

*Светлой памяти  
Георгия Степановича Кнабе  
посвящается*

# *Альманах*

- **Сверя с компасом**
- **Круглый стол:  
Запад и ислам**
- **Литературный кубрик**

*Выпуск 11*

**Харьков**  
**Издательство «Права людини»**  
**2011**

УДК 87.66я24  
ББК 130.123(059)  
Н 15

Оформление альманаха Л.В. Стародубцева

В оформлении обложки использована картина  
Сальвадора Дали «Корабль».

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](mailto:blumenkrantz@gmx.de)

**Н 15** Вторая Навигация: Альманах. — Харьков: Права  
людини, 2011. — 304 с.

ISBN 978-617-587-055-6

В одиннадцатом номере Второй Навигации читатель ознакомится  
со статьями и эссе известных российских и зарубежных философов,  
культурологов, литературоведов и писателей.

В первом разделе представлены исследования, анализирующие  
процессы политического и духовного развития современной России  
и Западной Европы.

Второй раздел сборника знакомит читателей с материалами  
Круглого стола «Запад и ислам: диалог культур или конфликт цивили-  
заций?» Авторы обсуждают актуальные проблемы, возникающие  
в ходе глобализации.

В третьей рубрике альманаха собраны работы литературно-  
философской тематики. Анализ произведений Ф.М. Достоевского,  
взгляд на творчество русских мыслителей — П.Б. Струве, В.В. На-  
лимова, Г.С. Померанца, разговор о поэтике Хорхе Луиса Борхеса,  
знакомство с немецким философом Вилемом Флюссером, размышле-  
ния о романе Клауса Манна и его экранном воплощении («Мефисто»  
Иштвана Сабо) и др.

УДК 87.66я24  
ББК 130.123(059)

© М.А. Блюменкранц, составление, 2011  
© Л.В. Стародубцева, разработка оформления, 2011

# Содержание

## Сверяя с компасом

<i>Григорий Померанц</i> . На возврате к традиции . . . . .	6
<i>Георгий Кнабе</i> . Память поколения . . . . .	12
<i>Витторио Пассенти</i> . Фома Аквинский и юридический нигилизм (и четыре другие фигуры: Камю, Кельзен, Ницше и Оруэлл) (перевод с англ. <i>Нины Воронцовой</i> ) . . . . .	65
<i>Витторио Страда</i> . Тоталитаризм/тоталитаризмы . . . . .	84
<i>Леонид Люкс</i> . Уязвленная держава: Россия после Крымской войны и после распада Советского Союза – сравнительная зарисовка (перевод с нем. <i>Елены Сивуды</i> ) . . . . .	99

## Круглый стол: Запад и ислам

<i>Ханс Оверслоот</i> . Диалог культур или конфликт цивилизаций? (перевод с англ. <i>Нины Воронцовой</i> ) . . . . .	108
<i>Витторио Страда</i> . Ответы на вопросы Круглого стола. . . . .	130
<i>Михаил Блюменкранц</i> . Куда летишь, троянский конь, и где опустишь ты копыта? . . . . .	133
<i>Григорий Померанц</i> . Кризис Запада и ислам. . . . .	144

## Литературный кубрик

<i>Витторио Страда</i> . Два этюда о Достоевском . . . . .	162
<i>Ксана Бланк</i> . Алеша Карамазов: художественное правдоподобие версии царевубийства . . . . .	182
<i>Владимир Кантор</i> . Петр Струве: Великая Россия, или Идея, так и не ставшая реальностью . . . . .	201
<i>Борис Хазанов</i> . Человек: семантический портрет . . . . .	227
<i>Михаил Блюменкранц</i> . Между министерством Правды и министерством Любви . . . . .	231
<i>Райнер Гольдт</i> . Личность и этос науки в позднесоветский период. Об одном «померанцевском подтексте» у братьев Стругацких (перевод с нем. <i>А.И. Богомолова</i> ) . . . . .	240
<i>Майя Туrowsкая</i> . Когда боги смеются (Густав Грюндгенс – Мефисто – Клаус Манн) . . . . .	264
<i>Марк Харитонов</i> . Ночное, дневное . . . . .	276
<i>Вилем Флюссер</i> . Родина и чужбина (перевод с нем. <i>Бориса Хазанова</i> ) . . . . .	281
<i>Ив Бонфуа</i> . Хорхе Луис Борхес (перевод с франц. <i>Бориса Дубина</i> ). . . . .	291
Об авторах . . . . .	302

## Contents

### Verifying coordinates

<i>Grigorij Pomerants</i> . On the Return to Tradition . . . . .	6
<b>Georgij Knabe</b> . Memory of a Generation. . . . .	12
<i>Vittorio Passenti</i> . Thomas Aquinas and Legal Nihilism (and four figures: Camus, Kelsen, Nietzsche and Orwell) ( <i>trans. from English by Nina Vorontsova</i> ) . . . . .	65
<i>Vittorio Strada</i> . Totalitarianism/Totalitarianisms . . . . .	84
<i>Leonid Luks</i> . A Wounded Power: Russia after the Crimean War and after the Collapse of the Soviet Union – a Comparative Sketch ( <i>trans. from the German by Elena Sivuda</i> ). . . . .	99

### Roundtable: The West and Islam

<i>Hans Oversloot</i> . A Dialogue of Cultures or Conflict of Civilizations? ( <i>trans. from English by Nina Vorontsova</i> ) . . . . .	108
<i>Vittorio Strada</i> . Answers to the Roundtable Questions . . . . .	130
<i>Mikhail Blumenkrants</i> . Whither Are You Flying, Trojan Horse, and Where Will You Rest Your Hooves? . . . . .	133
<i>Grigorij Pomerants</i> . The Crisis of the West and Islam . . . . .	144

### Literary Quarters

<i>Vittorio Strada</i> . Two Studies on Dostoyevsky . . . . .	162
<i>Ksana Blank</i> . Alesha Karamazov: Artistic Verisimilitude to the Version of Regicide . . . . .	182
<i>Vladimir Kantor</i> . Petr Struve: Great Russia, or an Idea that didn't become a Reality . . . . .	201
<i>Boris Khazanov</i> . Man: A Semantic Portrait. . . . .	227
<i>Mikhail Blumenkrants</i> . Between the Ministry of Truth and the Ministry of Love . . . . .	231
<i>Rainer Gold</i> . Person and Etos of Science in the late Soviet Time ( <i>trans. from German by A.I. Bogomolov</i> ) . . . . .	240
<i>Maia Turovskaia</i> . When the Gods Laugh (Gustav Grundgens – Mephisto – Klaus Mann). . . . .	264
<i>Mark Kharitonov</i> . Nighttime, Daytime . . . . .	276
<i>Wilhelm Flusser</i> . Motherland and Foreign Land ( <i>trans. from German by Boris Khazanov</i> ). . . . .	281
<i>Yves Bonfois</i> . Jorge Luis Borges ( <i>trans. from French by Boris Dubin</i> ). . . . .	291
About authors . . . . .	302

**С**веряя с КОМПАСОМ

Григорий Померанц

## На возврате к традиции

Не помню, когда я натолкнулся на стихотворение Николая Гумилева «Звездный ужас». Там первобытные люди никогда не подымали глаза на небо. И вдруг один из них взглянул на ночной небосвод, усыпанный тысячами звезд. Бездна ужаснула его, и он умер. Несколько смельчаков повторили его подвиг, и все они умерли. Пока маленькая девочка, увидев светляки, мелькавшие на небе, не запела. С тех пор троглодиты поняли, что песня побеждает страх. Начался мысленный полет в бездну, постепенно ставший путешествием вглубь сердца, и открылись одна глубина за другой.

Советская власть, отправив на свалку всю мистику, поставила нас в положение троглодитов, не знавших песни. Наталкиваясь на символы бесконечности, в которой тонули привычные предметы, мы чувствовали себя песчинкой в бездне, и нас охватывал ужас. Во мне этот ужас вызвала кривая тангенсоиды в учебнике тригонометрии для девятого класса. Я почувствовал себя  $\pi$ , деленным на бесконечность и ставшим нулем. Ничего не поделаешь:  $\pi : \infty = 0$ , и я заставил себя не думать об этом, пока не поумнею. С этого начался мой духовный путь. Описывая его, приходится повторять азы и еще раз сказать, что меня подхватил Тютчев, а Тютчев ссылался на Паскаля...

Дальше моя эрудиция не простиралась, и только много лет спустя я понял, что начинать надо бы с Индии VIII в. до Р.Х. Но в Европе Паскаль остался первопроходцем. Он первый ужаснулся бездне пустого космического пространства, раскрытого для европейцев телескопом Галилея. И в историю вошел его ответ на вызов:

«Человек слаб, как тростник; порыв ветра может сломать его; но этот тростник мыслит, и даже если вся вселенная обрушится на него, она не отнимет этого преимущества». Я подчеркнул то, что просто не приходило в голову до Паскаля.

Тютчев сжал афоризм Паскаля в одну строку: «и человек, сей мыслящий тростник...» От Паскаля осталась хрупкость тростника; исчезла попытка утвердить достоинство человека на силе его мысли; сознание ничтожества человека несколько раз повторяется в стихах Тютчева:

Природа знать не знает о былом.  
Ей чужды наши призрачные годы...

Однако лирика позволяет развернуть веер мыслей, противоречащих друг другу. Стоическое отчаяние то и дело уступает упоению полетом в бездну, где душа сливается с беспредельностью и открывает в себе самой бесконечность:

О, страшных песен сих не пой,  
Про древней хаос, про родимый.  
Как жадно мир души ночной  
Внимает повести любимой!  
Из смертной рвется он груди,  
Он с беспредельным жаждет слиться!..

Тютчев вдохновлял меня ответить на вызов, перед которым дважды отступал Толстой — в романе «Анна Каренина» и в рассказе «Записки сумасшедшего». Но я понимал, что попытки анализа бесполезны, и вдруг нашел прием, о котором ничего раньше не слышал: вертеть и вертеть в уме неразрешимый вопрос, пока он сам по себе не исчезнет, не сгорит, не растворится в созерцании двух-трех слов, ставших символом целого, и откроется реальность целого, в которой никаких вопросов нет. После трех месяцев медитации вспышка внутреннего света отодвинула в тень всю сложность, и высветились слова, которых я ждал.

Теперь пришла очередь рассказать, как я со своим опытом внутреннего света попал в ловушку. Мне показалось, что этот свет высветил некоторые очень важные идеи (на самом деле — то, что мне хотелось, что дремало в подсознании). Мне хотелось получить модель вселенной, в которой человек играл роль бога-творца на куполе Сикстинской капеллы; и подсознание выдало мне то, что я хотел.

Много лет я радовался своему мнимому открытию, пока знакомство с традициями Индии и Дальнего Востока не помогло понять вспышки внутреннего света иначе, — как проблеск сияющей вечности, выглянувшей сквозь оболочку времени, пространства и материи. Человек не может преодолеть своей физической связанности с миром отдельных предметов и дробных величин, но он иногда чувствует реальность глубинных слоев бытия, волнами сменяющих друг друга на поверхности. И эти проблески оставляют след, описанный Д.Т. Судзуки: «Ваш повседневный опыт, но на два вершка над землей».

Наряду с английскими и немецкими книгами, посвященными традициям Индии и Дальнего Востока, мне многое помогли понять переводы упанишад, полученные в дар от Александра Сыркина: «Брихадараньяка» (VIII–VI вв. до Р.Х.), «Чхандогья» (VI в. до Р.Х.).

«Брихадараньяка» сперва смутила. Я ждал чего-то вроде принципа и его последовательного развития, а нашел кружение мифологических образов и вылупившихся из них понятий. Подумав, решил перечитать книгу, и со второго захода стал ее понимать. В ее сутолоке просвечивало то, что я сам когда-то испробовал: верченье в уме медитативной формулы, к которой, как к вершине, постепенно стягивалась вся глубинная реальность — и вдруг она пробивается сквозь измеримые величины к сияющей цельности, не поддававшейся никакому дроблению.

У меня сложилась метафора, подсказанная «Солярисом» Тарковского, но самостоятельно разработанная, — метафора незримого океана и его мгновенных наплывов, мгновенно исчезающих заливов на прибрежном песке. Мгновенных — сравнительно с вечностью, но достаточно ощутимых по человеческому счету. Максимум реальности (понятие, сложившееся еще в юности) я приписываю незримым глубинам; затем — их проблеск, наш внутренний свет; а призраки, возникающие на границе света и тьмы, рождают мифы у бушменов и метафоры у поэтов. Языком метафор пользуется и библейская традиция, и продолжение ее в устах Христа, когда он говорит: «Царство Божие внутри нас». Традиция, усвоенная Буддой, предпочитает в подобных случаях смысловые паузы. На этом впоследствии было основано и апофатическое богословие церкви.

Язык смысловых пауз нашел свои первые разработки в «Брихадараньяке» и «Чхандогье». Первая медитативная формула — отказ от всех определений на последнем рубеже аналитической мысли, повторение слов, ведущих к непостижимому целому: «На ити, на ити» (в русском переводе — не это! не это!) Вторая формула из «Чхандогьи»: местоимение, указывающее неизвестно на что: «Тат твам аси», (то ты еси); более складно по-русски: «То — это ты».

В дальнейшем «То» оказалось трамплином, с которого взмыл вверх целый ряд понятий. «То» (санскр. Тат) перевоплотилось в существительное «Татхата», не имеющее соответствия в русском языке, а татхата породила еще одно существительное,



татхагата, человек, ставший воплощением татхаты, таинственной сердцевины, смысловой паузы. В буддийских текстах Татхагата – синоним Будды. Европейцы предпочитают слово «татхагата» не употреблять, ограничиваясь словом «Будда», которое кажется легко переводимым: «Просветленный». Между тем, слово татхагата дало еще один, еретический отпрыск, – татхагатагосрбха, зерно (или зародыш) просветленного. В более точном переводе это зародыш существа, созерцающего непостижимое «То» и идущего непостижимым путем по его следу.

Вернемся теперь к мысли Паскаля, внезапно пережившего крах астрономии Птолемея и падение в бездну. Муки тонущего в бездне – родовые муки мыслителя, из-под которого выдернули плоскую землю, и ищущего другой опоры – в вечности. Эту опору Паскаль находит незадолго до конца своей жизни во внутреннем свете. Так я толкую слово «огонь» в записке, найденной зашитой под подкладкой его камзола. Флоренский понимал «огонь» как пламя преисподней. Это толкование перекликается со вспышками страстей и плохо вяжется со сдержанностью Паскаля.

