и неотвязных воспоминаний о лагерях смерти.

*Чёрное молоко рассвета мы пьем его на ночь
пьем его в полдень и утром мы пьем его ночью
пьем и пьем
и рою могилу в воздушных пространствах где лежат не так тесно
некто живёт в своём доме играет со змеями пишет
пишет когда стемнеет в Германию твои золотые волосы Маргарита
пишет он и выходит из дому и звёзды сверкают свистит своим псам
евреям своим свистит пусть вылезают и роют могилу в земле
он отдаёт нам приказ и играет и приглашает плясать*

*Чёрное млеко рассвета мы пьем тебя ночью
пьем тебя утром и в полдень пьем тебя на ночь
пьем и пьем
некто живёт в своём доме тот кто играет со змеями тот кто пишет
пишет когда стемнеет в Германию твои золотые волосы Маргарита
твои пепельные волосы Суламифь
мы рою могилу в воздушных пространствах там лежат не так тесно
он кричит эй вы там глубже втыкайте лопату
а вы запевайте кричит и играет
выхватит нож из-за пояса машет ножом глаза у него голубые
глубже втыкайте лопату вы там и вы и снова играет чтоб дальше плясали*

*Чёрное млеко рассвета мы пьем тебя ночью
пьем тебя в полдень и утром пьем тебя на ночь
пьем и пьем
некто в доме живёт твои золотые волосы Маргарита
твои волосы ставшие пеплом Суламифь он играет со змеями*

*Он зовёт играет всё слаще смерть
смерть наставница из Германии*

он зовёт

*и водит по струнам смычком темнеет и дымом плывёте вы к небу
в могилу над облаками где лежать не так тесно*

*Чёрное молоко рассвета мы пьём тебя ночью
пьём тебя в полдень смерть педагог из Германии
пьём тебя ночью и утром и пьём и пьём
смерть педагог из Германии мастер глаза у него голубые
выстрелит пулей свинцовой в тебя наповал
некто в доме живёт твои золотые волосы Маргарита
псов натравил на нас подарил нам
в воздушных пространствах могилу
некто играет со змеями и грезит смерть педагог из Германии
твои золотые волосы Маргарита
твои пеплом одетые волосы Суламифь*

Перевод, который я решаюсь здесь поместить, далеко не передает пронзительной силы, невыразимой тоски и музыкальной прелести этого стихотворения; все же попробуем просто понять, о чем оно.

Как и у Мандельштама (чья слава в Германии основана в огромной степени на конгениальных переводах Целана; он замечательно переводил и других русских поэтов: Лермонтова, Цветаеву, Есенина), мы встречаем здесь то, что принято называть смысловыми пучками. Активизировано множество смыслов, содержащихся в слове; каждая метафора многослойна и не просматривается до конца. Стихотворение — сложная система ассоциаций, допускающих все новые и неожиданные толкования. Секрет в том, что в пространстве стиха имплицитно присутствуют все толкования; исчерпать их, однако, невозможно.

«Фуга смерти», с ее расшатанным синтаксисом (не зря она печатается без знаков препинания), бормочущей монотонной дикцией, с почти маниакальным повторением одних и тех же формул, в самом деле построена как фуга: голоса подхватывают одну и ту же музыкальную фразу.

Первый слой очевиден: речь идет о лагере уничтожения, о заключенных, которых заставили рыть яму, куда на рассвете будут сброшены их трупы. Но, кажется, их ждет другое: сожженные в печах, невесомым дымом поднимутся они в облачное небо. За этим кругом образов просматривается другой — воспоминания детства. Ребенок пьет на ночь молоко. Утром

он сидит в классе на уроке музыки. Лагерь — это немецкая школа, обреченные на смерть евреи — ученики. (Воспитание — постоянная тема классической немецкой литературы). Надзиратель-эсэсовец с кинжалом у пояса, пишущий по вечерам нежные письма невесте и играющий на скрипке, — это педагог, лагерь вдалбливает то, чему нигде нельзя научиться, смерть — учитель из Германии. Сквозь всю ткань стихотворения просвечивают два женских образа: золотоволосая Гретхен, согрешившая героиня Гете и традиционный образ Германии, — и Суламифь, возлюбленная царя Соломона, девушка с пепельными волосами. Теперь она сама станет пеплом.

* * *

Настоящее имя Целана было Пауль Анчель-Тейтлер; он родился 23 ноября 1920 года в Черновцах, главном городе Буковины, которая до конца Первой мировой войны была коронной землей Австро-венгерской империи, затем отошла к Румынии, ныне входит в состав Украины. Как во всех еврейских семействах круга, к которому принадлежали родители Целана, его родным языком был немецкий. Вторым родным языком был румынский (Целан окончил в своем городе лицей имени великого князя Михая), кроме того, как все образованное румынское общество, он говорил по-французски. Хорошо владел русским, знал английский, древнееврейский, позднее учился итальянскому и португальскому.

Целан решил стать врачом и отправился учиться во Францию. Летом 1939 г. он приехал на каникулы к родителям. В сентябре началась война, пришлось остаться в Черновцах. Он поступил в университет. Его интересы изменились: теперь он увлечен романской филологией. В июне следующего года в Буковину вступает Красная Армия, и на один год подданные румынского короля становятся советскими гражданами. Затем город оккупируют части вермахта и румынские войска. Седьмого июля 1941 года в город прибывает эсэсовское оперативное формирование — Einsatzgruppe D. Девушка по имени Рут Лакнер, подруга Целана, находит убежище для семьи — маленькую румынскую фабрику; хозяин готов помочь евреям, но родители Целана считают, что опасность преувеличена. Целан прибегает домой — матери и отца уже нет, они были отправлены в лагерь. Там они и погибли.

Самому Целану удалось бежать, правда, он угодил в румынский трудовой лагерь и находился там до февраля 1944 года. Осенью советские войска освобождают Буковину. 24-летний Целан снова записывается в университет, но в конце войны перебирается в Бухарест, затем уезжает в Вену и в конце концов, в сорок девятом году, поселяется в Париже. Здесь он женился на художнице Жизель Лестранж.

Целан писал стихи еще в лицее. После войны его стихотворения, написанные по-немецки, стали появляться в печати; румынский поэт и критик Йон Карайон включил их в антологию современной лирики, вышедшую в Бухаресте после войны. Тогда и возник псевдоним «Целан» — анаграмма фамилии Анчель. Первый поэтический сборник вышел в свет в Вене в 1948 году. Книжка была издана плохо, впоследствии автор включил большую часть стихотворений цикла (в том числе «Фугу смерти») в сборник «Мак и память». Мак, из которого добывается опиум, — это символ забвения; память борется с жаждой забвения. Вот отрывок из стихотворения «Марианна» (перевод Вл. Топорова):

Вдруг молния губы сведёт — приоткроется пропасть,
где сломанной скрипки звучанье,
и зубы, как пальцы к смычку, прикоснутся:
прекрасный тростник, запой!

Любимая, ты ведь тростник,
мы шумим над тобою, как ливни,
вино бесподобное ты — и глубокими чашами пьём,
челнок на полях твоё сердце, но выплывет в ночи
кувшин синева,
ты склоняешься к нам: засыпаем...

В 50-е и 60-е годы Целан опубликовал еще несколько сборников, среди них «От порога к порогу», «Решетка языка», «Роза ничья, никому», «Поворот дыхания», «Нити солнца», «Насильственный свет». Нелегко перевести самые заголовки этих тонких книжечек. Подстрочники трех коротеньких стихотворений могут дать представление о сложности адекватного переложения:

*«На реках к северу от будущего / я забрасываю сеть,
которую ты, / медля, отягощаешь / тенями, что написа-
ли камни».*

*«Не у мох губ ищи свои уста, / не за воротами — чуже-
странца, / не в глазах — слёзы. / Семью ночами выше стран-
ствует красное к красному, / семью сердцами глубже рука
стучится в ворота, / семью розами позже журчит фонтан».*

*«Солнца из нитей / над серо-чёрной пустыней. / Мысль
высотой / с дерево / перебирает звуки света: есть ещё /
песни, чтоб петь / по ту сторону людей».*

Целан дожил до признания, хотя по-настоящему его значение осознано после его смерти. Он в том ряду, где Рильке, Блок, Мандельштам, Аполлинер, Т.С.Элиот. В 1960 году ему вручили бюхнеровскую премию, самую престижную литературную награду в Германии, он произнес по этому поводу речь, ставшую знаменитой, — благодарный материал для академических словопрений. С годами язык Целана становился все концентрированной, стихи все лаконичней, их многосмысленная загадочность часто ставила читателей в тупик, музыка становилась семантикой, и можно сказать, что его поздняя поэзия уже почти недоступна для перевода на другой язык. В одном стихотворении из сборника «Sprachgitter» (возможный перевод: ограда языка, решетка языка) употреблено выражение zwei Mundvoll Schweigen. По аналогии со словом Handvoll (горсть) образовано Mundvoll, «пригоршня рта». Две пригоршни молчания, два рта, полных молчания. Невозможность выразить полноту чувства заставляет влюбленных умолкнуть. Едва ли не центральная тема поэзии Пауля Целана — проблематичность поэтического высказывания. Так ставится под сомнение коронный тезис Хайдеггера: Язык — дом бытия. Может быть, язык — это крематорий бытия?

Целан принадлежал к поколению самоубийц, тех, кто случайно не попал в лагерь или уцелел в лагере чудом, но так и не сумел уйти от смерти: как Примо Леви, как Тадеуш Боровский, как Жан Амери. Весной 1970 года автор «Фуги смерти» бросился с парижского моста в Сену.