Французы назвали посмертную записку «Амулетом Паскаля». По-моему, – неудачное сочетание слов. Стиль записки совсем не амулетный: точная научная фиксация двух часов озарения в такой-то день (или, вернее, ночь) календаря. Дальше у Паскаля возникают ассоциации: Бог Авраама, Исаака и Якова, а не философов и ученых, Бог живых, а не мертвых... Всё это не вяжется ни с амулетом, ни с адским пламенем. Скорее с райским светом.

В ближайшее к нам время наметились новые проблемы. Рушатся преграды между духовными традициями средиземноморья и индийско-тихоокеанских стран, выступили на первый план их внутренние противоречия: различия вдохновения и догмы, различия больших (глубоких) и малых (поверхностных) озарений. Рамакришна, живший в XIX в., попытался установить иерархию основателей великих традиций. Он поочередно входил в образ древних подвижников и признал полными озарения Будды и Христа; остальных же расположил по нисходящей лестнице.

Опыт Рамакришны, быть может, дает ключ к фактам соблазна и падения некоторых канонизированных учителей. Сра-

зу же вспоминается Раджнеш, несомненно знавший внутренний свет, автор нескольких замечательных книг, посвященных корифеям духа, — и пример великого падения, подобного падению Люцифера. Бывают и феномены противоположного характера: взлеты в традиции, начало которой было небезупречным; таким взлетом был суфизм.

Замечателен также опыт Хакуина, японского подвижника XVIII в. Он начал с проблеска, который переоценил, и явился к своему наставнику, гордясь успехом. Наставник обругал его и спустил с лестницы. Упав лицом в грязь, Хакуин смиренно продолжил свои поиски подлинной глубины. Незадолго до смерти он писал, что пережил восемнадцать озарений, больших и малых. К сожалению, Хакуин не захотел, а может быть не смог строго разделить те и другие. Возможно, были сомнительные случаи. Но то, что несовершенные озарения допускают соблазн и падение, показывают многие факты в истории религии.

В оценке проблесков на первый план выходит характер оставленного ими следа. Иногда яркий проблеск, озаривший ночь, остается фактом личной жизни, глубоко не освоенным и не преобразившим человека. И напротив, внутренний свет, вызванный внешним, дневным впечатлением, дает устойчивый пунктир, тянущийся из года в год. Полузабытые озарения, попав в русло традиции, временами оживают и дают глубокие сдвиги. Все эти оттенки истории трудно осознать, расчленить, описать. Во всяком случае, плодотворно, если малое озарение понимается как первая ступенечка лестницы. Плохо, если оно вызывает попытку остановиться и увенчать себя в роли святого. Подлинность света познается во всем контексте жизни, во всем предшествующем и последующем опыте.

Это можно сказать и о мере подлинности, мере глубины целой культуры и культурного круга. Здесь возникают очень трудные проблемы оценок. Индия, мать многих озарений, от древности и до сего дня, остается и матерью многих ересей. Достаточно упомянуть тантризм, использующий в своем культе сочетание оргазма и наркотического экстаза.

Зато в Индии не было крутой смены эпох, во время которой гибнут многие ценности. Не было ничего подобного войне между Заветом Христа и Заветом Мохаммеда, между церковью, созданной Павлом, и церковью, созданной Лютером. Индуизм полторы тысячи лет боролся со своим порождением,

буддизмом, и в конце концов поглотил его, ни разу не обнажив меча. Аналогию можно найти в миролюбии конфуцианства, сохранявшего книги своих лютых врагов и прилежно их переписывавшего.

Какое-то время казалось, что средиземноморские крутые повороты — лучший путь развития. Однако прямолинейность римского ума уже единожды привело к краху Рима. И видимое торжество западного рационализма сегодня переходит в глубокий духовный кризис. Сумеют ли цивилизации индийско-тихоокеанского региона устоять перед захваченностью этим кризисом? И устояв, спасти Землю? К чему приведет диалог культур, западных и восточных, стиснутых в одном пространстве информации? Поймем ли мы, что все традиции несовершенны и преодолеют свое несовершенство только в диалоге друг с другом?

Вселенский хор сегодня звучит в тихой глубине; на шумном Западе он становится какофонией. Терпимость, победившая на рубеже XVII и XVIII вв., превращается во всеядность и напоминает Рим периода упадка. Это провоцирует и мусульманский фанатизм. В глазах фанатиков их агрессивность — священная война с пороком.

Сможет ли творческое меньшинство остановить мощные разрушительные процессы? Это меньшинство, открытое дыханию глубины, растет, но не слишком ли медленно? Смогут ли мыслители, подобные Экхарту Толле, увлечь массы? Смогут ли они, к примеру, остановить экологический кризис?

Политическое равенство не исчерпывает жизненных проблем. Духовный мир иерархичен. Истина доступна каждому, но в меру его сил, сознания и воли. Первая ступень к духовной глубине или дается по благодати (но немногим), или заставляет вспомнить правило Силуана: «держи ум свой во аде и не отчаивайся». Второй шаг в глубину приходится выстрадать. Широкому кругу дается только любовь к тем, в ком чувствуется внутренний свет или, по крайней мере, след пережитого света, продолженный пунктиром сквозь всю жизнь. И вокруг этого следа возникает переключка сердец и царство любви.

## **Память поколения. С прологом и эпилогом**

*И*стория и культура существуют в виде противоречивого единства жизни, как бесконечного многообразия и движения, и нормы, как ценностного отвлечения от этого многообразия во имя самосохранения общественного целого. Соответственно, при обращении к ним мы имеем дело с двуединством человеческой индивидуальности и общественного целого при императивной заданности их постоянного взаимодействия и взаимопроникновения и при такой же заданности их противоречия и неадекватности друг другу. Там, где сохранение и разрешение этого противоречия, его движения от одной формы к другой, находят себе выражение — интуитивно художественное, императивно правовое или субъективно осознанное, — они порождают особый параметр культуры, который мы сегодня называем идентичностью, идентификацией или самоидентификацией. Он заполняет всю историю человечества, по крайней мере, европейского, и, несмотря на его очевидность и кажущуюся простоту, он с самого начала проникает вглубь, до самых сложных и трудно уловимых механизмов человеческого бытия, бытия общества и культуры Европы.

### **I. От раннего христианства до позднего Просвещения**

Под «самым началом» подразумевается античность. Там возникли несколько констант общественного развития, которые, сложившись в наиболее четком виде, в первую очередь, в Риме и Римской империи, воплотились в культуре и истории Европы, окрасили ее и в ней просуществовали вплоть до самого последнего времени. К ним относились *консерватизм*, как постоянное соотнесение текущих и развивающихся форм общественной и духовной жизни с исконными и незыблемыми в восприятии греков и римлян постоянно хранимыми ее чертами. К ним относилась, кроме того, *экспансия*, как распространение римских установлений на постоянно расширявшийся, подчиненный Риму круг земель, при определенном заимствовании в римский обиход многих черт этого круга. К ним относился,

наконец, *индивидуализм*, как персональное чувство ответственности за себя и за римское государство, при постоянном осложнении этого чувства чувством коллективной принадлежности к социально-политическим микро-группам, из которых состояло римское общество.

При метафорическом их прочтении каждый из этих параметров обнаруживает сложную гамму ассоциаций. Такие ассоциации отражают не столько осознанную и доказанную связь между разнообразными проявлениями каждого обозначенного параметра, сколько объективно укорененный в каждом тип мировосприятия, характеризующий данную эпоху культурно-исторического развития. Так, происхождение Рима и римской гражданской общины из этнически и ментально разнородных народно-племенных источников, хронологически относимое к VIII – VI векам до н. э., не имеет сколько-нибудь прямой реальной связи, скажем, с архитектурно обустроенным на греческий лад римским *domus*'ом II-го века до н. э. Как не обнаруживает такой связи с ними обоими осудительное отношение римлян к распространенному обыкновению расхаживать по городу без тог, в одних туниках. Объяснялось это отвращение тем, что туники кроются и шьются, тогда как тоги лишь драпируют тело. Здесь коренится, на наш современный взгляд непонятное, отвращение римлян ко всему кроеному, особенно к штанам, хотя к рубежу нашей эры все полисное Средиземноморье ходило в кроеной одежде. Нужно ли и можно ли упомянуть в этом обзоре существование на протяжении практически всей римской истории одной из древнейших великих жреческих коллегий – так называемой *collegia XV virorum*? Она ведала импортом в римский пантеон – архаичский, в принципе вечный и сопротивлявшийся всему внешнему как варварскому, – богов покоренных народов. Из всех этих разнородных и разновременных фактов возникает рационально логически трудно уловимый, но единый в своей интуитивной целостности, *образ* эпохи и ее культуры. В данном случае – ее глубоко внутреннее и внешне противоречивое неприятие римским сознанием любой чужеродности, любого движения, не санкционированного *pietas*, т. е. инстинктивно подсознательной верностью испокон века сложившимся традициями общинного бытия.

Такие, на уровне текущей истории разнородные и эпихально разновременные проявления культурных обыкновений

обнаруживают единый, но скрытый корень. Со времен Кассирера [1. «Подобно тому, как современная философия языка в поисках точки опоры в исследовании языка выдвинула понятие «внутренней языковой формы», на наш взгляд, вполне допустимо предположение о существовании аналогичной формы в религии, мифе, искусстве, научном познании, как и стремление их выявить. Эта форма представляет собой не просто сумму или экстракт из отдельных феноменов данных областей, а закон, обуславливающий их строение. Правда, для того, чтобы удостовериться в этом законе, в конце концов, нет иного пути, кроме как открыть его в самих феноменах, «абстрагировать» его от них, но именно эта абстракция оказывается необходимым и конститутивным моментом в содержании частного». Эрнст Кассирер. Философия символических форм т. 1, СПб, 2002, с. 18] мы называем это явление *внутренней формой культуры* (в дальнейшем — в.ф.к.). Она может быть, как в приведенном примере, очень протяженной во времени, или хронологически локальной. Культура, например, ощущает единство предельно разных проявлений, специфических для эпохи второй половины XIX века. В нем всплывает родство «драматургии настроения» от Ибсена до Чехова, понятие фонемы, характеризующее звук речи независимо от реальных вариантов его произнесения, понятие и практика дематериализованного финансового капитала и ... Максвеллова теория поля в физике или импрессионизм в живописи. В основе их всех лежит не формулируемое, но явственное ощущение энергии как поля напряжения. В таком поле напряжения отдельные предметы—субстанции больше не исчерпываются своей самоценной ролью. Они обретают смысл, физическому облику таких предметов не тождественный, им не исчерпываемый, но с латентной энергией поля соотносимый и в ней звучащий.

Такая внутренняя форма культуры складывается на протяжении первого тысячелетия н. э. и охватывает разреженной и многообразной, но, тем не менее, единой, связью культуру античного Рима и культуру Европы вплоть до XIX, или, кажется, даже до середины XX века. Такую протяженную форму, распространяющуюся почти на три тысячелетия, наверное, лучше определять, как «макро-форму» (соответственно — в.м.-ф.к.). В первой своей фазе она складывалась из взаимодействия двух культурно-исторических импульсов —

во-первых, раннего христианства в его движении от общины к церкви, и, во-вторых, идеализированного образа римской государственности.

Проблема идентификации человека и общественного целого в пределах раннехристианских источников, обрисовывается, прежде всего, в деятельности апостола Павла и в евангельском рассказе о «Деяниях апостолов». Сюда же — некоторые вошедшие в евангелия послания, в частности, «К Тимофею». Первое, что бросилось в глаза апостолу Павлу в ходе его бесчисленных хождений по восточным провинциям Римской империи, — до какой степени смешанное население этих краев, состоявшее из римских граждан, эллинов и иудеев, находилось в постоянном подвижном многообразии. Мысль о специальных домах, приспособленных для священнослужения, еще никому не приходила в голову, христианские молитвенные собрания проходили не только в синагогах, но и в частных домах, принадлежавших лицам самых разных вероисповеданий и самого разного социально-имущественного положения. Современный нам исследователь подчеркивает, что «христиане называли себя братьями и сестрами. Никаких следов иерархии должностей в первых общинах христиан в эту пору не заметно. Недаром в уста Иисуса были вложены слова: «...вы знаете, что почитающиеся князьями народов господствуют над ними, и вельможи их властвуют ими. Но между вами да не будет так: а кто хочет быть большим между вами, да будет вам слугою» (Евангелие от Марка. 10, 42 — 43). [2. И.С. Свенцицкая. От общины к церкви. М. Госполитиздат. 1985, с. 123 — 124].

Первые правила, легшие в основу организации общин, были сформулированы уже Павлом и при Павле. Ср. послания Титу 1, 5: «Для того я оставил тебя в Крите, чтобы ты довершил недоконченное и поставил по всем городам епископов, как я тебе приказывал». И тогда же и там же свидетельствуется растущее отсюда предощущение идентификации с общиной, неприметно переходящее в идентификацию с церковью. Поставленный во главе общины епископ обязательно должен был быть «...не пьяница, не бийца, не сварлив, не корыстолюбив, но тих, миролюбив, не сребролюбив, хорошо управляющий домом своим, детей содержащий в послушании со всякой честностью; ибо кто не умеет управлять собственным домом, тот будет ли пещись о Церкви Божьей?» (I Тим.3: 3 — 5). Постепенно,

однако, среди верующих распространялось убеждение, что если отдельный христианин может быть слаб и нетверд в вере, если в отдельных общинах могут быть раздоры и непорядки, то объединение христиан в целом обладает Духом святым и Божьей благодатью. Экклесией становилась уже не просто конкретная община христиан данного города, а всеобщая церковь, мистически связанная с божеством. В уже наиболее позднем из посланий Павла (5: 25 – 27) говорится, что Иисус терпит страдания не за людей, а за церковь, которая свята и непорочна. В конце II века Лионский епископ Иринеи, полемизируя с гностиками, напишет, что достичь истинного знания можно только через церковь.

Отрыв представления о церкви от конкретных людей и в известной мере противопоставление ее этим людям были тем идеологическим условием, благодаря которому постепенно сложилась власть клира — аппарата руководства христианскими общинами, отождествившим себя со становящимся новым понятием церкви. Вытекавшее отсюда убеждение в непогрешимости церкви выдвинул одним из первых на рубеже II и III веков Тертуллиан, написавший, что церковь получила святой дух от самого Христа через апостолов — первых основателей общин. Упомянутый выше Иринеи в своей книге «Против ересей» говорит об основании христианской общины Рима апостолами Петром и Павлом. Так стала создаваться новая — церковная — традиция, отличная от древней традиции первых христианских проповедников. Никейскому собору 325 года оставалось лишь принять и утвердить в качестве незыблемой основы универсального христианства церковь в ее отвлечении от индивидуально субъективного переживания христианского вероучения и его документов и, тем самым, от повседневного многообразия жизни и ее практики. Так в самом начале европейской духовной жизни и истории обрисовывается понятие Культуры «с большой буквы», Высокой культуры. Отныне она войдет на много веков в духовную жизнь Европы и будет ее организовывать в противоречивой, но и нерасторжимой связи с иной культурой, — низовой, т. е., иными словами, с жизнью. Их взаимодействие при безусловном господстве первой образует, вплоть до наших дней, внутреннюю макро-форму европейской культуры — в.м-ф.к.

Но вопрос об идентификации со столь же авторитетным и столь же всеобщим организмом, каким становилась церковь,



не мог не встать перед миллионами римских граждан, веками связанными с другим организмом такого же рода, много раньше укоренившимся в сознании населения — с Империей, с Римом, как всеобщим источником права, гражданства и ценности. Нельзя не обратить внимания на, разумеется, случайное, но символически знаменательное, совпадение год в год, через ровно сто лет, эдикта Константина 312 года о введении христианства, как всеобщей религии для Империи Рима, и эдикта Каракаллы 212 года о распространении римского гражданства на всё население Империи.

К середине I-го тысячелетия н. э. относится правление римского императора и готского короля Теодориха и его полномочного представителя и своего рода канцлера Кассиодора. Государственно-политическая и культурно-пропагандистская деятельность обоих была направлена на сохранение и утверждение в их неприкосновенности римской государственной организации, senatorского крупного землевладения, системы ценностей и культурной традиции. В одном из своих посланий Теодорих заявлял, что главной целью его политики является «...объединение не только владений, но и душ готов и римлян», ибо <...> «готов и римлян связывают единый образ жизни, единый закон, единая власть». В более развернутой форме утверждал это же и Кассиодор [3. Здесь и далее см. Шкаренков П.П. Королевская власть в Ostготской Италии по «Variae» Кассиодора. М. 2003, с. 23]. «Вам всем следует без сопротивления подчиняться римским обычаям, к которым вы вновь возвращаетесь после длительного перерыва, ибо должно быть благословенно восстановление того, что, как известно, служило процветанию ваших предков. Обретя по божественному соизволению древнюю свободу, вы опять облачаетесь в одеяние римских нравов».

Эти ссылки на римское прошлое должны были, по возможности, воссоздать его как настоящее, как реальную фактуру государственной жизни. Стремясь к этому и не видя, что подобное стремление противоречит такой жизни, Кассиодор в автохарактеристике, предпосланной его собранию «Variae», нагромождает свои римские титулы. Они почти все по отдельности достоверны, но для классического Рима выглядят разнородными и разновременными. — «Двенадцать книг разных сочинений сенатора Аврелия Кассиодора

— мужа достославного, патриция и префекта претория, из числа дворцовых преторов, ординарных консулов, магистра, ведающего текущими делами» [4. См. латинский оригинал в вышеуказанной книге П.П. Шкаренкова, с. 31]. Кассиодор верил, что с помощью короля-гота можно будет сохранить в Риме традиции управления, отвечавшие сформировавшейся веками римской системе ценностей, норм и правил. Так, в «*Variarum*» вошли несколько писем Кассиодора к христианским епископам о необходимости толерантности, которая когда-то, действительно, в виде собственно толерантности или в виде национально-бытового безразличия входила в общественный горизонт римлян, но в указанную эпоху опровергалась на каждом шагу.

Реальность Римской империи V-го — VI-го веков н. э. не имела практически ничего общего с Римом Антонинов, не говоря уже о Риме Цицерона и Цезаря. Другим стал аграрный уклад, переходивший от колоната к крепостничеству; другими — налоги, составлявшие некогда основу экономики империи и ныне мучительно выжимаемые из обнищавшего населения; другой стала военная мощь легионов, наполовину состоявших теперь из варваров; другим — соотношение варварской периферии и империи, разница между которыми все более стиралась. Всё это отражалось в сознании времени и в свидетельствах летописцев. В том, что касалось экономических отношений и общей атмосферы, — у Сальвиана (около 400 — 470 гг. н. э.). — «Бедные разграбляются, вдовы стонут, сироты угнетены до того, что многие, принадлежа к известным фамилиям и получив хорошее воспитание, бывают вынуждены искать убежища у врагов римского народа, чтобы не сделаться жертвою несправедливых преследований. Они идут искать у варваров римского человеколюбия, потому что не могут перенести у римлян варварской бесчеловечности. Хотя они чужды варварам, к которым бегут, и по нравам, и по языку, хотя их поражает грязный образ жизни варваров, но, несмотря на все это, им легче привыкнуть к варварскому быту, нежели переносить несправедливую жестокость римлян. Они идут на службу к готам или багаудам или к каким-нибудь другим повсюду господствующим варварам и не раскаиваются в своем поступке. Они предпочитают жить свободно, нося звание рабов, нежели быть рабами, сохраняя одно имя свободных» [5. *Salvianus. De*

gubernatione Dei, V. Перевод и ссылка по книге: С.И. Ковалев. История Рима. Л-грд, 1986, с. 691].

Не менее выразительно и так же опирается на факты свидетельство другого историка той же эпохи, Аммиана Марцеллина. — «Готы рассеялись по всему побережью Фракии и шли осторожно вперед. Римляне, им сдавшиеся, или ранее захваченные ими в плен, указывали готам на особенно богатые селения, в первую очередь, на такие, где можно было добыть побольше еды. Помимо сознания своей силы, готы укрепляло еще и то, какое множество окружающих жителей стремилось влиться в их ряды из тех, кто еще ранее перешел на сторону римлян, привлеченные глотком дешевого вина или жалким кусочком хлеба, и теперь почти умирали с голоду. К ним надо еще прибавить людей, привыкших помогать на золотых приисках, но неспособных там выдержать тяжесть налогов. Всех их готы охотно принимали, ибо они оказывались весьма полезны, в частности, еще и тем, что хорошо знали местность, готам незнакомую, и могли указать скрытые хлебные склады, места, где жители прятались, и разного рода тайники» [6. Аммиан Марцеллин. Римская история, XXXI, 7, 5 — 6].

В этих условиях меры по восстановлению и укреплению исконно римских законов и обыкновений, ценностей и форм жизни даже там, где такие меры были хорошо продуманы и могли бы принести пользу, оказывались своего рода миром высокой культуры, парившим над миром нищей и ей неадекватной повседневности. Они в меру сил корректировали эту повседневность, апеллировали к исторической памяти, но сохраняли в качестве культурно-исторического наследия, на долгие века передаваемого возникавшей Европе, этот разрыв между высокой культурой и реальной жизнью масс. В состав того же наследия в качестве его слагаемого входило единение власти государства и духовной власти церкви. Когда мы говорили и говорим о конкретных формах антично-римского начала, переданного Римом Европе, мы обычно и с полными основаниями имеем в виду гуманизм Возрождения, классицизм XVI — XVII веков, антично-римские тени, лежащие на революционных движениях рубежа XVIII — XIX веков, влияние гимназического классицизма на культурные процессы конца XIX — начала XX века. Но при этом упускается из вида некоторая глубинная нить, связующая их все с, так сказать,

культурой повседневности. В пределах предлагаемых заметок наша задача будет состоять в том, чтобы эту нить проследить, обнаружить ее контрапунктирную замкнутость на культуру повседневности, а через нее — на культурно-историческую эпоху, нами переживаемую сегодня.

Но всё по порядку. Сначала — о единении государственной власти и церкви в эпоху формирования истоков той культуры, что Рим передал Европе.

Всё первое тысячелетие христианства отмечено постоянно наплывающими друг на друга традициями, воплощенными в сохраняющихся институтах римской государственности, и — традициями папско-церковными. Их взаимодействие наиболее ярко и наиболее символично представлено в коронации Карла Великого папой в 800 году. Карл, король франков, вел бесконечные войны с окружающими народами, германскими или кельтскими, и городами Римской империи, стремясь придать своему королевству по его очертаниям сходство с последней. [7. Иллюстрацией и доказательством сказанного служит 171 строфа «Песни о Роланде», где Роланд перечисляет те страны и народы, которые он покорил для Карла. События, описанные в исходном материале «Песни», относятся к 778 году н. э., текст же, которым мы располагаем, завершен в 1128-м. В поле зрения переписчика попадали завоевания территорий и народов, которые явно не могли быть известны в конце VIII века, как, например, поляки и болгары и некоторые другие. Если их исключить, остается картина, действительно, приближающаяся к облику Римской империи последних веков ее существования]. Территорией для Карла дело не исчерпывалось. Он специально прибыл в Рим, чтобы получить легитимацию своей власти через возложение на него императорской короны. Такая акция, в пределах римской традиции, была заведомо бессмысленной и кощунственной, ибо цезари обретали свою власть от Римского сената в качестве командующего войсками на срок и для решения задач, этим сроком ограниченных. Ассоциаций с коронаванием и монархией они всячески избегали. Мало этого. Благословляя Карла на власть, папа выступал как руководитель государства. Но при этом, — и как глава христианской церкви, ибо соединял оба положения в соответствии со знаменитым евангельским текстом об исхождении любой верховной власти от Бога (Павел. К римлянам 13, 1 — 5). На-

помним, что он же, папа, носил исконно римское сакральное жреческое имя понтифика.

Другим свидетельством того, что наследие Рима, переданное Европе, несло в себе в их единстве Рим, как империю, и христианство, как духовно-религиозное начало, явилось рождение и многовековое сохранение Священной Римской империи германской нации. Отвлечемся сейчас от военно-государственных и административно-политических мотивировок и подробностей и сосредоточимся на культурном смысле феномена. Представление о том, что Римская империя существует и длится, получило дополнительную санкцию в 962 г. В наименовании *Sacrum Imperium Romanum* нашли себе выражение в их единстве — *sacrum*, но в то же время и *romanum*, и при этом *imperium*, как воплощенное единство всех трех, но выраженное по-латыни, т. е. над живым общением многообразного населения. Основанная в 962 г., империя, включавшая до конца 13 в. большую часть Италии и Германии, нашла себе окончательное оформление в дополнительном названии, принятом, по-видимому, в 12 веке, «империи германской нации» (*Sacrum Imperium Romanum Nationis Teutonicae*, в дальнейшем, сокращенно: СРИГ), хотя германской нации как таковой не существовало.

Основателем СРИГ был немецкий король Оттон I (936 — 972), принявший в Риме в 962-м году титул императора. Как возобновление империи Карла Великого, но в изменившихся границах и в других исторических условиях, СРИГ должна была объединить светских и церковных феодалов Германии и Италии для общей борьбы против внешних врагов — арабов, венгров, норманнов и др., а также для преодоления силы сопротивления тех крупных феодалов в лице курфюрстов и князей Германии, которые враждебно относились к усилению королевской и папской власти. В первый период существования СРИГ перевес сил оказался на стороне императорской власти, высший расцвет которой относится к царствованию Конрада II (1024 — 39) и Генриха III (1039 — 56). В дальнейшем папство приобрело союзников в лице северо-итальянских городских общин, и Вормским конкордатом 1122 г. победа была закреплена за папой.

Эти военно-политические комбинации, чтобы стать признанными, весомыми и легитимными должны были облечься

(через 5 веков после упразднения Римской империи *de iure* и *de facto*!) «в одеяния римских нравов» вплоть до ликвидации СРИГ Наполеоном. Одевание римских нравов должно было, следовательно, не исчерпываться военно-политическими и \ или экономическими обстоятельствами, а сохраняться вне их, т. е. в духовной традиции и культуре. Это означало, во-первых, жить и длиться в примерном и интуитивно ощущаемом единстве разнообразных земель от Испании до Одера и от Шотландии до Средиземного моря. Это означало, во-вторых, ощущать духовное бытие как живущее и дышащее через несовпадение Культуры, оваянной даже не всегда и необязательно латинско-римской памятью, но всегда в ее очевидном контрасте с реально-практической повседневностью. На протяжении Средних веков последняя создает некоторый контр-тон Высокой культуре, но никогда, вплоть до рубежа XVIII – XIX вв., не возвышаясь до нее и до основного ствола культурной жизни Европы. О нем, об этом коренном и над-повседневном стволе культуры, говорят, прежде всего, латинско-римские рецепции, перечисленные выше. О противостоявшем ему повседневно-жизненном контр-тоне, всегда остававшемся «внизу», но никогда до конца не исчезающем, напоминают, в частности, так называемые плебейские ереси и вся стихия плебейского же комизма от шванков и фаблю до «полуцивилизованного» комизма Рабле или «полностью цивилизованных» комедий Мольера.

Своего рода исходным эталоном плебейской ереси можно считать вальденсов. Их движение возникло в 12 веке в Южной Франции и распространилось позднее по Северной Италии, Германии, Чехии и части Испании. Его основатель, лионский купец Пьер Вальдо [?], раздав свое имущество, возглавил общину лионских бедняков (1176 г.). Он заказал для себя перевод некоторых мест из Библии на *volgare*, чтение которых привело его к мысли о добровольной бедности как пути возвращения к чистоте нравов первых христианских общин, основываясь, в первую очередь, на Нагорной проповеди. С толпой последователей он отправился на проповедь Евангелия. Ломбардские вальденсы слились в Милане с существовавшими там уже ранее «гумиллиатами». Нисколько не думая первоначально отлучиться от церкви, они, тем не менее, пришли с ней в столкновение вследствие провозглашения ими свободы чтения Библии и мирской проповеди. Папа Луций III отлучил их от

церкви на соборе в Вероне в 1184 г., а Иннокентий III подтвердил это отлучение на Латеранском соборе в 1215 году. Благодаря заступничеству протестантских держав, в особенности Пруссии, король Сардинский Карл Альберт только патентом от 17 февраля 1848 года даровал вальденсам религиозную и церковную свободу вместе с гражданскими правами. В 1883 г. во всей Италии было зарегистрировано 14866 вальденсов. Их теологическая школа во Флоренции имела в 1879 г. 3-х профессоров и 17 студентов.