Борис Хазанов

Оэ

Посвящается Хорхе Луису Борхесу

Чтобы предупредить возможные кривотолки, сразу скажу, что моя специальность — художественные переводы. Существует старое правило: перевод делается с чужого языка на родной, а не наоборот. Я представляю собой счастливое исключение. Владея языком оэ в совершенстве, я перевожу и с оэ на русский, и с русского на оэ. Как литератор я существую в двух ипостасях и, например, данный текст пишу сразу на обоих языках.

Прежде чем говорить о богатейшей литературе оэ, напомним, что этот язык распространен на островах небольшого тихоокеанского архипелага, известного под разными именами, что отражает историю его освоения: острова были открыты несколько раз мореплавателями, которые подплывали к ним с разных сторон. Поэтому на старых картах можно видеть не один, а несколько архипелагов с разными названиями. Как ни странно, это забавное недоразумение (напоминающее случай с Джомолунгмой, которую принимали за две разных вершины) до сих пор нельзя считать вполне проясненным, примечательная деталь в причудливой истории островов.

Смешению рас и совмещению разных эпох страна обязана своей уникальной культурой, из которой я — в меру моей компетенции — хочу выделить словесность; необычайная трудность языка (я говорю об общенациональном литературном языке, который, в свою очередь, является продуктом конвергенции и противоборства весьма разнородных диалектов) не менее, чем географическая отдаленность, ураганы и другие природные препятствия, затрудняющие регулярное сообщение с островами, способствовали тому, что лишь очень узкий круг специалистов имел возможности прикинуть к родникам этой культуры. Да, собственно, о каком круге идет речь? Два три филолога в Европе, один бывший профессор университета в городке Миддлтаун в Коннектикуте и один новозеландский студент, энтузиаст-самоучка, недавно приславший мне

письмо на оэ, — само собой, с множеством ошибок, — вот и весь наличный состав знатоков. Мне неизвестно ни одной кафедры, ни одного научного журнала по данной специальности. Притом, что литература языка оэ, по моему мнению, могла бы занять место в ряду ведущих литератур мира.

Очевидны, по меньшей мере, две причины такого положения вещей. Во-первых, природа самого языка. Мало сказать, что он труден для усвоения. Язык оэ лишь условно может быть причислен к западноокеанической семье. На самом деле он не укладывается ни в одну из принятых классификаций и ставит в тупик даже очень искусственного лингвиста, вынуждая его отказаться от многих привычных категорий. Учение о словообразовании, система частей речи, синтаксис, фразеология — все, что мы сознательно или полусознательно применяем при изучении иностранных языков, что кажется нам таким же естественным и необходимым, как функционирование нашего организма, — оказывается бесполезным, когда имеешь дело с языком островов. По преданию, туземцев обучила языку райская птица Оэ. Некоторые особенности языка оэ заставляют вспомнить эту легенду. Достаточно сказать, что в нем отсутствует различие слов и предложений (черта, отдаленно напоминающая языки аборигенов Мексики), иначе говоря, самое понятие слова становится проблематичным. Морфологии в обычном смысле этого термина не существует, а семантика в решающей мере зависит от произношения. Главной чертой фонетики оэ является то, что в зачаточной форме присуще некоторым дальневосточным языкам, — музыкальное ударение. Как известно, оно основано на различии слогов не по силе звучания, а по высоте тона на музыкальной шкале.

Поэтому разговорная речь неотличима от пения, а так как мелодия определяет семантику (от высоты тона зависит смысл того, что произносят или, вернее, поют), то это привело к тому, что словесная и музыкальная культура оэ образовала единое целое. Среди живых носителей языка оэ невозможно встретить человека, не обладающего абсолютным слухом, ибо в противном случае он просто не мог бы объясняться с соотечественниками. Представителю этой культуры кажется странным, что стихотворение может быть положено на музыку, причем разными композиторами: для него это означало бы радикальное изменение смысла стихов. Разные музыкальные

версии были бы просто разными текстами. Литературные тексты изначально представляют собой вокальные партитуры. Ясно, что для того, чтобы понимать такой текст, требуется чрезвычайно изощренная музыкальная память.

Встает вопрос о письме, и тут иностранца подстерегает еще одна ловушка. Буквенное письмо и самый короткий в мире алфавит (короче итальянского), казалось бы, должны ободрить новичка, ожидающего встречи с какой-нибудь непостижимой иероглифической письменностью. Ан нет. Музыкально-вербальная семантика языка оэ обходится минимальным набором знаков, задача которых не столько зафиксировать звучащую речь, сколько расставить ориентиры: все остальное, опускаемое на письме, нужно запоминать!

Таковы в двух словах трудности языка. Другая причина, затрудняющая знакомство с литературой оэ в оригинале, состоит в необычном характере самой этой литературы. Чтобы не утомлять читателя подробностями, скажу коротко, что ее отличительная черта — универсализм. Мы в России до некоторой степени знакомы с подобной традицией, ведь и у нас художественная словесность долгое время притягала на воспитательную, просветительную, религиозную, политическую — словом, внехудожественную роль. Однако это не идет ни в какое сравнение с литературой языка и народа оэ, которая представляет собой не только слияние музыки и слова, о чем говорилось выше, но и синтез всех областей духовной культуры. Даже рядовой роман на языке оэ может оказаться в одно и то же время повествованием о вымышленных героях, травестией мифа, литературоведческим исследованием, богословским трактатом и эссе, в котором все наличное содержание подвергается скептическому пересмотру. Заметим, что разложить такую прозу на ее компоненты невозможно: нельзя отграничить свободный полет фантазии от трезвого анализа, мифологию от дискурса. Язык и стиль художественной прозы релятивирован метаязыком науки, которая, в свою очередь, служит материалом для искусства и оборачивается художественной игрой. Таков удивительный парадокс этой литературы: на вершине своего развития, разочарованная в самой себе, она возвращается к первоизданной нерасчлененности.

Долголетнее сотрудничество переводчика с издательством завершается выходом в свет лучших образцов литературы оэ

в десяти томах. Перед вами первый том. Биографические сведения об авторах и характеристику отдельных произведений читатель найдет в комментариях. Позволю себе прибавить к ним несколько замечаний о моей работе. Уже из сказанного видно, с какими невероятными трудностями сталкивается литературный переводчик с языка оэ.

Отечественная школа перевода знает два направления: буквализм и то, которое именует себя творческим. Очевидно, что идеал перевода, максимально близкого к оригиналу, в нашем случае достигим еще меньше, чем в любом другом. Остается уточнить пределы пресловутого творческого метода. Но где найти критерий необходимого и дозволенного, как провести границу между переложением и подражанием, подражанием и свободной вариацией на заданную тему? Читатель не имеет дела с автором, он наслаждается прозой переводчика, которого по наивности принимает за автора. Уважение к оригиналу есть альфа и омега художественного перевода, но опыт раздумий над текстами оэ внушает нечто большее — почти религиозный пиетет перед их неуловимостью, изумление перед тайной этого языка, который с равным правом можно считать и дословесным, и послесловесным и который впору было бы назвать праязыком, если бы одновременно, не утратив свое архаическое великолепие, он не достиг столь высокого совершенства. Сравнение с Эверестом не зря сорвалось у меня с языка: литература оэ высится перед нами, словно горная крутизна с невидимой вершиной, исчезнувшей в облаках. Кто в состоянии рассказать, спустившись с этих высот, что он там видел и слышал? Так Моисей, сойдя с Синая, предъявил скрижали, но никто не знает, на каком языке говорил с ним Бог.

Итак, мне не оставалось ничего другого, как отказаться и от буквального перевода, и от подражания. В меру моих сил я выбрал иной путь. Переводчик с обычных языков имеет дело с творческим результатом — готовым текстом. Он встречается автора, так сказать, на финише беговой дорожки. Я же, насколько мне позволяет мое скромное дарование, возвращаюсь к истокам, я пытаюсь восстановить самый процесс творчества. Как и всякий переводчик, я постарался поставить себя на место автора — но не того, кто с чувством заслуженной гордости, усталый и удовлетворенный, вручает читателю законченный труд, и не того, кто правит, и перечеркивает, и дополняет

рукопись. Нет, еще до того, как он стал автором, я встретился с ним. Усилием воли я переселился в душу творца в ту минуту, когда она почувствовала себя беременной новым, еще бессловесным замыслом. Вместе с художником, которого я никогда не видел, но который слился со мною и сделался мной самим, я пережил его самооплодотворение и его материнство — вплоть до родовых мук, до блаженного часа, когда дитя явилось на свет. И тогда я понял, что великий оригинал остался в своем довременном, дословесном пространстве и никакого другого воссоздателя, кроме меня, не было и нет. Ибо всякое искусство есть воплощение невидимого, и всякая литература — перевод с непереводаемого. Мне незачем добавлять, что язык, о котором я попытался рассказать в этом кратком предисловии, есть скорее догадка о языке, ибо, строго говоря, языка оэ не существует.

Horologium Dei ¹

В нашем мимолетном знакомстве — ибо мы больше не виделись, говорят, гроссмейстер сгорел в своей мастерской, погибла и сторожиха, — главным были, конечно, не его разглагольствованья, да и запомнилась мне из всего, что он изрекал, дай Бог половина. Главное, на чем я настаиваю, — что бы там ни подумали, как бы ни пожимали плечами, — знакомство это отнюдь не является литературным вымыслом. Некоторые авторы рассказывают весьма тривиальные истории, а выглядит это так, словно речь идет о чем-то необыкновенном. Другие сочиняют небылицы, но стараются выдать их за подлинные происшествия. Чего доброго, читатель примет и меня самого за вымышленное лицо. Так что не имеет значения, как меня зовут. Если я что-то добавил, то исключительно ради связности, дабы внести в это хаотическое приключение хоть какую-то последовательность.