Францисканство роднит с другими плебейскими ересями и с вальденсами, в частности, ряд черт. *Приятие суровой и нищенской жизни.* — [8. «Так как святой Франциск и его товарищи были призваны и избраны Богом носить в сердце и делах и проповедовать устами Крест Христов, они казались и были людьми распятыми во всём, что касается деяний их и суровой жизни; потому они более жаждали переносить из любви ко Христу стыд и поношения, нежели принимать почести мира, или поклоны, или пустые хвалы. Даже радовались обидам и печалились о почестях, и так шли по миру, словно странники и чужеземцы, нося в себе одного лишь Распятого Христа». Цветочки Святого Франциска Ассизского. «Мусaget», Москва, МСМХІІІ, с. 19]. — *Терпеть холод, голод и оскорбления — это и есть совершенная радость.* [9. «Брат Лев с великим изумлением спросил Франциска: Отец, я прошу тебя во имя Божие, скажи мне, в чем же совершенная радость. — И святой Франциск отвечал ему: Когда мы придем к Святой Марии Ангельской вот так, промоченные дождем и прохваченные стужей, и запачканные грязью, и измученные голодом, и постучимся в ворота обители, а придет рассерженный привратник и скажет: Кто вы такие? А мы скажем: Мы двое из ваших братьев; а тот скажет: вы говорите неправду, вы — двое бродяг, вы шляетесь по свету и морочите людей, отнимая милостыню у бедных, убирайтесь вы прочь. И не отворит нам, а оставит нас стоять за воротами под снегом и на дожде, терпя холод и голод до самой ночи. Мы, терпеливо и не ропща на него, перенесем эти оскорбления, всю эту ярость и угрозы. Вот тогда-то, если мы помыслим смиренно и с любовью, что этот привратник, на самом-то деле знает нас, а лишь Бог понуждает его говорить против нас, запиши, брат Лев, что тут и есть совершенная радость». Там же с. 29]. *Демон-*

*стративная необразованность*. [10. «Ибо блаженный муж сей никакой ученостью не был напитан» (= *Quamvis homo iste beatus nullis fuerit scientiae innutritus*). Второе жизнеописание Святого Франциска Ассизского, созданное Фомой Челано, помеченное 25 февраля 1229 г. и изданное в Риме в 1880 г. — *Vita secunda S. Francisci, auctore V. Thoma de Celano. Roma. Tipografia della pace 1880, 3 p. 45:*].

Однако два обстоятельства обозначают грань и отличие францисканства от большинства плебейских ересей, — отличие особенно важное для наших дальнейших рассуждений. Это — мистическое общение с Богом [11. «Однажды святому Франциску, когда он стоял благоговейно на молитве, было открыто Богом, что брат Бернад должен был с Божьего соизволения выдержать много мучительных борений с демонами. После чего святой Франциск в своем великом сострадании к названному брату Бернаду, которого любил как сына, много дней молился со слезами, прося Бога за него. И поручил его Иисусу Христу, дабы Он даровал ему победу над демоном. И когда святой Франциск молился так благоговейно, Бог однажды ответил ему: — Не бойся, Франциск, ибо все искушения, с которыми должен бороться брат Бернад, посылаются ему с Божьего соизволения во испытание добродетели и в увенчание его заслуг. В конце концов он одержит победу над всеми врагами, ибо он один из сотрапезников Царства Божия». Цветочки... (см. прим. 8) с. 22] и верность *на этой основе* католической церкви и папе. [12. Правило, не утвержденное буллой. 1221 год. Пролог. «Вот жизнь по Евангелию Иисуса Христа, изложенная братом Франциском с просьбой о дозволении и утверждении, и она была утверждена и одобрена для самого Франциска и его братьев, для тех, что уже есть, и для тех, которые соберутся в будущем. Брат Франциск за себя и за тех, кто будет впредь во главе его ордена, обещал уважение и послушание господину Папе Иннокентию и всем его приемникам». Там же, гл. XXIV. Заключение. — «Припадая к стопам, всех молю, чтобы они сильно любили этот образ жизни и сберегали его и сохраняли, заклиная Господом всемогущим и господином нашим Папой и их послушанием. Наставляю и приказываю, чтобы никто ничего не отменял в нем и не добавлял от себя и пусть у братьев не будет иного правила». — Истоки францисканства. Русское издание, 1996].



Столь подробные выписки из материалов Святого Франциска или из материалов, ему посвященных, понадобились для того, чтобы еще раз подтвердить ту внутреннюю макро-форму европейской культуры, которую мы взяли проследить. В загадочном диалоге Цицерона «Гортензий» впервые был обозначен тот контрапункт, который на многие века лег в ее основу. Он предполагал разделение культуры на пласт, связанный с реальностью жизни, во всей ее индивидуальной пестроте и многообразии, и пласт, где сосредоточена устанавливаемая сознанием, личным и общественным, ценностная и обобщенная, структурированная сублимация этой жизни. Соотношение обоих пластов с самого начала представляло как асимметричное и неравноценное. Первый пласт воспринимался как эмпирия, где всё происходящее соотносено с жизненной практикой и с рождающимися из нее необходимостями. Второй пласт строился как отвлеченный от практики жизни, возвышенный и нормативный, ее регулирующий и ее идеально завершающий образ. Таким было движение христианства первых веков от общины к вселенской церкви. Таким было представление о государстве как упорядочивающем и себе подчиняющем эмпирию жизни историческом опыте Римской империи. Таким было высшее единство такого государства и христианской церкви. Таким было, как мы только что убедились, бытие францисканства в его конечном единстве с церковью и в его противоположности большинству плебейских и, тем самым, протестных ересей.

Следующий этап в движении этой коллизии наступает веком или полутора веками позже. Он относится к концу XII — началу XIV веков и связан с городским фольклором в его грубых и комических проявлениях. Таковы шванки в Германии и, особенно, фаблю во Франции. Примечательно, что в обращениях, которыми нередко открываются фаблю, среди будущих читателей и слушателей называются короли, бароны, рыцари и знатные дамы. В них, следовательно, жила всё та же потребность уравновесить ими потребляемую, на них ориентированную и соответствовавшую их роли и назначению высокую культуру ее противоположностью, — реально жизненной и повседневно бытовой, восстанавливая тем самым противоречивое единство, которое и составляло суть культуры Европы на всем ее протяжении. Типичны были, например, такие фаблю как «Завещание осла». В нем рассказывалось о провинившемся

священнике, который схоронил своего сдохшего осла на церковной земле, за что ему грозило наказание от епископа. Он отвел от себя угрозу, вручив епископу взятку в 20 ливров, и объяснил при этом, что деньги эти вполне по завещанию отказаны епископу умершим ослом. Отсюда идут прямые нити, с одной стороны, к испанскому плутовскому роману XV — XVII вв. Но, с другой стороны, — к высокой комедии эпохи абсолютизма, к Мольеру, в чьем творчестве соединились, например, «Лекарь поневоле», — переделка народного фавлю «Крестьянин лекарь», и — посвященный коренным проблемам общества Людовика XIV «Мизантроп». Ситуация эта длится до рубежа XVIII — XIX веков, когда она меняет свой смысл и форму. Она сохраняет свою преемственность по отношению к дихотомии высокой культуры, в конечном счете, восходящей к римскому наследию Европы и к церковному преданию, и — по отношению, в то же время, к реальной практике текущей жизни.

## **II. XIX-й — век, открытый в будущее**

Если не в научной терминологии, то в культурном сознании, формирование представления о Европе как об относительно целостном духовном и историческом организме относится к концу XVIII-го — началу XIX-го века. В нем, в этом представлении, едва ли не главное — всё то же, наметившееся еще в «Гортензии» Цицерона, противоречие Культуры и жизненной практики. Свидетельства этого проходят через весь обозначенный период в сочинениях, окрасивших эпоху. Первым в этом ряду явилось сочинение одного из вождей немецкого романтизма, Новалиса: «Христианский мир или Европа» [13. Русский перевод — в международном журнале *Arbog mundi* (Мировое древо) М., № 3, 1994, с.с. 151 — 168. Толкование и развернутый комментарий к ней в том же номере: Вячеслав Иванов. О Новалисе. Комментарий этот опубликован непосредственно вслед за переводом статьи Новалиса на с.с. 169 — 190]. Написанная в 1799 году и в полном виде впервые опубликованная в 1826, статья эта отразилась в ряде основополагающих публикаций последующих лет. Основная ее мысль выражена в ее заглавии. — «Когда-то в далекие и прекрасные времена, полные блеска, Европа была одной христианской страной, еди-

ный христианский мир населял эту часть света, и границы ее начертали человеческие руки. *Единый* великий общий интерес связывал самые отдаленные провинции этого единого царства духа» [14. С. 151. Курсив в обоих случаях принадлежит Новалису]. В ходе дальнейшего изложения становится ясно, что центром этого единого мира был Рим без различения античной фазы его исторического бытия и последующего существования его как центра мира христиански-католического. Единство его распалось в современной автору Европе. — «Долгая жизнь в человеческом обществе уменьшает искренние порывы, веру в свой род и приучает людей обращать все помыслы и желания лишь на поддержание здоровья. Потребности и средства их удовлетворения становятся все запутаннее. Алчный же человек вынужден тратить столько времени, изучая их и приобретая сноровку ими пользоваться, что не остается ни минуты для спокойной концентрации духовных сил, для углубленного созерцания внутреннего мира. Конфликт углубляется, сиюминутный интерес представляется человеку всё ближе, и вот — опадает прекрасный цветок юности — вера и любовь, а вместо него появляется грубый плод — знание и собственность» [15. Там же, с. 153]. Некогда, перерастая в христианство, Римская империя осуществляла «великую идею» единства Европы, тогда как ныне «примечательная история современного безверия — ключ ко всем чудовищным явлениям нового времени» [Там же, с. 156].

Коррективом ко всему описанному является рождающееся у автора чувство поворота, зреющего в его кругу соотечественников и единомыслящих. Именно этот поворот, как автору кажется, на новом витке возвращает Европу к некогда утраченному единству и духовности. Таково «биение пульса нового времени». «Христианский мир должен вновь ожить и начать действовать, а видимая церковь вновь сформироваться, не обращая внимания на государственные границы. Такая церковь примет в свои недра все души, жаждущие сверхъестественного, и охотно станет посредницей между старым и новым миром» [16. Там же, с.с. 161 — 163].

Эти идеи и текст, их охватывающий, имеют прямое отношение к подспудной филиации идей, заданных вечно различным и вечно сохраняющимся отношением человека и общественного целого. Только теперь, однако, возникла в столь настоящей

форме внутренняя потребность в эмансипации от хозяйственно-производственной активности и исчерпанию ею человека, от пользы как критерия человеческой деятельности и от «потребностей и средств их удовлетворения», от «знания и собственности» как высших ценностей. Русский поэт Баратынский дал выход этому умонастроению времени в известных строках: «Век шествует путем своим железным. \ \ В сердцах корысть и общая мечта \ \ всё явственней насущным и полезным \ \ отчетливей, бесстыдней занята». В этих условиях всё та же проблема в самых общих ее контурах, продолжала прерывистую эстафету истории, культуры и человеческой духовности.

Остановимся в ней, прежде всего, на отрывке Гоголя «Рим». Сюжет его состоит в том, что молодой итальянский аристократ едет для завершения образования за пределы Италии, в Париж. Там он остро ощущает атмосферу, охватывающую в едином целом Париж, Европу и XIX век. Поначалу он увлечен этой атмосферой — ее блеском, подвижностью, властью газет и политики, радостным погружением в погоню за богатством. «Вот он, Париж, это вечное, волнующееся жерло, водомет, мечущий искры новостей, просвещения, мод, изысканного вкуса и мелких, но сильных законов, от которых не в силах оторваться сами порицатели их; великая выставка всего, что производит мастерство, художество и всякий талант, скрытый в невидных уголках Европы» [17. Гоголь Н.В. Рим. Отрывок. Н. Гоголь. Сочинения. Госиздат. 1929, с. 286].

Постепенно, однако, он начинает по контрасту ощущать особое скрытое обаяние своей родной Италии, заключающееся в истории и в ее неподвижности, в былом, хранящем сокровища духа и искусства, в воспоминаниях об античном Риме, в простоте окружающей жизни, не знающей забот о демократии и прогрессе, в народности как простоте. Это обаяние растет из самой неподвижности итальянской жизни, где до сих пор цветут растворенные в ее воздухе реминисценции античности и Древнего Рима. «Громадно вздымается он среди тысячелетних плющей, алоэ и открытых равнин, необъятным Колизеем, триумфальными арками, останками необозримых цезарских дворцов, императорскими банями, храмами, гробницами, разнесенными по полям. И уже не видит иноземец нынешних тесных его улиц и переулков, весь объятый древним миром, чтобы мечта о нем вырывала человека из среды холодной жизни, преданной заня-

тиям, очерствляющим душу. Вырывала бы его оттуда, блеснув ему уносящейся вдаль перспективой, коллизийской ночью при луне, чтобы хоть раз в жизни был он прекрасным человеком. В такую торжественную минуту он примирялся с разрушением своего отечества и зрелись тогда ему во всем зародыши вечной жизни, вечно лучшего будущего, которое вечно готовит миру его вечный творец» [18. Там же, с. 295].

Эти фрагменты остаются некоторой возвращающейся и во многом господствующей культурно-ценностной константой XIX века. Не всегда в том же виде предстает «верх» культуры и ее переживания, но по-разному, хотя, в общем, в том же виде, осмысливается в категориях времени ее «низ». Жизнь, как таковая, в ее повседневном течении и утверждаемые ею нормы предстали теперь как подвижность и постоянная борьба разных политических течений в обществе, как погоня за выгодой, ориентированная на развитие производительных сил, но и на соревнование как стихию существования каждого и в качестве таковой заслуживающая безусловного неприятия. В России с ее патриархально-аграрным укладом и отражающими этот уклад государственно-политической структурой и аксиологией власти, с доктриной власти, постоянно отстаиваемой Николаем I, всё это создавало атмосферу времени в самых разных ее проявлениях. Сам император постоянно отстаивал преимущества сохранения перед изменением. «Крепостное право, — говорил он в 1849 году в обращении к смоленскому дворянству, — есть безусловное зло. Но отмена его в сегодняшних условиях было бы злом, несравненно худшим». Его отношение к революциям 1848 года достаточно хорошо известно. Умирая и обращаясь к наследнику, он поднял сжатый кулак и повторял «Держи!»

В середине XIX века восприятие верха культуры как индивидуального умозрения, растущего из постоянно удовлетворяемой жажды познания, и противостоящего ему «низа» общественной и производственной практики, представлено было особенно полно и внятно книгой Мэтью Арнольда «Культура и анархия» [19. Книга была впервые издана в 1869 г. и тщательно пересмотрена автором для второго издания 1875 г. Ниже приводится ключевой пассаж со с.с. 69 — 71 переиздания 1932 года в нашем русском переводе].

«Есть универсальное благо. Оно называется «культура». Ее суть — заложенное в природе человека стремление к со-

вершенству. Оно неизбежно порождает сладость и свет, как потребность и как внутренне достигаемое и переживаемое состояние. Оно опирается на веру в Бога и на интеллект, предполагающий свободное образование. Те, кто стремятся освободить живущую в душе каждого духовную потребность в этих благах — работники культуры, кто стремятся эти блага препарировать для массового потребления и заменить материальным благосостоянием или техническим прогрессом — ее противники. Стремление к совершенству есть стремление к сладости и свету. Тот, кто стремится к сладости, трудится, в конечном счете, также ради света; тот, кто стремится к свету, трудится в конечном счете, также и ради сладости. Но тот, кто трудится ради сладости и света в соединении их, трудится ради того, чтобы возобладали разум и воля Божья. Тот же, кто трудится во имя машин и махинаций, кто трудится во имя ненависти, трудится ради всеобщего смешения. Взор культуры устремлен поверх машин и махинаций, она ненавидит ненависть. Культура питается единой страстью — страстью к сладости и свету. Но ведома ей и еще более сильная страсть! — страсть к их *возобладанию*. Она, культура, не знает удовлетворения, пока *все* не обретут облик совершенства. Она знает, что сладость и свет для немногих остаются несовершенны, пока не распространятся они на погруженные в себя и незатронутые просвещением массы человечества. <...> Снова и снова приходилось мне напоминать, что лишь тогда, когда *вся нация в целом* исполнена жара мысли и жизни, наступают мгновения, несущие счастье человечеству, создающие общество, в целом проникнутое мыслью, чувствующее красоту, открытое разуму. Только то должны быть *подлинная* сладость и *подлинная* жизнь. Есть множество людей, готовых предоставить массам, как они их называют, духовную пищу, приготовленную и приспособленную на их взгляд к нуждам этих самых масс. Но только культура действует по-другому. Она не ставит своей задачей читать наставления, опускаясь до уровня низших классов; она не пытается привлечь их на сторону той или иной своей клики с помощью готовых суждений и лозунгов. Она стремится освободиться от деления на классы, распространить по всему миру всё лучшее, что добыто было где бы то ни было в области мысли и знания, дать людям возможность жить в атмосфере сладости и света, где они пользуются идеями так,

как пользуется ими сама культура — усваивая их, а не попадая от них в зависимость»].

Два дальнейших шага на этом пути представлены двумя русскими мыслителями — К.П. Победоносцевым и Н.А. Бердяевым (не говоря уже о Достоевском «Бесов» и «Дневника писателя» 1876 года). Победоносцев жил в Англии несколько лет, когда Мэтью Арнольд работал над «Культурой и анархией». Впечатления от этого пребывания запали ему в душу, и на другом материале он ощутил тот же разрыв между теми же величинами. Для Победоносцева так же в законе отражаются «разум и воля Божья», но при этом закон не исчерпывается своими юридическими формами, ибо, если он подлинно закон, он всецело опирается на нравственное сознание народа и воплощен в совести человека. В условиях становящегося западного законосообразного представительного парламентаризма и это сознание и эта совесть исчезают, а сам закон становится фикцией. «Посреди бесконечного множества постановлений и правил, в коем путается мысль и составителей, и исполнителей, простому человеку становится уже невозможно ни знать закон, ни просить о защите своего права, ни обороняться от нападения и обвинения. Он попадает роковым образом в руки стряпчих и присяжных механиков при машине правосудия» [20. К.П. Победоносцев. Великая лож нашего времени. М. 1993, с. 148]. Альтернативой этому английскому парламентски и юридически отчужденному формализму является иной путь развития — или, скорее, сохранения. «Если понятие о праве не заглохло в сознании народном, — это объясняется единственно силою предания, обычая, знания и искусства править и судить, преемственно сохраняемого в действии старинных, веками существующих властей и учреждений» [21. Там же, с. 149]. Это противостояние для Победоносцева является коренным и главным. Но в описанном выше контексте соотношение «присяжных механиков при машине правосудия» и «силы предания и обычая, сохраняемых веками», независимо от установки автора, обнаруживает все тот же, заложенный в сознании XIX века, контрапункт жизни и культуры. В нем культура по-прежнему предстает как величина, отвергаемая и оскверняемая ходом развития и движением жизни, а жизнь воспринимается как вместилище сил, чреватых таким отвержением и осквернением.

Такая установка находит себе подтверждение и категорическое приятие в работах Н.А. Бердяева. Остановимся, в частности, на статье его, посвященной «Закату Европы» Шпенглера. «Всякая культура неизбежно переходит в цивилизацию. Цивилизация есть судьба, рок культуры. Цивилизация же кончается смертью, она есть уже начало смерти, истощение творческих сил культуры. Это — центральная мысль книги Шпенглера. «Мы цивилизованные люди, а не люди готики или рококо». Чем отличается цивилизация от культуры? Культура — религиозна по своей основе, цивилизация — безрелигиозна. Это для Шпенглера — основное различие. Он считает себя человеком цивилизации, потому что он безрелигиозен. Культура происходит от культа, она связана с культом предков, она невозможна без священных преданий. Цивилизация есть воля к мировому могуществу, к устройению поверхности земли. Культура — национальна. Цивилизация — интернациональна. Цивилизация есть мировой город. Империализм и социализм одинаково — цивилизация, а не культура. Философия, искусство существуют лишь в культуре, в цивилизации они невозможны и не нужны. В цивилизации возможно и нужно лишь инженерное искусство» [22. Н.А. Бердяев. Предсмертные мысли Фауста. // В книге: Бердяев Н.А. Вершины человеческой мысли. Харьков — Москва (издательство АСТ), 1986 с.с. 373 — 379]. Проведенный обзор свидетельствует о наметившемся изменении в соотношении культуры и жизненной практики. В античной и пришедшей после нее фазе европейского развития мы имели дело с ценностным преобладанием Культуры над жизненной практикой. В XIX веке интересы подобной практики становились всё более и более настоятельными и важными, создавая угрозу культуре в традиционном и органическом ее значении. Но отсюда же возникала продиктованная природой человека и общества необходимость в преодолении указанного разрыва или, по крайней мере, в его осознании. Так определились два импульса, подготовившие подобное преодоление. Один был связан с идеей радикального переустройства общества и его экономической основы, второй — с распространением результатов технического прогресса на повседневную жизнь людей.

Первый импульс возник в 1840-х годах в виде учения о коммунистическом будущем человечества, впервые столь ясно обрисованного Карлом Марксом. — «Коммунизм как положи-



*тельное* упразднение частной собственности, этого *самоотчуждения человека*, и в силу этого — как подлинное *присвоение человеческой* сущности человеком и для человека, а потому — как полное, происходящее сознательным образом и с сохранением всего богатства достигнутого развития, возвращение человека к самому себе, как человеку *общественному*, т. е. человеческому. Такой коммунизм есть подлинное разрешение противоречия между человеком и природой, человеком и человеком, подлинное разрешение спора между существованием и сущностью, между опредмечиванием и самоутверждением, между свободой и необходимостью, между индивидом и родом. Он — решение загадки истории, и он знает, что он есть это решение» [23. К. Маркс. Экономическо-философские рукописи 1844 года. \ \ К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М. 1956, с. 588. Курсив во всех случаях принадлежит Марксу. Этот текст приведен также в хрестоматии Мих. Лифшица К. Маркс и Ф. Энгельс об искусстве. Т. I с. 221. М. 1967. Там же, в разделе «Искусство и коммунизм», приведены еще некоторые тексты, важные для обсуждаемой темы, в первую очередь, из «Немецкой идеологии» (см. с.с. 231 — 233)]. Дальнейшее развитие этого положения относится уже не к XIX, а к XX веку, и о нем нам придется сказать чуть ниже.

На протяжении XIX века в развитии Европы начал обрисовываться и другой подход к решению проблемы — второй из двух обозначенных выше. В двуединстве производственных сил и производственных отношений время от времени возникает состояние, при котором общественный продукт оказывается в известном смысле избыточным не только по отношению к реальным потребностям человека, но и к его самосознанию. Подобное положение не исчерпывается субъективным переживанием, но и характеризует состояние определенной части окружающего общества и его представление о самом себе. Подобные ситуации не только характеризуют определенный уровень развития производительных сил и не только дают о себе знать в культуре эпохи как целом. Здесь осуществляется, как некогда в эпоху римского *cultus*'а, в частности, во второй половине XIX-го и в первой половине XX века то снятие «верха» и «низа», которое по существу (хотя в других категориях) разумел Маркс под подлинным разрешением противоречия между индивидом и родом, и в этом смысле под решением загадки истории.

...В 1851 году было принято решение о проведении в Лондоне Всемирной индустриально-технической выставки и о строительстве для нее здания, вскоре получившего название Cristal Palace – Хрустальный дворец. Строительство было завершено в 1854 году и завоевало популярность в широчайшем круге стран, выразивших желание в выставке участвовать. Открывала ее королева Виктория, которая наградила архитектора, спроектировавшего и построившего Хрустальный дворец, почетным званием knight – «рыцарь». Эти детали становятся существенными в связи с техническими характеристиками здания. Оно получило свое название от главного материала, в нем использованного, – стекла, огромные листы которого обеспечивали море света во внутреннем пространстве. Ничего подобного мир еще не видел, как не видел он в таких масштабах и другой строительный материал, в здании использованный, – железо. Дополнял список и третий материал – ясеневое дерево, XIX веку известный, но не в таком количестве: длина здания составляла 564 метра, высота 39 метров. Такие размеры потребовали особых, невиданных еще методов обработки стройматериалов и характеризовали достигнутый уровень британской индустрии. Она переставала быть только индустрией и становилась воплощением неслыханных ранее форм переживания общественной реальности, неотделимых от достигнутых форм развития производительных сил и сливавшихся с ними в единое мировосприятие. Рукотворный мир техники и производства в музейно-выставочном и строительном воплощении становился неотделимым от зримых контуров мира, представимого и мыслимого, «подлинным разрешением противоречия между индивидом и родом» и в этом смысле «решением загадки истории».

Поколением позже, в 1889 году, такая же в принципе выставка была проведена в Париже. Как в Лондоне введение промышленных успехов в образ страны и времени было реализовано через участие королевы, точно так же оно было реализовано и символизировано через приурочение Парижской выставки к годовщине революции 1789 г. Таким лицом выставки, ее символом и воплощением, стала Эйфелева башня – грандиозная демонстрация всемогущества техники и промышленности, вправленная в образ современности, страны, ее культуры и истории. Сталь и железо, обработанные так, чтобы

создавать иллюзию кружева, поднятые на высоту 320 метров и весящие 9 миллионов килограмм, гостеприимно предлагающие посетителям полакомиться в ресторане на высоте в 58 метров. Союз индустриально-бытового «низа» и «верха», создаваемого памятью о *liberté égalité fraternité*. Такой союз воспринимался пока что как существующий рядом и в противопоставлении с «настоящим» верхом импрессионистической живописи, парнасской поэзии и прозы Мопассана. Неслучайно сам Мопассан сказал, что он «уехал из Парижа и даже из Франции, потому что меня слишком уж угнетала Эйфелева башня».

Носитель верховной власти в стране, Наполеон III, до того, как стать императором, провел два года в изгнании в Лондоне и на всю жизнь остался под впечатлением этого цивилизованного города, в отличие от воюющего скученного Парижа, где, например, еще в 1831 году эпидемия холеры унесла жизнь 19 000 парижан. Он договорился с префектом департамента Сена Жоржем Эженом Османом о том, что тот возьмет на себя радикальную перестройку Парижа, и выделил средства на реконструкцию города под девизом «украсить, раздвинуть, оздоровить столицу». Это значило проложить вместо тесных и кривых улочек широкие проспекты с севера на юг и с запада на восток и, прежде всего, впустить в город леса и парки. Так возникли Булонский и Венсенский лес и парки Монсури и Бюг-Шомон.

На месте безжалостно сметенных старых кварталов были построены новые, высокие и красивые, хотя и однообразные здания. В основу типовой застройки были положены всего два типа зданий: доходный дом и особняк. Облицовка тоже была типовой: светло-серый камень, доставлявшийся в Париж из Бретани. Новые дома заселили новые люди, которые были в состоянии заплатить за право жить в «столице мира». Их оказалось 350 000 семей. Осман получил баронский титул и стал кавалером ордена Почетного легиона. По образу и подобию Парижа, перестроенного бароном Османом, начали перестраивать себя европейские крупные города, окрестив универсально распространившийся стиль словом «модерн».

В Париже прорисовалась, таким образом, еще одна линия, открытая в будущее, в это будущее перераставшая и в нем снимавшая противоположность «верха» и «низа». Она не спекулятивно, а реально разрешала «противоречие между ин-

дивидом и родом», как решение загадки, если еще не истории, то культуры. Линия эта называлась повседневностью. Для Цицерона, для Августина, для мыслителей XIX века в культуре, как бы она ни называлась, главным было отвлечение от повседневности, как бы ни называлась и она. На рубеже XIX-го и XX-го века, в первой половине и в середине последнего, эта грандиозная эпоха постепенно завершается, и вырисовываются контуры иной — нашего времени.

В Париже Османа лозунг «мир хижинам, война дворцам» начал утрачивать свои основания, если не в партийно-политических анализах и идеологиях, то в общей атмосфере культуры, — культуры, как быта. Их противоположность растворялась в понятии комфорта, в сосуществовании на одном этаже и в однотипных квартирах, с кухнями, оборудованными плитами, которым в ближайшем будущем предстояло стать газовыми. Они в какой-то степени и перспективе освободили быт от слуг и ежедневно-бытовых хлопот. В живописи импрессионистов противоположность «большого искусства» и неприметной повседневности исчезала при изображении и других сторон окружающей жизни — неярких, обычных, не монументальных, а интимно переживаемых.

С 1920-х годов обозначился еще один сдвиг в том же направлении. Как комфорт в жилищной сфере растворил в себе противоположность быта и атмосферы высокой культуры, так решение той же задачи взяла на себя мода. С античных времен и до этого сдвига женская одежда всегда предполагала сокрытие особенностей женской фигуры, дабы, как написал римский поэт, «не будить ничьих вожделений». В послевоенной реальности двадцатых годов XX века этика и эстетика повседневной окружающей среды начала выражать, в частности, неприязнь к буржуазности, как стихии старомодной преданности богатству и подчеркиванию социально-классовых противоположностей. Ее проявлением стала первая редакция мини-юбки. Она запестрела в глянцевах иностранных журналах и, тем более, — в разоблачительном смысле, — в нэповском СССР. В Москве популярна стала песенка — «Накрашенные губки, \ \ колени ниже юбки, \ \ а это безусловно вредный факт». При повторном своем появлении в шестидесятые годы мини-юбка была уже воспринята как общий символ времени [24. 26 января 1991 года «Комсомольская правда» посвятила ретроспективную

страницу этому процессу: «всенародному празднику – 29-й годовщине мини-юбки»].