Чемодан и рюкзак упакованы, лыжи с ботинками стоят в углу. Как большинство смертных, я тяну ляжку; как большинство, ненавижу свою работу, вскакивание на рассвете, торопливый завтрак, поглядыванье на часы, эту вечную зависимость от минутной стрелки, рабство у круглолицего дьяво-

¹ Часовой механизм Бога (образ сотворённого мира у Декарта и Лейбница; *лат.*).

ла. Завтра утром, в первый день отпуска, я отправляюсь за город, на пустующую дачу моих друзей.

Ибо мы рождены для иного поприща!

Кажется, я был единственный, кто сошел с поезда на безлюдном полустанке, двери захлопнулись, электричка неслышно двинулась навстречу пылающему зеленому глазу, последний вагон растворился во мгле. Все слилось кругом в серой белизне; часы на столбе, полузасыпанные снегом, показывали невероятное время; призрачная фигура в платке, в зипуне и валенках сгребала снег с платформы. Дачник присел на скамью, чтобы снять городскую обувь, сунул ноги в лыжные ботинки. Несколько минут спустя он полушагал, полускользил вдоль дороги, с брезентовым мешком за спиной, равномерно переставляя палки, везя за собой санки с чемоданом.

Я взшел на засыпанное снегом крыльцо и отомкнул висячий замок. В доме было холодней, чем снаружи. На кухне постояльца ожидали совок для выгребания золы, щепы и газеты для растопки; в кладовой запас дров; в большой комнате стол, поставец, старая, но исправная пишущая машинка, заправленная керосиновая лампа на случай перебоев с током, запестрой занавеской широкая деревянная кровать. Подтянул кверху гирьку стальных часов-ходиков, маятник покачался и остановился. Мои часы, как оказалось, тоже стояли.

Дрова трещали в печи. Чайник кипел на плите. Восхитительное сознание, что не надо никуда спешить, восхитительное чувство свободы, покоя и одиночества завладели душой странника. Таково было вступление; первая пришедшая в голову фраза. И правда: наконец-то я принадлежал самому себе.

У меня никого нет. Долгое время женщина, с которой я был связан, сражалась с соперницей. Клятвы, слезы, выяснение отношений, ухищрения постельной техники — все было пущено в ход, все средства вплоть до обмана, до мнимой беременности. В конце концов на меня махнули рукой. Было ясно, что мною владеет иная страсть. Я остался один, каким и был, в сущности, всю свою жизнь.

Две причины объясняют, почему до сих пор мною не создано ничего, кроме вороха заготовок: во-первых, как уже сказано, не было времени засесть по-настоящему за работу. Я мечтал о карьере ночного сторожа на каком-нибудь складе, который не соблазнит никакого грабителя, о месте библиоте-

каря в библиотеке, где не бывает посетителей, мечтал запереться от всех, скрыться, удрать куда-нибудь подальше, вести полунищее вольное существование в теплых краях, спать днем, проводить ночи за письменным столом. Но есть и другая, более важная причина, она коренится в природе моего замысла. Я не хотел быть писателем как все. Я должен был выдать нечто великое и небывалое. Не роман, не драму, не эпос, но что-то такое, что было бы всем сразу и ничем в отдельности, и объединялось бы общей идеей. Если хотите, великий синтез — итог нашего времени.

Пока что мое творение, как плод в материнской утробе, шевелится в моей голове, но дайте срок, думал я, дайте только срок! В горнице стало тепло. Все еще длилось позднее утро; закусив из своих припасов, напившись чаю, я собрался было приступить к делу, разложил бумаги и прочее, но не мог преодолеть сонливость — действие деревенского воздуха. Кровать, словно любовница, приняла меня в свои объятия.

Сказанное, не правда ли, выглядит вполне правдоподобно. Удастся ли мне убедить читателя, что и дальнейшее — чистая правда? Некоторые писатели, рассказывая о самой что ни на есть реальной жизни, хотят внушить читателю, что речь идет о чем-то сверхъестественном. Другие — наоборот. Мне приснился звон будильника. Потом оказалось, что это огромные часы бьют на вокзальной башне. Надо было спешить, я втиснулся в автобус, вместе с толпой штурмовал вагон метро; в поезде, в черном туннеле, среди мелькающих огней, мне пришла в голову простая мысль, куда это я несусь, подумал я, ведь у меня отпуск. Сейчас будет остановка, я вылезу, вернусь на вокзал и поеду на дачу. Но поезд по-прежнему мчался, не снижая скорости, вагон шатался, в черных окнах смутно виднелись лики усталых пассажиров, летели тусклые огни, постукивало, посвистывало, и когда я открыл глаза, кровать все еще раскачивалась; я поднес к глазам руку с часами, забыв, что они не ходят; белый, бездыханный день цепенел за окошком.

Я все еще не мог привести себя в форму; на другой день с утра вяло тюкал на машинке, взялся было писать пером, набросал несколько фраз. Наконец, оделся, но на лыжи становиться не стал. Погода прояснилась, небо голубело, был легкий мороз. Снег поскрипывал под ногами. Мне никто не встре-

тился на дороге, я подумывал о том, чтобы проехать две-три остановки до большой станции, где надеялся отыскать мастерскую. Но, не дойдя немного до железной дороги, увидел лачужку с железной трубой и вывеской.

Там висел прејскурант, висела табличка *Курить воспрещается* и было жарко от раскаленной печурки. За прилавком сидел неопрятный человек с папиросой. Посетитель стянул с головы меховую шапку, снял с руки часы и протянул мастеру. Часовщик отложил тлеющую папиросу, отколупнул крышку крохотной отверткой, вставил в глаз окуляр.

Значит, заметил я, курить все-таки можно?

Часовщик положил окуляр на прилавок, сунул окурочек в рот и сказал наставительно:

«Кому можно, а кому нельзя. Часы в порядке».

«Как это в порядке, вы же видите, что они показывают».

«Вижу».

«Они не идут!»

«Что ж я могу поделаться. Я же вам сказал: механизм в порядке».

«Может быть, стрелки?»

«И стрелки в порядке».

Он взглянул на часы на стене и перевел стрелки моих часов.

«Видите, они прекрасно двигаются».

Я спросил, сколько я ему должен.

«За что?»

Может, мне лучше обратиться в... э?

«Валяйте».

Чудный день, пьянящий воздух. Пришлось довольно долго ждать на платформе: большая часть поездов здесь не останавливается.

Сойдя с электрички, путешественник перешел через путь по эстакаде и довольно быстро, на улице, ведущей от вокзала, отыскал часовую мастерскую. Здесь ожидало несколько заказчиков, мастера ушли обедать. Бодро тикали и постукивали часы на полках, на стенах, висели плакаты:

Время — деньги! Фридрих Ницше.

Соблюдайте осторожность при переходе через железнодорожные пути.

Не курить. Окурки на пол не бросать. И прочие в этом роде.

Наконец, явился часовых дел мастер. Очередь дошла до меня. Часовщик положил часы на ладонь и задумался.

«Леха, — проговорил он через плечо. Никто не отозвался. — Кому говорю!»

Леха просунул голову через дверную щель.

«Ты Нинку видел?»

«Видел; а что?»

«Ничего».

Обмен репликами продолжался еще некоторое время. Мастер вскрыл часы, осмотрел механизм, тонким инструментом извлек миниатюрную батарейку, проверил емкость, уложил батарейку на место, захлопнул крышку и положил часы передо мной, повторив то, что я уже слышал.

Делать было нечего, я отправился в город. Не буду рассказывать о том, как я ехал автобусом, плутал в переулках полудеревенской окраины, перебираясь через сугробы; чахлый лес виднелся неподалеку; стало смеркаться. Часовых дел grossмейстер обитал в избе-развалюхе на краю заснеженного пустыря. Я отворил калитку, постучался в дверь, в окно. Никто не отозвался. Потоптавшись, я взялся за ручку двери, утонувшую в лохматом войлоке.

Хозяин сидел на низкой тахте.

«Меня, — пролепетал гость, — направил к вам...»

Grossмейстер — это был косматый старик с еврейской внешностью — перебил меня:

«Небось сказал, что я уже умер...»

Помявшись, я подтвердил, что мастер дал мне адрес «на всякий случай».

«Все они так говорят. Я всем мешаю... Я имею в виду конкуренцию. И мою квалификацию. Впрочем, я уже не занимаюсь практической орологией».

Посетитель робко спросил, что это такое.

«Наука о часах. Точнее, наука о времени... Что случилось? А-а, — пробормотал он, — можете не снимать. Я и так вижу, в чем дело».

«В чем?» — спросил я, озираясь.

«Вот там табуретка. Только осторожней... — Он покашлял. — Вы меня очень обяжете, если... э...»

Я вошел за дощатую перегородку, там находилась кухня.

«А! — махнув рукой, возразил старец, когда я предложил сбежать за чем-нибудь. — К тому же здесь нет магазинов. Поищите... что-нибудь там найдете. Осторожнее с газом».

Кое-что нашлось; я разложил снедь по тарелкам. Grossмейстер лежал на тахте бородой вверх. Я остановился посреди комнаты, с медным чайником в одной руке и бутылкой вишневого наливки в другой.

«Поставить на стол, — сказал хозяин, не открывая глаз. — Чашки и прочее в буфете. Зажечь свет. Теперь помоги мне...»

После двух попыток удалось сесть. Старик глубоко вздохнул. Голая лампочка горела под потолком. Он прошествовал к столу.

«Дело в том, что... м-да. А это что такое? Где взял? Там есть лучше!»

Вдвоем отправились на кухню, он давал указания.

«Я вынужден прятать от дочки. Дочка иногда приезжает».

«Откуда?»

«Откуда... Из Израиля, естественно! Два раза в год, осведомиться о моем здоровье».

«Вы боитесь, что она все выпьет?»

«Тоже не исключено».

Явились рюмки-пейсаховки. Мы вернулись в комнату с коньяком «Реми Мартен», правда, оказалось, что в черную бутылку налит напиток маркой похуже.

«Тебя интересует, в чем дело. Дай-ка мне часы... Стоят, ты не ошибся. Часы, которые стоят, дважды в сутки показывают верное время. Это давно известно. Это установил автор Шулхан-Арух, Великой Трапезы, к сожалению, его имя осталось неизвестным. Не исключено, что у книги вообще не было автора».

Я спросил, что это за книга. Дед молча оглядел меня.

«Когда же она была написана?»

«Написана? Она была продиктована!»

Выпили, старик жевал колбасу. Я снова наполнил пузатые стаканчики псевдоконьяком.

«Тебя, стало быть, интересует, что же произошло... Часы в полном порядке, эти прохвосты тебя не обманули».

Напиток оказал свое действие. Старец стал расплываться в тумане. Возможно, оттого, что я ничего не ел с утра. Что значит — в порядке, когда они не в порядке! Гость почувство-

вал, что он плохо понимает собеседника. Разумней было отложить дело на завтра; я пробормотал:

«Вы, наверное, устали. Уже поздно...»

«Устал? Очень возможно. Все может быть... даже то, чего быть не может».

«Пожалуй, я поеду...»

«Поедешь, куда? Впрочем, поезжай... поезжай. Ты прав, я действительно устал. Ты спросишь, от чего. От этой жизни, разумеется. От этой гнусной жизни. От недоброжелателей, и от себя самого, и от женщин...»

«Женщин, каких женщин?»

«Как это, каких. Меня посещают женщины. Главным образом по ночам. Я все равно не сплю... А кстати, ты... Кто ты такой? Осмелюсь осведомиться».

«Но я уже сказал...»

«Нет, нет. Правду. Правду!»

«Может быть, — лепетал гость, — перенесем этот разговор на завтра...»

«Не увиливай!»

«Я пишу. Занимаюсь литературой».

«Угу. И что же ты там пишешь?»

«Где — там?»

«Где-нибудь. В твоей конторе. Или, может быть, это министерство? Верховный Совет?»

«Верховного Совета давно нет. И не министерство. Но я пишу не там... то есть пишу, но не то. У меня отпуск. Целых три недели!»

«Откуда это известно, что три недели?»

Я развел руками.

«Ты не можешь этого знать, — сказал гроссмейстер, покачивая корявым перстом, — коль скоро твои часы стоят. А вот я тебе сейчас расскажу, в Мидраше есть одна притча».

«Завтра!»

«А вот я тебе сейчас расскажу. Однажды Гейне — знаешь такого поэта?»

«Никогда не слышал».

«Тем хуже для тебя. Однажды Гейне пришел к Ротшильду. Это был такой банкир — слышал про такого? Ротшильд жил во дворце. А, дорогой Гейне! Наконец-то вы посетили мою конуру. Нет, говорит Гейне, я пришел взглянуть на собаку. Смешно? Не смешно? У тебя нет чувства юмора. Так вот.

В Мидраше есть притча. Один архитектор пришел в гости к торговцу шерстью. Ты меня слушаешь?»

Гость кивал тяжелой головой.

«Пришел к торговцу. А шерсть, да будет тебе известно, дело прибыльное. Особенно там, где холодно... Вот они ходят из комнаты в комнату, из одного зала в другой, купец показывает свои богатства. Потом вышли в сад, поглядеть на дом снаружи. Не дом, а дворец. Не хуже, чем у Ротшильда. Архитектор смотрел... у-ах-х!»

Мне показалось, что и он вот-вот заснет, я подлил ему. Старец опрокинул стопку в рот.

«...смотрел, хвалил, потом говорит: хотите, я построю вам новый дворец? — Еще лучше? — спрашивает торговец. Архитектор помялся, нет, говорит, не обязательно. Но зато это будет новый дворец. — Ну и что? — Как это, что? Новое всегда лучше старого! — Ты так думаешь? — сказал торговец. — А ну иди отсюда вон! Это я не тебе, — пояснил гроссмейстер, — это я рассказываю... Я к тому, что ты собираешься стать писателем. Строить новый дворец...»

Не стоило, конечно, тащиться к нему снова. Слишком дорог каждый день отпуска. Время было позднее, короче говоря, я остался у него ночевать. В кладовке нашлась старая раскладушка.

Ночью почудилось, что кто-то топчется на крыльце. По правде сказать, у меня до сих пор нет уверенности в том, что высокая белая фигура, которая прошла мимо меня, не приснилась мне. Но если это был сон, то его, а не мой. Я отнял у гроссмейстера его сон, не имея на это никакого права, сейчас, подумал я, он проснется в гневе и выгонит меня на мороз. Я лежал на кухне, женщина в длинном белом платье — возможно, это была рубашка — прошествовала в комнату хозяина. Я слышал, как она ходила по комнате. Старик что-то пробормотал. Она встала в дверном проеме, босая, без всего, с распущенными волосами. Закрытыми глазами уставилась на меня.

Утром я отправился за харчами. Пришлось довольно долго разыскивать магазин. Когда я вернулся, хозяин, как вчера, сидел на тахте. В доме было тепло. Я не стал спрашивать, кто затопил плиту на кухне. Кажется, он угадал мой немой вопрос: подмигнул, описал в воздухе нечто округлое, сужающееся и снова округлое. Уселись за стол. Потом, сказал гроссмей-

стер, он сводит меня кое-куда, ибо лучше один раз увидеть, чем сто раз услышать.

Для начала он опрокинул в рот пейзажовочку и втянул воздух в широкие волосатые ноздри.

«Без ложной скромности, да. Могу без ложной скромности сказать, что я разбираюсь в двух вещах. Которые так или иначе соприкасаются. Во-первых, в часах, это уж само собой, а во-вторых, я знаю толк в женщинах».

Гость спросил, какая между ними связь.

«О! и немалая. Сейчас, сейчас, — сказал он, видя, что я нервничаю, — куда ты торопишься? Они же все равно стоят. Несколько теоретических замечаний. Наш мир, чтоб ты знал...»

Он вонзил зубы в огромный бутерброд с ветчиной. Трефное его не смущало. Жуя, он с презрением оглядывал свое жилье.

«Вся эта юдоль, чтобы не сказать хуже... одним словом, наш мир — это тусклое отражение высшей реальности. Все, что происходит наверху, так или иначе отражается в низших сферах, за всем, что делается внизу, наблюдают свыше. Но есть некий узел соответствий, угадай: какой?»

«Откуда я знаю...»

«Женщина!»

«Может быть, — заметил гость, — мы все-таки двинемся? Это далеко?»

«Моя мастерская? Нет, рядом».

По узким дорожкам мы пробирались через сонную окраину, которая так и не стала городом, перестав быть деревней. Гроссмейстер переставлял ноги в огромных валенках, то и дело проваливаясь в снег. Его одеяние представляло собой гибрид лапсердака и тулупа. Я держал старика под руку.

«Нетрудно установить, что тело женщины имеет сходство с песочными часами. Может быть, и ты это заметил... сегодня ночью».

«Ночью?»

«Ну, ну, молчу. Станешь ли ты утверждать, что это случайность?»

Топ, топ. Лишь бы не свалиться. Кругом ни души. Можно было подумать, что мы за тысячу верст от столицы.

«Так вот, чтоб ты знал. Женщина не просто напоминает часы. Что такое часы? Вот, например, твои часы. Которые стоят. Или часы на Спасской башне. Которые, кстати, ходят

неверно. А что такое песочные часы, что такое вообще — часы? Приспособление, чтобы узнавать, который час? Вроде того, как термометр показывает температуру. Да... в известном смысле. Но, как сказано в Талмуде: возможно, правильным будет и обратное. Часы — это воплощенное время. Не я, конечно, это открыл. Это известно очень давно. Мир неудержимо стареет. Но! Достаточно перевернуть часы. И что тогда? Песок посыпется снова. Тебе понятно?»

«Более или менее. Но вы говорите, женщина. Женщин много...»

«Много, это верно. Пожалуй, даже слишком. Ходят, ходят, конца им нет...»

«Вы имеете в виду...»

«Да. Это, знаешь ли, утомительно. И чего они ходят? Каждая предлагает себя, точно я святой Антоний. Каждая думает, что она одна на свете...»

Я чуть было не сказал: но ведь одна и приходила.

«Далеко нам еще?»

«Далеко. Надо пройти лес».

«Вы говорили, рядом».

«Кто это говорил? Надо пройти лес, потом будет поворот. А куда торопиться...»

«Вы, наверное, устали».

Я разбросал ногой снег, дед сидел под деревом, выглядывал из-под косматых бровей, как волк из кустов.

«Есть женщины, — изрек он, — и есть Женщина. Для Того, кто создал мир, нет явлений, есть сущности. В свое время делались попытки взглянуть на мир с точки зрения самого Творца».