Девятнадцатый век, таким образом, ознаменовал если не исчерпание предшествующего соотношения культуры и жизни, то, во всяком случае, подготовил радикальное изменение этого соотношения. Течение жизни расслоилось. Оно стало восприниматься отрицательно как утверждение и наступление производительных сил, враждебных культуре в ее традиционно устойчивых формах, как разрушительный прогресс. И оно же стало восприниматься положительно, как коррекция культуры через ее поступательное развитие навстречу повседневным потребностям человеческого существования. Противоречие того и другого оказалось теоретически снятым, с одной стороны, – в возникавшей перспективе светлого коммунистического (или социалистического) будущего, обеспечиваемого развитием производительных сил и потенциально заложенными в нем возможностями улучшения повседневной жизни. А с другой – в приобщении будущего человечества к культуре, теперь уже тем самым лишаемой своей наджизненности и потому непосредственно человеческой – культуре повседневности.

В таком виде наследие XIX века перешло в цивилизацию, которая, после ее многовекового пролога, нас окружает, и какой она отложилась в памяти поколения. В ней живут, длятся и до сих пор бродят нечетко очерченные, уходящие фантомы, которые сегодня важно вспомнить. На Западе – взятие на себя государством заботу о приемлемом благополучии граждан, утверждение доктрины прав человека, открытость интернационализации, еще не ставшей ни мультикультурализмом, ни глобализмом. В СССР – всевластие власти и ее идеологии и одновременно их фактическое смягчение. Контрастное и взаимное оплодотворение науки и жизни. Свет в катакомбах строя. Здесь ненадолго оказались сметены противостояние высокой культуры и низменно-практической жизни.

### **III. 1960-е – 1980-е. – Возвращение человека к самому себе**

Дальнейшее шествие идеи коммунизма несло в себе преобладание положения, на ранней фазе если не утраченное, то, во всяком случае, отодвинутое в светлое и туманное будущее.

Как подлинное разрешение противоречия между индивидом и родом, между человеком в его практике самовоспроизводства и человеком — носителем духовности и культуры, оно прошло у Маркса целый ряд этапов. От уточнения противоречивой связи и взаимодействия собственно производства и производственных отношений в «Критике политической экономии» оно переходило к их сложной диалектике в «Капитале» и к проблеме насилия как возможной формы их разрешения, если не в тексте, то в общей тональности, в «Критике Готской программы». В том или ином виде оно сохранялось в качестве исходного и в дальнейшей эволюции марксизма. Эволюция эта состояла в перенесении центра тяжести идеи и практики коммунизма с его конечного воплощения на непосредственно утверждаемый социализм. Такое его утверждение требовало экспроприации правящего и зажиточного класса. Оно предполагало его ограничение в правах вплоть до ликвидации его не только как класса, но и как реальной части населения, требовало признания противостоявшего ему класса как осуществляющего необходимую для этого диктатуру [22. Такой подход и дальнейшее его развитие не родились с Марксом. В порядке объективной филиации идей или в порядке сознательного их развития оно было предуказано Гракхом Бабефом еще в девяностые годы XVIII века. К нему восходят тезисы о предоставлении полных прав гражданства только лицам, занятым в материальном производстве, и о лишении таких прав для лиц, занятых умственным трудом. К нему же — положение о лишении всех других граждан политических прав вообще и о передаче их под постоянный и бдительный надзор. Стоит отметить итоговую положительную оценку этой концепции и планов ее осуществления в статье, посвященной Бабефу В.П. Волгиным, другом и сотрудником Ленина и одним из теоретиков советского социализма, в первом издании Большой советской энциклопедии (1930) s.v.].

Так возникала и укреплялась тоталитарная модель общества, прежде всего, в СССР, а под его контролем и влиянием в конце 1940-х — начале 1950-х, в предвоенные и в первые послевоенные годы, в ряде восточно-европейских стран. Модель эта в норме и в идеале продолжала угадываться в общественном сознании, но в практическом функционировании государств отходила все дальше на задний план. Разрушение производительных сил общества, сопротивлявшихся подчинению их

внежизненным абстрактным нормам, насилие, требуемое и осуществляемое в ходе утверждения этих норм, деморализация общественных отношений, с таким разрушением связанная, продолжали играть свою роль и сами по себе и, тем более, в условиях послевоенного регулирования и перестраивавшихся международных отношений.

И вот тогда-то, с середины 1950-х до конца 1980-х, стал, как ни странно, углубляться и нарастать процесс «возвращения человека к самому себе, как человеку *общественному*, т. е. человеческому». Выяснилось, что история, естественно, продолжает жить такими ее параметрами, как экономика, производство, отражающими их отношениями и т. д., но *непосредственно*, какой она предстала, она не могла больше исчерпываться столь масштабно коренными формами ее протекания. Выяснилось, что, по крайней мере, в Европе возвращение человека к самому себе теперь всё больше происходило не в макро-глубинах общественного организма, а в его повседневном самоосуществлении. Производство и распределение его продуктов в какой-то мере стало регулироваться государством, в определенной мере зависимым от всеобщего избирательного права, а повседневность стала ощущать на себе влияние факторов, в числе которых можно назвать несколько основных. — Переживание общественного бытия через непосредственно человеческие отношения. Самодеятельное искусство, прежде всего эстрадное и магнитофонное. Прочтение истории, исходя из повседневности, быта и менталитета каждой эпохи. В ретроспекции и при соответствующем ей культурно-антропологическом подходе, постоянно опосредуемом чувствами и переживаниями, атмосферой и бытом, сказанное находило себе подтверждение в массовой песне, неотделимой от практики собраний, встреч и вечеринок; в самом разном опыте общественного и государственного бытия и в самосознании самых разных людей эпохи; в структуре науки.

В СССР тех лет вся структура общественной жизни и идеология, насаждавшаяся официально, строились на утверждении единства народа и власти. Этому были подчинены теория и практика агитации и пропаганды, активно реализовывавшиеся через официальные источники, через прессу и радио. Такое единство осуществлялось императивно, не допускало возражений и создавало особую этику принудительного конформизма.

Суть дела, однако, которую особенно важно подчеркнуть сегодня, ими не исчерпывалась. «Политико-моральное единство советского народа» как пропагандистский лозунг и требование жило за счет конформизма, частично сливаясь с ним, но в то же время им не исчерпываясь. Неразличение конформизма и его внешне-внутренней контр-тональности выступают как колорит эпохи, но и заданность их различия предстает как внутренняя ее, этой эпохи, прикровенная культурно-историческая и культурно-человеческая сущность.

Согласно Интернету (в поисковой системе Яндекс под словом «Словари») слово «вечеринка» возникло в деревенской среде как обозначение сходок девушек для совместной работы и времяпрепровождения (т. е., добавим от себя, примерно в третьей четверти XIX столетия), чтобы переключаться в город уже на жизни нашего поколения и «сохраниться в словоупотреблении до конца XX века» (там же). Отметим точность этой хронологии и соответствие ее общественному опыту, общеевропейскому, но полнее всего — советскому, 1930-х — 1950-х, а в фазе исчезновения — вплоть «до конца XX века».

Вечеринки указанного периода обращают на себя внимание, прежде всего, как на форму повседневного общения, обычно не предполагающего приуроченность к знаменательным датам, государственным или семейным. Повседневное общение облегчалось соседством в пределах ограниченной территории, которую занимала тогдашняя Москва, и в пределах еще более узких, облюбованных с конца XIX века интеллигенцией. Арбат и Чистые пруды, центр от Солянки до Бульварного и Садового кольца и примыкающие к ним переулки. Это не только облегчало общение, но и создавало относительную социальную однородность среды. Застолье, в очень редких случаях имевшее место, было предельно дешевым и примитивным, содержанием же и смыслом встреч было словесное общение. В школьные комсомольские годы (1936 — 1938) — посвященное общественно-газетным новостям и текущему школьному быту, в более поздние, студенческие (1938 — 1941) — стихам. И в том, и в другом случае оно захватывало тему подростковых и юношеских loves, ни на минуту не омраченных помыслами о дальнейшем устройстве и о положении родителей. Главное же — такое общение отчетливо соотносилось с характером времени и с практикой и переживанием человеческой общности,



т. е. с проблемой, сформулированной выше, — конформизма и его внутренней антитезы.

Для нашей школы и для нашего класса, например, вспоминаются, как типичные, Люсик Круглый и его любовь. Он, сын врачей из Кисловодска, был прислан родителями в Москву и жил у родных в коммунальной квартире у Никитских ворот, где мы, соученики, постоянно собирались. Учился он не ахти как, но зато был пламенным комсомольцем. В 9-м классе у нас появилась новая ученица — Наташа Пилявская, сразу ставшая возлюбленной (разумеется, платонической) нашего Ильи. Происходила она из семьи старых большевиков: мать, Смиттен, — член партии с 1903 года, отец — с 1898 года, после установления советского строя прокурор по чрезвычайным делам. Их квартира и их судьба примечательны. Дом правительства на Берсеневской набережной, трехкомнатная квартира, с домработницей, про которую говорили, что прежде она служила в семье Ленина — Крупской. В большой комнате картина маслом, любительская, дореволюционная, «После обыска». На стене в кабинете — фотография Сталина, интимная, с дочерью-подростком на руках. В 1938 отец арестован и, разумеется, уничтожен, мать выслана. В отличие от распространенного обыкновения тех лет, Илья от Наташи не только не отделился, но тут же еще больше сблизился, дабы всячески ей помогать. С первых дней войны оба ушли добровольцами на фронт и там погибли, как рассказывал потом их командир, «накрытые одной миной». Конформизм, возможный как навеянный атмосферой эпохи, отчетливо и контрастно прорастал здесь глубокой искренностью и верностью вплоть до самоотвержения некоторому единству как исходному и пережитому принципу общественного бытия.

Атмосфера студенческих лет, проведенных, вплоть до ухода моего в армию и на фронт, в Институте Философии, Литературы и Истории (ИФЛИ), существенно отличалась от описанной, но в известном смысле ее продолжала. В ИФЛИ стихи заполняли воздух, звучали и обсуждались всюду, были языком поколения или определенной его части. Писали стихи почти все, печатались редко, а из вышедших впоследствии в большую литературу были лишь несколько — Самойлов, Наровчатов, Коган, Гудзенко. В интересующем нас плане особенно показателен Павел Коган.

К концу тридцатых годов в обществе и официальной пропаганде начали определяться темы, дотоле, в двадцатые, запрещенные, позже исподволь всё более и настоятельно допускаявшиеся, в частности, «истинно русский» патриотизм. В 1936-м было опубликовано партийно-правительственное осуждение пьесы Демьяна Бедного «Богатыри», в которой в ироническом и нигилистическом тоне говорилось о былинном образе русского прошлого. Осуждение было неожиданным. Демьян Бедный, дотоле признававшийся глашатаем партии в литературе, написал Сталину письмо, где не столько даже каялся «в своей ошибке», сколько говорил о том, что пьеса не исключает, а вполне согласуется с его, Демьяна, верностью партии. Через несколько лет, в разгар войны, Сталин, обращаясь к народу, провозгласит: «Да осенит вас великое, непобедимое знамя Александра Невского», и продолжит упоминание о Невском перечнем позднейших полководцев, носителей русской воинской славы.

В 1940-м году Коган написал и читал на вечерах и в коридорах стихи, из которых мне запомнилась только первая, декларативная, строка: «Я — патриот, я воздух русский, я землю русскую люблю». Не исключено, что признание было вполне искренним, но в указанных условиях читалось как отклик на официальный заказ. В дальнейшем оно, кажется, не воспроизводилось, в контрасте с другим стихотворением Когана, ставшим тогда же своего рода ифлийским гимном, которое впоследствии звучало и до сих пор звучит с эстрад, пластинок и дисков, — с его знаменитой «Бригантиной». Ее стоит здесь перечитать (с исправлениями, идущими из памяти).

Надоело говорить и спорить  
И любить усталые глаза...  
В флибустьерском дальнем, синем море  
Бригантина поднимает паруса...  
Капитан, обветренный, как скалы,  
Вышел в море, не дождавшись нас...  
На прощанье поднимай бокалы  
Золотого терпкого вина.  
Пьем за яростных, за непохожих,  
За презревших грошевой уют.  
Вьется по ветру веселый Роджер,  
Люди Флинта песенку поют.

Так прощаемся мы с серебристой,  
Самою заветною мечтой,  
Флибустьеры и авантюристы  
На крови, горячей и густой.  
Но в беде, и в радости, и в горе  
Лишь тихонечко прищурь глаза —  
В флибустьерском дальнем синем море  
Бригантина поднимает паруса...  
Надоело говорить и спорить,  
И любить усталые глаза...  
В флибустьерском дальнем синем море  
Бригантина поднимает паруса...

Стихотворение это примечательно в нескольких отношениях. Оно при своем появлении сразу же стало песней, как дополнительным свидетельством песенной стихии тогдашнего общения. Оно, кроме того, отразило существенный перепад в этой стихии; он установился в пятидесятых годах — «Бригантина» предсказала его значительно ранее. Стихотворение подтвердило, наконец, что, несмотря на указанные перепады, мыслимое, — именно, как мыслимое, а не как реально заданное и осуществляемое, — единство тогдашнего общества вообще и молодого поколения, в частности, сохранялось вплоть до конца века.

Песенная стихия не всегда и не в каждом слое общества существовала конкретно, фактически, но неизменно сохраняла роль своеобразного фона. В пятидесятые годы в атмосфере «оттепели» анонимный скептик, оглядываясь на прошлое, написал: «Нас научили петь и пить, нас отучили говорить». Могу засвидетельствовать, что «говорить», независимо от того, насколько оно исчерпывалось своим конформизмом, было предельно распространенной формой общения до хрущевской «оттепели» 1950-х годов и при ней. «Пить» не только не насаждалось массово, но и нередко свидетельствовало, напротив того, о демонстративном вольнодумстве. Вспомним Юлия Кима.

Одним словом московская кухня:  
Десять метров на сто человек!  
Стаканчики граненые,  
Стекланный разнобой,  
Бутылочки зеленые  
С той самой, с ей родной.