Мне стало скучно. Отвести бы сумасшедшего старца домой и смыться.

«Ты скажешь, что это невозможно — увидеть мир глазами Творца. Но ведь написано, что Бог создал человека по своему образу и подобию. Значит, человек в состоянии проникнуть в мысль Бога. Так вот, с точки зрения Творца, женщина — это и есть время, ставшее плотью».

Я помог ему встать на ноги, и мы, наконец, пришли.

Дом был похож на амбар. Кроме того, он походил на конюшню, на ковчег, на молитвенный дом или уж не знаю на что. Из железной трубы летели искры. Я вспомнил, что старик утверждал, будто не занимается больше практическим

ремеслом. Чем же он занимался? Он поцеловал пальцы и коснулся мезузы, косо прибитой к дверному косяку, мы вошли, старик плюхнулся на скамью, навстречу вышла, зевая, корявая баба в кофте и ватных штанах, поверх которых символически была надета юбка.

Старик пробормотал:

«Ночь не спала, вот теперь и отсыпается... Что нового?»

«Давай, давай, — приговаривала она, — поднимай ногу...»

Кряхтя, она опустила на колено, стянула с него сперва один, потом второй валенок и при этом сама чуть не опрокинулась. Я помог гроссмейстеру выбраться из тулуца.

«Я спрашиваю, — взвизгнул он, — что нового?»

Ответа не последовало, мы смотрели вслед удалявшейся сторожихе с валенками, она понесла их сушить.

«Н-да», — веско сказал дед. Я спросил, не она ли приходила ночью.

«Она, кто же еще. Конечно, не в таком виде».

«Это ваша жена?»

«Что значит жена? Был когда-то грех. Вот с тех пор ко мне и привязалась».

Почему, спросил я, вместо того, чтобы разобраться, что же в конце концов случилось с моими часами, можно ли отремонтировать или надо просто выбросить, — почему он уваливает? Причем тут еврейские бредни, заплесневелые древности?

«Заплесневелые, много ты понимаешь... Отвечаю: и мой отец, и дед были часовщиками, и вообще, часовое дело — традиционное ремесло евреев».

Я разглядывал мастерскую. Дед сидел на табуретке. На дощатом столе были разложены инструменты. На стенах, на полках, на полу висели, лежали, стояли приборы всех фасонов и, пожалуй, всех веков. Я бы не удивился, если бы здесь оказались часы из эпохи, когда вообще часов еще не изобрели. Высокий потолок над нами казался меньше пола, как если бы стены мастерской незаметно сужались кверху.

«Чтобы ты не беспокоился...» — пробормотал, усаживаясь за стол, часовых дел гроссмейстер. Он оглядел с обеих сторон мои часики, поднес к уху, к носу. Вскрыл, вставил в глаз окуляр, обмахнул механизм крохотной кисточкой. Втянул в ноздри воздух и важно кивнул самому себе. После чего отложил окуляр и захлопнул крышку.

«Сколько я вам должен?»

«Нисколько. Или столько, что ни ты и никто другой никогда не сможет заплатить».

Мое терпение иссякло. «Знаете что...» — сказал я.

«Знаю».

«Что?»

«Знаю, что ты мне хочешь сказать. Что тебе ужасно хочется обо мне написать. Не знаю только, что: балладу, поэму? Роман?»

«Откуда вы это взяли?»

«Ты же говоришь, что ты писатель».

«Да, но...»

Гроссмейстер покачал головой.

«Ни к чему. Что ты можешь обо мне сказать? Что вы все можете обо мне сказать? Все давно уже сказано и написано».

Усмехнувшись, я спросил, кто же это написал. Где?

«Например, есть целая глава в Книге Сияния. В комментариях Моше бен Шимона тоже много обо мне говорится. Да мало ли где... Но ты затронул любопытную тему. Почему орология — традиция евреев? Могу ответить. Есть китайцы, есть индусы. Китайцы утверждают, что они существуют три тысячи семьсот лет. Поди проверь... Индийцы немного скромней, но тоже, знаешь ли... Евреям 3200 лет. Если не больше. Но Индия и Китай — это большие страны, народу много, и народ там жил постоянно. Иудеи — народ маленький, самое большее, сколько их было когда-то, — тринадцать, может быть, пятнадцать миллионов... И у них давным-давно нет своего дома. Почему? Потому что иудеи — это не народ Пространства. Это народ Времени... А теперь пошли».

«Куда?»

«В ту комнату, куда же».

Я понял, откуда летели искры: в каморке за перегородкой находился очаг с дымоходом. Что служило горючим материалом, решить было трудно. В круглом каменном углублении, огражденном для безопасности кирпичами, плясал огонь. Очевидно, мастерская обогревалась таким архаическим способом. Почему не поставить обыкновенную печку?

«Глупец. Это не для тепла».

«А для чего?»

«Неужели непонятно: это часы!»

«Как это, часы?»

«Вот так; очень просто. Стрелки — языки пламени».

«Сколько же времени показывают эти часы?»

Старый часовщик выставил перед очагом ладони с растопыренными пальцами.

«Это что, — спросил я, — какой-то знак?»

«Делай как я... Время сгорает в этих часах. Творец непрерывно сжигает им же созданное время. Или, лучше сказать, развоплощает. Так спадают одна за другой материальные оболочки... Уходит видимость. Подумал ли ты о том, что для них служит топливом?»

«М-м...»

«Мы! — сказал он торжествующе. — Мы все: ты, я... Наше тело, наш мозг, сердце, наши органы размножения и с ними все, кого мы произведем на свет, Время сгорает в нас самих и мы вместе с ним».

«Угу, — сказал я. — Н-ничего себе».

«Я вижу, ты кое-что начинаешь понимать!»

«Вы так думаете?»

«Можно сделать часы, где на циферблате вместо цифр будут черточки, можно вообще без циферблата. Можно — у меня есть там такие — сконструировать часы, состоящие из одного маятника, можно и без маятника. Можно вообще без всего — без корпуса, без механизма... одним словом, без всего!»

Мы поднялись по лесенке. Наверху было еще одно помещение. Но тут стены расходились, пол, похожий на воронку, был меньше потолка.

А что же тут, спросил я (или подумал), веря и не веря.

«Тут ничего. Ты сам видишь, весь песок высыпался вниз. Пошли, здесь нельзя долго находиться. Взгляни на эти стены, принохайся — и прочь».

Мы засиделись в мастерской, среди стука и тиканья. Старик философствовал, говоря, что никто не знает, что такое время, нам доступны лишь его проявления. Но можно представить себе, что такое отсутствие времени. Это — смерть.

«Да, юноша: для мертвых время ничего не значит, они находятся в пространстве, где часы стоят. Где времени нет. Или, что то же самое, в пространстве абсолютного времени, освобожденного от всех своих свойств и всех проявлений. Ты только что находился в таком очищенном времени, там, в вер-

хней половине... Побудь мы там еще немного, и нас бы уже не осталось в живых».

«Берегись, — сказал он, — твои часы остановились. Как их снова завести? Ты можешь мне ответить?»

Мне незачем (как уже сказано) называть себя, мое имя не имеет значения, читатель вправе принять меня за вымышленное лицо.

Марк Харитонов

Проект **Одиночество**

Главы из романа

... Оказалось, разобраться с некоторыми вещами было не так просто, как представлялось.

На листке, помнится, само собой стало однажды выстраиваться что-то вроде пунктира. (Привычный способ размышлять с пером в руке, рассеянный процесс — так механически рисуют рожицы на полях еще не начатой рукописи). Одиночество как заголовок. Одиночество мужчины и женщины... ну, это на самой поверхности, задерживаться не стоит, сразу увязнешь. Одиночество порознь, одиночество в общей постели. Одиночество возрастное. Ребенок пугается, когда его оставляют на полчаса одного, дети тоскуют, непонятые, среди взрослых, хочется объяснить молодым, как правильно, как нормально все было когда-то. Одиночество в одиночке и одиночество в толпе. (Похоже на цитату — откуда? Все можно заранее считать цитатой). Одиночество в чужой стране, среди чужой нации. Одиночество нежеланное, вынужденное, разрушительное и одиночество сознательное, когда принимаешь судьбу отщепенца, не захотевшего совпадать с другими. Одиночество художника... ну, опять же, само собой разумеется. Опередел ли бедняга свое время, отстал ли, растерял, пережил былых почитателей. Тут же, конечно, мечта о башне из подходящего материала. Одиночество на вершине, как красиво выразился один. Высокомерие одиночества. Соблазн одиночества. Ну, и так далее...

Зимин довел пунктир до строки об одиночестве столпников и вовремя на этом остановился. Не только потому, что представить себе столь крайнюю обособленность он был готов еще меньше, чем размышлять об одиночестве отшельническом. Помешала (или уберегла) невольная добросовестность.

Связной работой заняться тогда он был просто не в состоянии, опустевшее время занимал чтением. Не то чтобы с осознанным намерением покопаться, поискать нужное. Раскрывал иногда книгу просто так, начинал листать — то же слово само вдруг лезло на глаза, предупредительно даже выделенное курсивом.

«Робинзоны встречаются не только на необитаемых островах, — читал он, — но и в самых многочисленных городах... *Последнее слово философии — одиночество*». Последнее слово — не более, не менее. Лев Шестов, беспокойный, въедливый возмутитель умов, пришел однажды к этому, как к озарению.

Можно было себе представить, как, записав свое озарение в тетрадку, он отправлялся делать на животрепещущую тему доклад в какое-нибудь тогдашнее философское общество. Чтобы обсудить, скрестить, если надо, копыя, с близкими по духу, но воинственными оппонентами. Скажем, с Бердяевым. И обнаруживал (наверно, не без досады), что спор-то всерьез невозможен. «Тема одиночества — основная», — эту арию, надо же, почти в унисон, готов был тут же пропеть сам Бердяев.

Зимин иной раз с усмешкой покачивал головой, пополняя для себя коллекцию выписок. Известное дело: стоит настроиться на определенную мысль, начинаешь обнаруживать нужное то тут, то там. Так можно идти по лесу, не замечая под ногами грибов, но едва сосредоточишь на них взгляд, они появляются сами, точно лезут из земли один за другим, предлагают себя. И не ищешь, а корзина, глядишь, наполняется, как наполнялась специально заведенная для цитат папка.

Сейчас он снова сидел, перебирая в этой папке листки. Занятно было проследить: каждый словно впервые осознавал именно свое, личное одиночество — как нечто особенное, требующее объяснения — мало заботясь о том, сколько на эту тему уже наговорено другими. Тяготило противоречие не с другими — внутри самого себя.

«Я наиболее чувствовал свое одиночество именно в обществе, в общении с людьми», — записывал тот же Бердяев, возвратясь, допустим, с того самого философского собрания к себе в кабинет. — «Это одиночество мне очень мучительно, — продолжал он искать разрешение. — Иногда же одиночество радовало, как возвращение из чужого мира в свой родной мир»...

Зимину вдруг вспомнился недавний зануда, уточнявший по телефону цитату. Тоже, наверно, не прочь был поговорить, познакомиться. И тоже, кажется, не чужой. Не получилось. Который раз срабатывает невольный автоматизм. Кладезь телефонную трубку, не удовлетворенный, досадуешь на себя.

И договариваешь потом вдогонку — уже сам с собой. А если еще захочется позвонить друг другу одновременно — у каждого окажется занято. Все время занято. Его ты вряд ли еще услышишь. Разве что прочтешь. Вроде бы могли пройти по одной дорожке, оказаться у той же двери. Нет, уединяется каждый на свой шесток.

Как-то, помнится, возникла попутная идея: поразмышлять о невстречах писателей. Меньше всего друг к другу тянуло, кажется, сравнимых по уровню. Достоевский с Толстым жили рядом — за долгие годы ухитрились ни разу не встретиться. И нетрудно, пожалуй, понять, почему. Это у нас сослуживцы по литературному цеху заселяли когда-то целые дома, целые кварталы, дачные поселки, общались друг с другом по соседству, семьями, в домах творчества, на собраниях отчетных, перевыборных, кооперативных... Ну, в эту сторону Зимину заглядывать не захотелось, эта область была ему незнакома.

Зато поневоле тут же вспоминалось другое: сожителство коммунальных квартир, где кухонный и семейный быт выставлен нараспашку. Совокупления без возможности уединиться. Быт армейский и лагерный, где интимные отправления совершаются под надзором, прилюдно... О, достаточно о таком подумать, чтобы одиночество сразу представилось чем-то поистине желанным, наиболее, если угодно, естественным для человеческого существа. Это муравьи, говорят, в одиночестве не выживают, не приспособлены биологически. Человеку одиночества может еще как не хватать! Нормальное, плодотворное состояние, необходимый период, фаза в переменчивой жизни. Для существ, по природе отдельных, слияние с другими можно считать лишь временным, относительным, иллюзорным; рано или поздно мы в этом убеждаемся. Чем нас становится больше, тем тягостней соприкоснуться локтями, плечами в отгороженных поневоле местах. И наоборот, одиночество начинает тяготить, когда уже не можешь выносить сам себя. Самые невыносимые люди — не способные оставаться наедине с собой. От себя больше всего хочется спрятаться. Единица — кому она нужна? (Учили такие стихи в школе). Хочется понятной, простой, загруженной жизни, которая отвлечет, не оставит времени, чтобы затосковать, испугаться...

Как это он мне продиктовал? — Зимин еще раз заглянул в листок, оставленный наверху. «Общение означает утрату че-

ловека перед лицом самого себя». Вот, вот. Вариация на ту же тему. Кое-кто высказывался и покруче... где это у меня? Вот: «Мы дружим из трусости». Самюэль Беккет. Соглашайся, не соглашайся — тут мироощущение, органичное именно для этого человека, подтвержденное, обеспеченное конкретной жизнью. Нобелевский лауреат, который перед смертью переселился в убогое жилье, до конца уподобляясь своим героям, взаправду им родственный. Это не теоретизирование специалистов.

«Склонность к одиночеству детерминирована биологически, она связана с интровертностью, со способностью к смущению»... Стоило ли выписывать такое? В свое время у нас была недоступна просветительская литература по сексу. Лишь потом запоздало познакомился, выяснил, как все называлось. Не там искал слова для своего, единственного, чудесного. И что? Велико ли приобретение? Благо, что общие места никому в отдельности все-таки не подходят. Одиночество для всех значит слишком разное. Как любовь. Как свобода. Приходится только употреблять общее слово, в этом, может, источник ошибок. Французское *solitaire* перешло в разные языки, оно переводится как одинокий, уединенный, единственный, у кого-то еще: отшельник. На тех же языках, включая наш, русский, солитер — крупный бриллиант, вставленный в украшение отдельно, без других камней. Не угодно ли пофилософствовать? Но тот же солитер — это почему-то и разновидность глистов, ленточный червь.

И-да... Пробируешь задуматься об очевидном, начинаешь разбирать по косточкам, углубляться, докапываться — лишь рассыпная куча разрастается вокруг ямы, собирай заново.

«Одиночество как положение исправлению доступно, но как состояние это — болезнь неизлечимая», — вытаскивал наугад бумажку Зимин. Чем хороши бывают писатели — не претендуют на общие объяснения. Набокову не возразишь. Присится на эпитаф к какому-нибудь сюжету. Он сам в этих делах знал толк, других на свою обособленную вершину не допускал, на ней проще было себя ощущать единственным. Дело за сюжетом. Вдувается новый, неповторимый пузырь, интересный особыми чертами, временной, частной историей, в городском жилье, в горах, где хорошо ловятся бабочки... ну, это у кого что...

«Одиночество есть человек в квадрате». Вот и все. Бродского тем более не оспоришь, даже не прокомментируешь. Вокруг поэтической строки не выстроишь объясняющих конструкций — исчезнет то ли смысл, то ли звук. Можно только затеять танец под что-то, померещившееся, как музыка. Как надежда выразить не мысль о чем-то — мысль чем-то. Может быть тем, что в конце концов и окажется жизнью. Не так уж много, но все-таки. Для этого тоже надо еще постараться. И стараешься, пропускаешь жизнь через себя, пробуешь в ней что-то понять, переработать ее вещество в вещество бумажное — считай это своим способом в ней держаться. Может и другим пригодиться. Беда, если честность не позволяет самому себе подыграть, обойтись промежуточным, поверхностным, свести покрасивей концы с концами. Если чего и побоишься, так это смутить своей незавершенностью других — захочется напоследок уничтожить написанное, как попробовал это сделать Кафка.

* * *

Странно, почему не сразу пришло в голову задержаться на этом имени. Было время, когда Зимина потянуло перечитать Кафку — оказалось, он читал его опять впервые. И ведь не раз, помнится, проскальзывал глазами по этим строкам — однажды вдруг словно споткнулся.

«Значит, ты знаешь свою цель?» — спрашивали кого-то. «Я же сказал: подальше отсюда — вот моя цель». Господи, это ведь было буквально, почти буквально то, над чем он думал тогда сам, но не мог выразить. Поверхность оказывалась видимостью, в понимание проваливался, барахтался, не находя дна, лишь с чувством: вот же оно, сейчас поймешь до конца...

Это было время, когда показалось возможным поставить точку в той самой работе, неосторожно, словно в насмешку названной «Приближение». И тут же пришлось отправиться вдогонку написанному — надо было что-то уточнить, перепроверить, разобраться с явным недоразумением — только добраться до уже известного места: ночью, в вагоне, на верхней полке, пропуская сквозь дремоту бессвязные, пьяные речи попутчиков, они толковали, кажется, о войне — какой? сколько их теперь! — не успеваешь понять, надо еще немного доехать, доплыть на катере, потом блуждать по бесконечным ла-

биринтам пустого, непонятного здания, и за каждым поворотом открывалось всегда не то, что уже был готов ожидать, как время спустя на обычной городской улице, когда было достаточно свернуть в переулок, чтобы оказаться в выгоревшем квартале, где кто-то кого-то преследовал, а попутно прихватывал тебя — и еще дальше, еще, совсем уж на грань безумия, не зная, что с тобой будет через минуту. Путешествие, где по мере приближения цель становится все менее достижимой.

Как было тогда не вспоминать про Кафку! Вот у кого хватало беспощадности к себе, чтобы различить за конструкциями условной реальности бездны, в которые заглянуть-то боязно, и не надо. Надеешься вначале не более чем на литературное приключение, а оно оборачивается потрясением жизненным. Переводишь дух, озираешься. Приблизился ли к чему? Ну, считай, все же приблизился, даже можешь заранее догадаться, к чему. Доберешься до конца рано ли, поздно ли. Как все прочие. Чего еще ожидал, на что надеялся? Привычные отношения распались, рассыпались — естественный процесс. Износились, трачены временем, как молью. Стоишь один. Понимать вроде стал больше, зато непонятного лишь прибавилось. Слова звучат по-прежнему, но смысл-то их, что они значат — можешь, наконец, объяснить?