Ой, сколько вас раскушано  
Под кильку и бычка  
И в грязный угол сгружено  
На многие века...  
Стаканчики граненые,  
А то и с коньячком!  
Ой, шуточки соленые  
О чем-нибудь таком.

Что же касается «петь», то оно, действительно, было разлито во времени и в окружающей жизни. Массовая песня звучала в уличных репродукторах и в начавших распространяться домашних радиоприемниках, прежде всего, на демонстрациях, обязательных для каждого, и часто дома на вечерних встречах. Репертуар с ходом времени менялся, но связь его с мыслимым единением сохранялась.

Здесь важно обозначить не только сохранение мыслимого единения, но и изменение его с ходом времени. В основе «Бригантины» лежит вполне традиционный романтизм — противостояние серой и скучной здешней повседневности и ярко яростных и непохожих, которые, уходя в бесконечную синеву моря, «поднимают паруса». Привычный и традиционно заданный юношеский романтизм осложнен здесь сводящей тех и других атмосферой человеческого единства. Те, кто скучно и привычно «говорят и спорят», тем не менее, вместе «пьют за яростных и непохожих» и вместе прощаются «с серебристой, самую заветную мечтой». Но и те, кто «презрели грошевой уют», вместе принадлежат к «людям Флинта», вместе поют песенку и вместе слушают, как «плещет по ветру веселый Роджер».

Романтический колорит и опережающее время написания делают такое единение, как сейчас принято говорить, виртуальным. Но через два — три десятилетия та же дифференциация двух разных видов единства, при этом остающегося единством единицы и целого — императивно-привлекательного, утверждаемого, в этом смысле виртуального, и официально признаваемого, но атмосфере жизни по общему ощущению не вполне соответствующего, потому конформистского, утвердится как общая норма.

Хрестоматийно распространенными стали в этом смысле стихи и песни Высоцкого, Галича и, конечно и в первую очередь — Окуджавы. Его родители и их круг, по всему судя,

принадлежали к тем, из чьих окон во время встреч и вечеринок в двадцатые годы доносились песни революционные, в тридцатые, чем дальше, тем больше — современно-советские, из кинофильмов или из репертуара радио.

Вихри враждебные веют над нами,  
Темные силы нас злобно гнетут,  
В бой роковой мы вступили с врагами,  
Нас еще судьбы безвестные ждут.

Или:

Построим, построим, построим  
Средь дикой тайги и болот  
Советской республики город  
И в городе новый завод.

Различие очевидно, но не менее очевидна и общность — «мы, нас, нами» и «построим, построим, построим». Такая общность в массовом сознании всё больше раздваивалась. В шестидесятые годы предельно широко разошлась не менее популярная, чем «Бригантина», песня Окуджавы: «Возьмемся за руки, друзья», чтобы «не пропасть по одиночке» и, тем самым, спастись от тех, кто «сулит дорогу нам к острогу». Раздвоение вынесло на поверхность «возьмемся за руки друзья» *в замену* «завода, построенного средь дикой тайги и болот», но особенно сказалось в неподцензурной самодельной песне — туристской или шуточно и пародийно общественной.

В профсоюзных месткомках раз в год отличившимся производственникам раздавали даровые путевки: пожилым — в санатории, молодым — в туристские лагеря. Из отдаленно подмосковного лагеря «Лисицы» сохранилась песня. Она представляла собой парафраз официально утвержденной, широко популярной и высоко патриотической песни Исаковского и Блантера.

Летят перелетные птицы  
В осенней дали голубой.  
Летят они в жаркие страны,  
А я остаюсь с тобой.

А я остаюсь с тобою  
Родная навеки страна!  
Не нужен мне берег турецкий  
И Африка мне не нужна.

Немало я стран перевидал,  
Шагая с винтовкой в руке,  
Но не было горше печали,  
Чем жить от тебя вдалеке.

Немало я дум передумал  
С друзьями в далеком краю,  
И не было большего долга,  
Чем выполнить волю твою.

Пускай утопал я в болотах  
Пускай замерзал я на льду,  
Но если ты скажешь мне снова,  
Я снова всё это пройду.

Желанья свои и надежды  
Связал я навеки с тобой -  
С твоею суровой и ясной,  
С твоею завидной судьбой...

Я был очень близок с автором парафраза и его первых исполнителей. Звучащая на разные голоса, то была песня бытовая, лирическая и про каждого из нас, но под этим туристским антуражем невольно и негромко просвечивал текст оригинала. С его военно-патриотическим настроем, т. е. вполне официально утвержденный и тем самым конформный. Этот подтекст отдавался в сознании не без иронии, но и как отзвук страны и времени, ощутимо неотделимый от нее в их неразличимости.

А перед обедом стаканчик  
На рваных рвануть парусах,  
А это не мой чемоданчик  
Услышать на все голоса.  
Пускай замерзал на ночевке  
И ел за обедом бурду,  
Но если дадут мне путевку,  
Я снова всё это пройду.  
Все мысли мои и желанья  
Связал я с тобой и с тех пор.  
Люблю я турбазу Лисицы,  
Люблю я Лисицынский бор.

В песне, которую в Лисицах пели все, явственно проступали полуцитаты из самодеятельного и вечериночного текста:

«рваные паруса» и «это был не мой, а это был чужой, а это был декана чемоданчик». Полуподсознательно и полуиронически они сплетались с продолжавшими жить в памяти: «А я остаюсь с тобою, \ \ Родная навеки страна».

А ведь дело было в 1951 году, во время предельного сгущения всех удручающих сторон сталинского режима. Голод и сверхэксплуатация в деревне, повторничество, т. е. вторичные, ничем не обоснованные аресты лиц, репрессированных в тридцатые и уже полностью отсидевших свой срок, антикосмополитическая кампания (автора лисицынской песни, кстати говоря, звали Ревека). И вот при всём том — «люблю я турбазу Лисицы».

Несколькими годами позже газеты на некоторое время заполнились официальными документами, связанными с неудавшейся попыткой недавно еще самых видных членов сталинского политбюро отстранить от руководства партией и страной Н.С. Хрущева. Они перечислялись поименно с неизменной прибавкой: «...и примкнувший к ним Шепилов». По обстоятельствам отдыха и туристическим я оказался в это время неподалеку от Вологды и, гуляя по берегу реки с тем же названием, услышал песню, доносившуюся со скользивших мимо байдарок с молодежью.

Нас не купишь ни водкой, ни золотом,  
Разобьем мы враждебные силы. — Ха, Ха!  
Маленков, Каганович и Молотов  
И примкнувший к ним Шепилов!

Ясно слышная здесь шуточная интонация сливалась в общем тоне прямой смысл звучавших строчек и иронию выходявшего на авансцену поколения по отношению к ним. Единство представляло здесь всё целиком под ироническим прицелом, воспринятым на несерьезном краешке сознания, без тяжелых культурно-исторических констант, но тем более единством, избирательно и *cum grano salis* разлитым вокруг.

Единство личности и общества, постоянно разрушаемое, достигаемое через постоянно присутствовавшие конформизм и подчинение власти, глубинно и точно восстанавливалось по самым лично разным мотивам и обстоятельствам в социальном подсознании и в атмосфере человеческих отношений. Сказанное в какой-то мере ограничивалось определенным, хотя и весьма обширным, кругом — интеллигенцией. Если в

первый период своего существования, условно говоря, от Достоевского до Мережковских и «Вех», это слово относилось к элите образованного класса, преимущественно творческой или философской, то после революции оно резко расширило свое значение. В таких распространенных документах наступившей эпохи, как анкеты, неизменно фигурировал пункт «социальное происхождение». Если человек заполнял эту графу словом «служащий», он воспринимался как «интеллигент», т. е. как существо, отличное от коммунистических командных верхов, с одной стороны, и от «пролетариата» или «трудового крестьянства», с другой. Обычно в двадцатые и тридцатые годы, а отчасти — и в сороковые, для такого интуитивного зачисления было достаточно дореволюционного гимназического образования, а в последующие годы — происхождения из подобной семьи, или некоторый «вегетарианский» элемент речи и поведения на коммунальной кухне.

Сколько-нибудь четких общепризнанных оснований для ощущения единства возникавшего круга, скорее всего, не было. Одним из источников были связанные с обсуждаемой проблемой и отразившиеся в только что приведенном стихе политические анекдоты. Сталин вызывает к себе Крупскую. «Ты смотри у меня! Не болтай лишнего. А то я другую вдову Ленина назначу». Или. — Хрущев беседует с президентом США и спрашивает его: «Как соотносятся у вас средний доход на человека и прожиточный минимум?» — «Такой доход значительно превосходит минимум» — «Куда же девается разница?» — «Это не наше дело. Пусть сам соображает. А как обстоит дело у вас?» — «Такой доход значительно ниже минимума». — «Как же покрывается разница?» — «Это не наше дело. Пусть сам соображает». Двадцатые, тридцатые, даже сороковые, а отчасти и пятидесятые годы отмечены небывало свирепыми репрессиями, призванными подобное вольнодумство пресекать и для этого квалифицировать его по 58-й статье Уголовного кодекса: «антисоветская агитация». Но, как ни загадочно и парадоксально это звучит, слышать о применении ее и о лагерных сроках, с ней связанных, приходилось не слишком часто. Опять та же ситуация. Конформизм естественен и должен источаться повсеместно. Но он не исходит, во всяком случае, повсеместно. В интеллигентской среде вечеринки редко когда обходились без подобных анекдотов, хотя чем они чреватые,



было ясно каждому. Но бездумное и естественное виртуальное единство круга в большинстве случаев играло свою роль.

В середине пятидесятых годов я встретил человека с не так уж редкой для того времени биографией: рождение в первые годы века, чуть ли не в пятнадцать лет командир воинского подразделения Красной армии, с двадцати лет член партии, потом на партийной работе, арестован в 1937-м и отбывал срок в Норильском лагере. Он рассказал мне en passant, никак на нем не останавливаясь и не акцентируя, следующий эпизод. На полевых работах оказались сведены заключенные из нескольких лагерей, поднялся лютый буран, и огромную их толпу согнали в какой-то обширный подвал. Люди начали узнавать друг в друге знакомых по работе прежних лет. «Ах, и ты здесь. А еще и он, и вон тот тоже. Кругом свои. Так чего ж ты зазевался. Открывай партийный съезд. О повестке договоримся...» И такие шуточки после всего перенесенного и окружающего...

Раз коснувшись лагерной темы, нельзя не вспомнить о театре Гулага. Под таким названием в 1995 году издательство «Мемориал» опубликовало сборник статей и воспоминаний об этом странном феномене. Полный зал, в ложах начальство, в партере зэки. Всё под жестким контролем, всё напоказ ради «опровержения вражеской клеветы», согласия зэков на участие в спектаклях никто, разумеется, не спрашивал, пафос произносимых со сцены монологов принудительно конформистский. Конформизм задан условиями, бдительно соблюдается, но, тем не менее, ими не исчерпывается. В спектаклях занят, среди прочих, например, В. Дворжецкий (1910 – 1993). Арестован в 1929 году по 58-й статье и осужден на 10 лет, лагеря – Сыктывкар, Медвежья Гора, освобожден в 1937, арестован повторно в 1941 и освобожден в 1945. Вот фрагмент его текста (с сокращениями) [23. Дворжецкий В. Пути больших этапов. // Театр Гулага. М. Мемориал 1995, с.с. 18 и след.]. – «Часто приходилось выезжать с концертами на отдаленные участки. В поезде ехали без конвоя, в сопровождении опера, и вообще все вокруг как будто свободные, но зэков видно издалека: стриженные, худые, воняют серой. В поезде контроль и проверка от Мурманска до Петрозаводска непрерывно, не прошмыгнешь, а в сторону, в любую – сплошь лагерь – куда деваться?

Урки уходили. Их ловили, били, возвращали. 58-я, если кто ушел – поймали, расстреляли, портрет повесили – предо-

стережение. А тем, кто рядом с бежавшим на нарах лежал, — карцер, изолятор, следствие, добавка к сроку, за «содействие», за «недонесение». Боялись. Друг за другом следили... Из бригады убежал — вся бригада в карцер! Ответственность! Порядок!» И вот, подишь ты. — «В общем, надо признать, что все были дружны от того, что занимаются любимым делом.

Горький приезжал, Алексей Максимович. В этот день баланда была без гнилой капусты и постели в бараках прибрали. А он и не ходил никуда. На митинге, на строительстве выступил. Плакал. От умиления... Слышно было плохо... Говорил о великом энтузиазме, о преобразовании природы, о капиталистическом окружении, о социалистическом соревновании, о том, что труд облагораживает. Не приходил Горький и в театр... А для него была подготовлена специальная программа: отрывок из «Матери», «Егора Булычева», «Песни о Соколе». Во вступлении говорилось: «Посвящается великому пролетарскому писателю». И всегда полный зрительный зал орал: «Ура Горькому».

Хороший был зритель, непосредственный. Надо было видеть это «вавилонское столпотворение». Многие вообще впервые в театре. Все возрасты! Все статьи уголовного кодекса!

Идет спектакль «На всякого мудреца довольно простоты». Зал бурно реагирует. С невероятным энтузиазмом поддерживает Глумова! Свист, хохот, взрывы хохота. Чудесный зритель!»

Потребность в совмещении обеих тональностей сказалась не только в быту или в условиях общественной жизни, но, в частности, — в рок-стихии 1960-х — 1980-х, как на Западе, так и в СССР. И там, и тут рок в свою очередь отражал те же два импульса общественной жизни — тяготение к единству, но и размежевание в нем добровольно-компанейского единства *suī generis* от единства в обществе и в его истэблшменте. С середины пятидесятых и до конца восьмидесятых рок распространился не только на Западе, но и в СССР, и сохранялся как облик времени, его воздух и его суть — вроде бы несерьезная, но чем дальше, тем больше, как подлинная. «Мы стали голосом поколения», — сказал в 1989 году, оглядываясь назад, Пол Маккартни. Популярный, но и вполне уважаемый в те годы американский композитор Коплэнд расширил этот вердикт. «Когда будущие поколения захотят уловить дух шестидесятых, единственное, что им надо будет сделать, —

проиграть пластинки Битлз». Битлз, породившие обозначение времени как «битломанию», ничем не отличались в этом отношении от всех бесчисленных рок-музыкантов той поры. Все они были не просто индивидуальными исполнителями, а группами, что и подчеркивалось настойчивым множественным числом существительных в их наименованиях: Rolling Stones, Kinks, Stripers и т. д. Стоит заметить, что и в России группа Макаревича до того, как стать «Машиной времени», первое время регистрировалась как «Машины времени». Множественное число не только означало фактическое сопричастие во время исполнения на эстраде нескольких человек, но и брэнд — брэнд коллективности, групповой солидарности, музыкального сотворчества, человеческого единения и тепла. В большинстве случаев он никак не характеризовал реальные отношения в группе и был обращен к аудитории в зале и за его пределами, как ответ на носившуюся в воздухе потребность в единстве и его привлекательность. Это множественное число звучало из самых популярных шлягеров от «All you need is love» до «We all live in the yellow submarine».