Вот и теперь давно бы стоило задержаться на Кафке, разве можно его обойти? Классик, можно сказать, темы. Пиши диссертацию. Да их, наверно, уже нагромождена куча. Какого ни возьми персонажа — все мучаются неспособностью, невозможностью ощутить себя своими среди прочих, установить настоящий контакт с другими. И возможен ли образ более предельного одиночества: насекомое, вызывающее брезгливость у родственников и прислуги? Отдаешь должное еще и готовности увидеть себя самого с таким поистине беспощадным юмором.

Но вот среди выписок на эту тему Кафки почему-то не оказалось совсем, Зимин только сейчас это заметил. Может быть, потому, что прямых высказываний об одиночестве в его прозе вспомнить просто не мог. Пропустил, если были. Они оседали скорей в томе, где были собраны его дневники и письма. Их он когда-то не столько читал, сколько листал без особой охоты. Углубляться в личные обстоятельства этой болезненной, труднопонятной, не особенно близкой жизни как-то

не возникало желания. Потому ли, что не тянуло заглядывать в чужие письма и дневники, словно в замочную скважину? Нет, к этому нас как раз давно приучили. Расходятся по миру самые интимные письма, опубликованные без ведома и согласия авторов — хорошо, если после их смерти. Смаковать сплетни, семейные дразги, амурные приключения — самое милое дело. Но эти! После недолгих попыток чтение почему-то выталкивало...

Зимин снял том с полки, раскрыл. Захотелось припомнить, проверить давнее ощущение. На полях кое-где остались подчеркивания, он успел про них, как не раз бывало, забыть. И вот — сразу же наткнулся, запись 1921 года:

«Пограничную зону между одиночеством и общением я пересекал крайне редко, в ней я даже более прочно обосновывался, чем в самом одиночестве. Каким живым, прекрасным местом был по сравнению с этим остров Робинзона!»

Пожалуйста, присоединяй тут же к коллекции, если хочешь. Только что это добавит? Почти неотличимо от того же Шестова или Бердяева. Даже Робинзона упомянул. Хотя русских философов скорей всего не читал. У него было немало друзей, он с ними переписывался, встречался. Обсуждали все на свете, включая личные дела, любовные, брачные перипетии, помогали друг другу, посредничали — чего больше? Но тут же среди дневниковых записей: «Я запрюсь от всех и до бесчувствия предамся одиночеству. Со всеми рассорюсь, ни с кем не буду разговаривать». Знакомая, в общем, история.

Что понять трудней, так это его болезненные романы с женщинами. Больше эпистолярные, на расстоянии, чем действительные. В жизни он почти без них обходился. Безвыходные, искаженные, ни на что не похожие метания — называть их любовными?

Толкователи находили в его письмах к Фелице Бауэр комментарий к роману «Процесс», прямо-таки биографический первоисточник. Так, наверно, оно и было. Переписывались, договорились с этой Фелицей о помолвке, потом помолвка оказалась расторгнута. Процедуру Кафка воспринял как судилище над собой. Преувеличение, скорей всего. Сам был хорош. Нервы этого человека всегда были перенапряжены, можно себе такое представить. Но какой процесс должен был совершиться в его душе, в мозгу, чтобы заурядная житейская

история преобразилась в обобщение поистине потрясающее, беспощадное — и прежде всего опять к самому себе, смещающее обыденную логику так, что открывается раньше не очевидное, приходится заново осмысливать мир, собственную обычную жизнь? Многое ли тут объяснят дневники и письма?

Бедняжка Фелица показалась Кафке похожей на горничную с лицом костистым, пустым. Описывается пугающий блеск ее золотых зубов. На любовь с первого взгляда не очень похоже. Но, отдалившись на расстояние, он начинает вдруг буквально бомбардировать ее письмами, отправляет иногда по дватри в день. Он добивается любви этой женщины — и делает как будто все, чтобы вызвать у нее неприязнь. Представляет себя в наихудшем свете, живописует свою невероятную худобу, постоянно жалуется на самочувствие. И при этом ему нужен, непременно нужен ответ.

Не менее удивительно, что она откликнулась. Любовь, конечно, дело известное, род болезни, взор затуманен, несомненного уroda можно увидеть в сиянии лучезарном. Тем более если писатель — гений, пусть даже пока непризнанный. Ну, творчеством его эта Фелица не особенно интересовалась, понимала в нем мало, хвалила, к досаде Кафки, разных других, того явно не стоящих. (Даже он, значит, досадовал, надо же). Что же пересиливало реальность? Женщины, говорят, действительно к Кафке тянулись, вряд ли по-настоящему представляя, на что могут рассчитывать. Впору увидеть за этим, право же, какую-то магию.

А ему-то, ему зачем так нужны были эти письма? Словно в них материализовалась хотя бы на бумаге, подтверждалась возможность настоящих, обыденных, нужных ему человеческих отношений с невыдуманной, реальной женщиной, способной взаправду его любить.

«У тебя, Фелица, такая власть надо мной, преврати меня в человека, который способен на самое естественное». Звучит без сомнения искренне. Вот чего ему действительно не хватало. Нормальная, простая, спокойная человеческая жизнь могла бы сделать его более защищенным, избавила бы от многих мучений — но грозила (он знал и это) утратой чего-то другого. Чего-то, что приносило ему больше страданий, чем счастья, но без чего он, по своему внутреннему устройству, не мог бы представить себе жизнь.

«Перечень всего, что говорит «за» и «против» моей женитьбы», — это он записывает в дневнике. «За» сводится к единственному пункту: «Неспособность одному выносить жизнь... Союз с Ф. придаст мне сопротивляемости». Доводы «против» следуют один за другим: «Я много времени должен быть один. Все, что я сделал, только плод одиночества... Разговоры лишают мои мысли важности, серьезности, истинности... Страх перед соединением, слиянием. После этого я никогда больше не смогу быть один».

Боже мой, боже, да что же это было такое? Ему надо было вопреки всему сохранять свое одиночество, как мучительную свободу. Возможно ли было это соединить, совместить: потребность в человеческих связях и необходимость одиночества, жажду любви и болезненную неспособность к тому, что называется любовью у других? Нерешительность, мучительные метания, чувство постоянной вины перед всеми.

Литература, только литература позволяет тут хоть что-то понять. Нормальному человеку непросто представить, как из этих противоречий, поверх общедоступной логики, рождался, преображаясь, его несравненный мир, как напряженность повседневного самочувствия становилась накалом нечеловеческой творческой энергии. Две ночи спустя после своего первого письма Фелице он на одном дыхании пишет рассказ «Приговор», который всю жизнь особенно ценит. Спустя неделю написан «Кочегар», первые главы романа «Америка», за два следующих месяца — еще пять глав романа. А в промежутке между этими главами — рассказ «Превращение», и не только он. Наконец, уже после расторжения помолвки — тот самый «Процесс». Лихорадочная работа, невзирая на постоянные, мучительные головные боли, бессонницу, тошноту. Окончательный разрыв с Фелицей еще впереди — вот когда на время он замолкает. Следующий подъем, работа над другим гениальным романом, «Замок», проходит на фоне переписки уже с новой возлюбленной, Миленой Есенской.

«И ведь люблю я при этом вовсе не тебя, — прорывается в одном из его писем к Милене, — а нечто большее — мое дарованное тобой бытие». Не более и не менее. Каково было такое писать женщине? Каково ей читать? Прекратила бы переписку тотчас. То ли женщины были под стать ему, то ли в этом поведении что-то для них было. Слишком просто увидеть в

таком признании эгоизм самоудовлетворения. Какое тут удовлетворение! Мучился-то он опять не на шутку: все то же сознание невозможности, чувство вины. Опять и опять — едва ли не главное: «Не будет ли это за счет писания? Только не это, только не это!»

Литература, без нее концы с концами не соединить. Одиночество, требующее связи с миром. Ему была нужна не просто жизненная опора, но словно какая-то постоянная подпитка, источник энергии (называемой иногда, может быть, вдохновением), причем желательно на расстоянии. Одиночество может оказаться бесплодным, мертвящим, это он знал. Чтобы оно стало живым, творческим, нужен, стало быть, кто-то другой. Однако близкое соприкосновение с этим самым источником грозило вызвать, выражаясь тем же языком, помехи.

Снова, и в который раз: «Для моей работы я должен быть от всего отгорожен, даже не как отшельник, этого недостаточно, но как мертвец».

Приходится верить, что тут не преувеличение. Литература для него — это не профессия, даже не часть жизни, вот в чем дело. Это ее основа, ее условие, ее инструмент и материал. «У меня нет интереса к литературе, — пишет он еще Фелице в 1914 г., — литература — это я сам, это моя плоть и кровь, и быть другим я не могу».

Что-то в жизни, какие-то ее первоосновы могли для него соединиться лишь на глубине, в некоем другом измерении — назвать ли его трансцендентальным, метафизическим? И выходом в это другое измерение были для него именно написанные тексты.

«Тебе не надо выходить из дому, — вот что записал он однажды. — Оставайся за своим столом и слушай. Даже не слушай, только жди. Даже не жди, просто молчи и будь в одиночестве. Вселенная сама начнет напрашиваться на разоблачения, она не может иначе»...

Нет, если бы так просто, сказал себе, подумав, Зимин. Сиди и жди. Не более чем образ, который надо еще развернуть. Рассказать бы о том, чего только со мной за это время не произошло. Кафка свои обыденные, житейские перипетии оставял в дневниках. Но дело не просто в них. Мир почему-то вползал в его комнату, как привидевшийся однажды зеленый, безногий, толстый дракон. Другим такое почему-то не являет-

ся. Разве если совсем не упьешься. Но тогда и написать ничего не сумеешь. Впрочем, и дракон ничего особенного не объяснит. Визитер просто вид себе подыскал скорей забавный, чтобы сразу не испугать. Смотрит багровыми налитыми глазами, высовывает длинный язык, как набегавшаяся собака. Ну, чего ты от меня ждешь? Что хочешь узнать? О чем расспросить? Может, не надо? Обходишь пока тем, что доступно. Есть такое, чего до поры лучше не знать, догадываешься иногда? Жить дальше не сможешь и другим не расскажешь. Им это и не нужно. Только попробуй, рот заткнут, запрячут, куда подалее, закидают камнями. Ты для чего, скажут, был к своей службе приставлен? Подыскивать слова, создавать что-нибудь вроде форм, смысла — что удастся. Других это, в общем-то, не особенно колыхнет, у них нет времени и незачем, им надо делать дела, как у вас говорят, насущные. Ну? Чем ты все время еще не удовлетворен, куда тебя еще потянуло дальше? Заглянуть совсем уж куда не положено? В смелости тебе не откажешь, хотя посмотреть — такой subtilный тихоня. Сидишь, значит, не двигаешься? Ждешь еще вопросиков от меня? Но ведь догадываешься, чего это может стоить? Расслабься немного, хватит. Что все так напрягаться, сосредотачиваться? Как будто это для тебя и называется: жить...

ОБ АВТОРАХ

Михаил Блюменкранц (Харьков, Украина / Мюнхен, Германия) — канд. филол. наук, историк философии и культуры, автор книги «Введение в философию подмены» (1994), ряда статей по культурологии и литературоведению, переведен на несколько языков. Составитель и редактор альманаха «Вторая Навигация».

Борис Дубин (Москва, Россия) — социолог, переводчик зарубежной словесности, автор статей о литературе XX в., ведущий научный сотрудник Аналитического центра Юрия Левады (ранее ВЦИОМ). Автор книг «Слово — письмо — литература: Очерки по социологии современной культуры» (2001), «Интеллектуальные группы и символические формы. Очерки социологии современной культуры» (2004), участник ряда коллективных монографий.

Лев Гудков (Москва, Россия) — социолог, зав.отделом социально-политических исследований Аналитического центра Левады (ранее ВЦИОМ), доктор философских наук. Автор нескольких книг, в том числе: «Негативная идентичность», М., 2004; «Метафора и рациональность как проблемы социальной эпистемологии», М., 1994; «Литература как социальный институт», М., 1994 (совместно с Б.В.Дубиным); «Введение в социологию литературы», М., 1998 (совместно с Б.В.Дубиным и В.Страда) и др.

Мария Каменкович (Санкт-Петербург, Россия / Регенбург, Германия) — филолог, автор нескольких поэтических сборников («Река Смородина» — 1996, «Михайловский замок» — 1999, «Дом тишины» — 2002), статей, переводов стихов и прозы. Лауреат Беляевской премии 1996 г.

Владимир Кантор (Москва, Россия) — доктор философских наук, редактор отдела журнала «Вопросы философии», автор книг «Русский европеец как явление культуры (философско-исторический анализ)» (2001), «Феномен русского европейца» (1999), «...Есть европейская держава». Россия:

трудный путь к цивилизации. Историософские очерки» (1997), «В поисках личности: опыт русской классики» (1994) и др., а также статей по проблемам российского менталитета, философии истории и культуры России; переведен на несколько языков. Премия Генриха Бёлля, премия фонда «Литературная мысль» и др.

Оксана Назарова (Москва, Россия) — канд. филос. наук, философ, научный редактор издательства «Идея-Пресс» (Москва), докторант «Школы философии» в Мюнхене.

Жорж Нива (Франция) — профессор Женевского университета, публицист, критик, переводчик, со-редактор и один из авторов многотомной «Истории русской литературы», автор книг и статей о русской литературе.

Леонид Люкс (Айхштетт, Германия) — профессор, доктор исторических наук, заместитель директора Института по изучению Центральной и Восточной Европы Католического университета в Айхштетте (Германия), редактор журнала «Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte». Автор книг и статей по истории России, Польши, Германии, а также по истории коммунистического движения.

Ханс Оверслоот (Лейден, Голландия) — доцент Лейденского университета, доктор философии, автор книг «Влияние труда «шабашек» на советскую экономику» (1991), «Реформы через коррупцию» (1997), статей по политической философии.

Григорий Померанц (Москва, Россия) — философ, культуролог, публицист. Автор книг «Сны земли» (1984), «Открытость бездне» (1989), «Выход из транса» (1995), «Записки гадкого утенка» (1997), «Страстная односторонность и бесстрастие духа» (1998), и др., а также многочисленных статей. Переведен на несколько языков.

Владимир Порус (Москва, Россия) — доктор филос. наук, сотрудник Института Философии, автор статей по философии, теории познания.

Ольга Седакова (Москва, Россия) — канд. филол. наук, доктор богословия *honoris causa*, ст. научн. сотр. Института истории и теории мировой культуры (МГУ), автор книг стихов и прозы, книг переводов, ряда филологических исследований и эссе. Переведена на несколько языков.

Лидия Стародубцева (Харьков, Украина) — доктор архитектуры, автор монографий «Метафизика лабиринта» (1998), «Архитектура пост-модернизма» (1998), «Лики памяти: культура эпохи “пост”» (1999), статей по философии, искусствоведению и архитектуре.

Витторио Страда (Венеция, Италия) — профессор Венецианского университета, директор Итальянского института культуры в Москве, автор ряда исследований по проблемам русской культуры, составитель и редактор альманаха «Россия».

Светлана Федотова (Тамбов, Россия) — канд. филол. наук, доцент Тамбовского университета, автор работ о Вяч. Иванове, круг интересов — религиозно-философские и культурологические аспекты русской литературы.

Борис Хазанов (Мюнхен, Германия) — в 1984-92 гг. был редактором и соиздателем зарубежного русского журнала «Страна и мир». Автор романов, рассказов, этюдов, статей; переведен на несколько языков. Премия «Литература в изгнании» города Гейдельберга, несколько премий Интернационального ПЕН-клуба, премия журнала «Октябрь» (Москва).

Марк Харитонов (Москва, Россия) — прозаик, лауреат Буковской премии (1991), член Русского ПЕН-центра. Автор романов («Линия судьбы, или Сундучок Миклашевича», «Возвращение ниоткуда», «Способ существования» и других), рассказов, эссе, воспоминаний. Переведен на несколько языков.

Виктор Юхт (Харьков, Украина) — канд. филол. наук, литературовед, автор статей по современной русской поэзии.

Научное издание
Вторая Навигация
Альманах

Выпуск 5

Summary

The almanac SECOND NAVIGATION is directed towards the analysis of historical and socio-cultural tendencies in contemporary European culture. This fifth edition of the yearly almanac, published in Munich, is divided into four parts, bringing together essays, articles, and various philosophical texts. The reader of this year's edition of SECOND NAVIGATION is invited to acquaint himself with views on ongoing processes in history and in sociology, with issues in literary criticism, with recollections of the brilliant scientist and unique personality Sergei Averintsev, as well as with articles, published for the very first time here in Russian, of the remarkable philosopher of the «Silver Age» Semyon Frank.

Ответственный за выпуск	Г. В. Семенов
Главный редактор	М. А. Блюменкранц
Заместитель редактора	Л. В. Сигал
Художественный редактор	Л. В. Стародубцева
Технический редактор	Л. А. Лазутина
Корректор русского текста	Г. В. Семенов

Science edition
SECOND NAVIGATION
Almanac

Issue 5

Manager	Gennadij Semyonov
Editor-in-Chief	Mikhail Blumenkrants blumenkrantz@gmx.de
Deputy-editor	Ludmila Sigal
Layout	Lidija Starodubtseva
Designed by	Larisa Lazutina dikoepole@ukr.net

Сдано в набор 16.11.04. Подп. в печать . Бумага офсетная, формат 60x84/16. Гарнитура Кудряшова. Печать Riso. Усл. печ. л. 20,34. Учетно-изд. л. 0,46. Тираж .

Издательство «Дикое Поле»
69063, Украина, г. Запорожье, ул. Чекистов, 31-А.
Тел. (0612) 13-75-05; 13-75-95

Printing house «Dikoe Pole» (Zaporozzje, Ukraine)

Альманах выходит ежегодно. Издается в Мюнхене (Германия), печатается в Запорожье (Украина). Желающие заказать альманах или уточнить условия подписки могут связаться с нами по электронному адресу blumenkrantz@gmx.de или с издательством «Дикое Поле».

Н 15 Вторая Навигация: Альманах. — Запорожье: Дикое Поле, 2005. — 344 с.
ISBN 966-8132-33-5

Основное направление ежегодного альманаха ВТОРАЯ НАВИГАЦИЯ — анализ исторических и социо-культурных тенденций развития современной европейской цивилизации.

Пятый номер альманаха, издаваемый в Мюнхене и печатаемый в Запорожье, включает в себя четыре раздела, где собраны эссе, статьи и тексты художественно-философского характера. Взгляд на современные социальные и исторические процессы, проблемы исследования литературного наследия, воспоминания о человеке уникальной духовной глубины, блестящем ученом С.С. Аверинцеве, издающиеся впервые на русском языке статьи замечательного философа «серебряного века» С.Л. Франка — со всем этим познакомится читатель нашего альманаха.

ISBN 966-8132-33-5

УДК 87.66я24
ББК 130.123(059)