В России в последующие годы от всей сложности и культурно-исторической значимости обозначавшегося здесь двуединства всё чаще принято было отмахиваться: всё это лицемерие и трусость, «все писали потому, что боялись репрессий». Как Пастернак в 1934-м?

Ты рядом, даль социализма,  
Ты скажешь: «близь». Средь тесноты  
Во имя жизни, где сошлись мы  
Переправляй, но только ты.  
Ты куришься во мгле теорий,  
Страна вне сплетен и клевет,  
Как выход в путь и выход к морю,  
Как выход в Грузию из Млет.  
Ты край, где женщины в Путивле  
Зегзицами не плачут впредь.  
И я всей правдой их счастливлю  
И мне не надо вспать смотреть...

Как Окуджава в 1962-м?

Я всё равно умру на той.  
На той далекой, на гражданской,

И комиссары в пыльных шлемах  
Склонятся молча надо мной.

И всё это теперь, в XXI-м веке, «под бульдозер»? Вместе с преступлениями режима, геноцидом, с конформизмом и страхом, растворенными в атмосфере? Не точнее ли рассмотреть в эпохе и ситуации берущий верх, несмотря ни на что, социальный инстинкт человека — то тысячелетнее положительное начало жизни, как выражался некогда Гегель, всегда преобладающее над неразлично другим — временным и отрицательным, как выражался он же? Увидеть в традиции единения, столь характерной для русской культуры и интеллигенции, не прямо и просто «конформизм», а традицию, выжившую в глубине культурно-исторического сознания и неспособную до конца слиться с проповедью и утверждением покорной веры в светлое будущее? Линия выстраивается от Толстого, где всё это видно, в частности, хотя бы в «Смерти Ивана Ильича», от Достоевского записей «О контракте с народом» и «Мужик Марей» в «Дневнике писателя 1876 года». Через Блока «Стихов о России» (1915) к «Волнам» Пастернака (1934) и его позднему православию? Этот «русский вектор» особенно отчетливо выступает у Мандельштама в «Стансах» 1935 года, в «Не сравнивай, живущий несравним...» 1937-го и, разумеется, в «Оде» Сталину. Косвенным, хотя и более запутанным, продолжением той же линии является многое в мужицкой прозе шестидесятых годов. От «Прощания с Матерой» Распутина до Белова и Федора Абрамова.

В сознании (или подсознании?) времени это выживание духовности и жизни в их неподвластности гнёту ощущалось постоянно. Бердяев. — «Мир внешний не имеет бесконечных перспектив. Безумие устраиваться в нем на веки веков. Но открывается бесконечный внутренний мир» [Ук. соч. (см. примечание 22)]. Пастернак. — «Насколько скромней нас самих вседневное наше бессмертие» [24. Из стихотворного цикла «Еще не умолкнул упрек...» Борис Пастернак. Стихотворения и поэмы. М. — Л. 1965, с. 375]. Окуджава и его особенно выразительное в этом контексте стихотворение «Надпись на камне» (1982). В нем рассказано о бытовой реальности пережитого времени и о перерастании ее в духовный образ и будущее движение культуры. Сначала — Арбат, улица, двор в конкретном арбатском доме, прихожая в коммунальной квартире. Потом —

бытие всего этого «за гробом», выражающееся в превращении Арбата в «арбатство» как тональность жизни в ее духовной ценности и длительности, «неистребимая как сама природа» и вечно готовая «нас всех собрать и согреть».

Это убеждение, действительно, постоянно присутствовало в мироощущении духовно значимой части общества, где оно, однако, чем дальше, тем больше, сосуществовало с нараставшей очевидностью иного начала. Обозначим его словом *дисперсия*.

#### **IV. Дисперсия как эпилог**

Из духа шестидесятых годов и из характерной для них реакции на культурную парадигму первой половины века с ее культом тотальности, появилось то мировоззрение, которое изначально получило название постмодерна. Первоначалом истории и культуры, их исходной клеточкой и реальной единицей, для постмодерна стал человеческий индивид во всем своеобразии и неповторимости его эмоционально своевольного «я». Соответственно, в постмодернизме любая общность, не оправданная таким индивидом для себя внутренне, любая коллективная норма и общее правило выступали по отношению к нему как насилие, репрессия, от которых он стремился (или должен был стремиться) освободиться. На философском уровне такой внешней репрессивной силой стали признаваться: логика, логически функционирующий разум, основанное на них понятие истины, идущая из древней Греции и лежащая в основе европейской науки установка на обнаружение за пестрым многообразием непосредственно нам данных вещей их внутренней сущности<sup>1</sup>.

В мае 1968 года на стенах Сорбонны<sup>2</sup> появились бесчисленные надписи. Среди них были и такие [25. Les murs ont la

---

<sup>1</sup> Понимание указанного круга проблем в философии постмодерна и его критика полно и интересно представлены в сборнике сотрудников парижского Международного философского коллежа: Rue Descartes 5–6: De la vérité: Pragmatisme; historicisme et relativisme: Novembre 1992: – Paris 1992. Особенно важна статья Aldo G: Gargani La réalisation linguistique de la vérité (p:p: 121–141).

<sup>2</sup> Les murs ont la parole. Journal mural mai 68. Sorbonne, Odéon, Nanterre etc... Citations recueuillies par Jules Bésançon. P., 1968, p.p. 61; 97.

parole. Journal mural mai 68. Sorbonne, Odéon, Nanterre. Citations recueillies par Jules Bésançon. P. 1968, p. 61; 97]: «Разум — союзник буржуазии, творчество — союзник масс»; «Забудьте всё, что вы выучили, — начинайте с мечты». — Из бушевавшего там в те дни вихря страстей и мыслей и предстояло через несколько лет родиться мироощущению постмодерна. В одном ряду с логикой и разумом в парадигме постмодерна отрицаются и осуждаются такие понятия, как организация, упорядоченность, система; как аксиома воспринимается положение, согласно которому хаос, вообще всё неоформленное, не ставшее, более плодотворны и человечны, нежели структура. «Нет ничего более бесчеловечного, чем прямая линия», — говорил один из идейных предшественников постмодерна.

В девяностые годы XX столетия глобализация и растворение культурно-исторических единств во всё большей мере стали отступать перед информационной интернационализацией и возобладанием прагматизма над идеологией. В этой атмосфере в постмодерне стало всё более проступать изначально в нем заложенное понятие *дисперсии*. Слово это, как известно, означает разобщенность, изоляцию частиц и отдельных величин, несвязанность их в единое целое. Возникает некоторая цивилизация, для которой индивидуальность любого явления от личности до группы взаимопонимающих, в чем-то укорененных, становится признаком шестидесятилетней старомодной несовременности, групповой, сословной, идеологической или национально-государственной обособленности. То, что в 1960-е — 1990-е годы было основной мелодией, т. е. внутренним взаимопониманием «своих», каждый сам по себе, но так или иначе открытых наступившему времени, а отдельность и изоляция — лишь обертоном общественного самоощущения, как отдельность от тотальности, от истэблишмента, от респектабельности, от отчужденной культуры — то ныне становится или уже стало отдельностью всего и от всего.

Состоявшиеся в июне 2009 года выборы депутатов в Европарламент принесли результаты, свидетельствующие о глубоких изменениях в жизни и сознании Европы. Первым из таких результатов явилась очевидная утрата интереса населения к деятельности этого центрального органа европейского единства. В первые послевоенные десятилетия он, после всего пережитого, воплощал чаяния миллионов и открывал взорам

властителей дум и руководителей государств светлое будущее континента. Позже он, как казалось, реально выстраивал основы европейского единства и европейской безопасности. Сейчас каждый второй или каждый третий европеец эти чаяния утратил: к урнам для голосования пришло не более сорока трех процентов избирателей.

Еще один результат выборов состоял в значительном и очевидном сдвиге общественного мнения Европы в сторону общественных сил консервативно-национального спектра. Они провели в Европарламент своих депутатов в Великобритании, Голландии, Финляндии, Венгрии, Румынии и Испании. Однако, и утрата интереса к роли и направлению деятельности Европарламента, и усиление в нем консервативных сил свидетельствуют не только о сдвиге общественного мнения вправо. В успехе правых сказались их готовность включить в свои программы требования, всегда фигурировавшие в программе социалистов. В этом и во многих других пунктах принципиальная идеологическая и в этом смысле культурно-историческая противоположность правых и левых оказалась снятой.

В этой связи обращает на себя внимание рост популярности экологистов, «зеленых» и малых партий, для которых главное — общечеловеческие проблемы, а не идейно-политические и культурно-исторические противоположности. Показателен в этом смысле неожиданный и шумный успех новой молодежной партии «Пиратов» в Швеции. В основе ее программы — требование устранить юридически-правовые ограничения и, в первую очередь, нормы авторского права, на всю сферу Интернета. Сеть становится интернациональной бесконечностью, вошедшей в каждый компьютер, а тем самым и в каждый дом. Обществу без различения его традиций и ориентаций беспрепятственно предъявляются, смешиваются и утрачивают монопольное авторство, — а тем самым и ответственность, юридическую и моральную, — бесконечное многообразие требований, идей и принципов.

14 сентября 2009 года все основные каналы московского ТВ передали развернутое сообщение о состоявшемся в Ярославле международном совещании-форуме, посвященном общественным и политическим последствиям финансово-экономического кризиса. На этом совещании с развернутой речью выступил Президент РФ Медведев. К числу основных ее положений

относились: международное сотрудничество без разделения на ведущие государства и не-ведущие, отказ от традиционных и «устарелых» опор и форм этих сил, таких как классовые деления и деления национальные, популизм как обязанность власти прежде всего заботиться о благосостоянии народа, равенство и уравнивание международных сил, их открытость и готовность к диалогу и, в этом смысле, глобализация. На форуме присутствовало около трехсот человек, включая премьер-министров, руководителей международных СМИ, ведущих политологов, т. е. реально представлена была значительная часть мирового общественного мнения. Основные положения речи Д.А. Медведева были восприняты вполне положительно и, насколько можно судить, как соответствующие курсу, открытому складывающимся международным отношениям.

Тенденция, здесь обнаруживающаяся, состоит, прежде всего, в стремлении к деидеологизации политических конфликтов и отношений, а тем самым и к отвлечению от стоящих за ними более глубоких противоположностей. Это проявляется, в частности, во всё настойчивей и шире раздающихся в среде политологов и правителей, особенно после Ярославского форума 2009 года, требованиях возвращения к «реализму» и отказу от «идеализма» и «риторики». Гэри Харт (в прошлом — один из номинантов на пост президента США) [26. См. пресс-бюллетень Русского журнала «Тема недели», 2009, №8]. — «Реализм популярен сегодня просто как реакция на то, что воспринималось в качестве крайностей «идеал-политики» 1990-х годов». Отсюда — критика политики Буша, строившейся на морально-историческом императиве утверждения в любых странах и любой ценой демократии, прежде всего, как духовной ценности. Харту вторит (там же) российский политолог профессор Цыганков. — «Главным действующим лицам необходимо исходить не из абстрактных представлений о добре, зле и справедливости, а из интересов. Войнственность присуща как раз либералам, которые смотрят на международные отношения сквозь призму идеологии (alias — лично отстаиваемой морали и ее культурно-исторических оснований. — Г.К.)». На том же ходе мысли не так давно строилась предвыборная агитация Саркози, а сегодня — заполняющая международную прессу тема «перезагрузки» (update) российско-американских отношений. Доминирующая констатация — прекращение



«холодной войны», окрасившей международную политику и ее идеологические основания на протяжении всей второй половины XX века. Подобное прекращение, вполне очевидно предполагает отвлечение от умонастроения масс, на которое «холодная война» во многом опиралась – или которое она, во всяком случае, несла в себе.

Относительная замкнутость и специфичность европейской культуры должна в этих условиях отступить перед массовой иммиграцией, а признание культуры унаследованной ценностью и основой культурной иерархии – перед политкорректностью. Протестантская этика личного труда и его успешности как формы человеческой и гражданской полноценности всё больше подчиняется социальной ответственности государства перед населением. Значительная его часть живет на пособия и тем самым каждый выступает как контрагент государства, минуя былые связи в рамках солидарности традиционных множеств и социальных групп.

Эта тенденция реализуется в значительной степени за счет Шёнгенской визы. Укорененность в стране, месте жительства, в ее атмосфере и традициях отступает перед стремлением повысить свой уровень жизни за счет переезда к месту лучше оплачиваемой работы (как латыши в Англию или Швецию, а англичане или голландцы – в США или Канаду) или в страны устойчиво более низких цен (как англичане во Францию).

Международные соглашения в пределах Европы действуют в том же направлении. Приняв принципы Болонской декларации 2001 года, мировой университет стремится к полной свободе выбора студентами и преподавателями того или иного вуза; дипломы их по всей Европе должны стать юридически равноценными, а место жительства и окружение, соответственно – произвольно избираемыми.

Одно из подобных соглашений – постановление Совета Европейского союза 2005 года о национальности. Оно предоставляет каждому право выбора собственной национальности. Она, таким образом, перестает быть свидетельством принадлежности к некоторому культурно-историческому целому, а становится в каждом случае результатом чисто индивидуального предпочтения. Заметим, что анкеты проведенной в России осенью 2010 года переписи населения исходили из полного принятия этого положения.

Римское происхождение Европы остается исторически непреложным фактом и при этом вызывает, тем не менее, растущее сопротивление и дискредитацию. Примерами могут служить книга сорбоннского профессора Реми Брага «Европа – римский путь» (русск. перевод 1995) как чистая заявка современных глобалистски-дисперсионных устремлений на коррекцию векового образа Рима. Таков сборник *Rome the Cosmopolis* (Oxford 1996), несмотря на содержащиеся в нем новые научные положения, пронизанный тем же стремлением сделать образ Рима чуждым самооценке современного европейского общества. В том же направлении развивается отражение Древнего Рима в кино. Как искусство, кино в этом смысле представлено хотя бы фильмом Питера Гринауэя «Повар, вор, жена и любовник» (1989) с его аллюзиями (садическими) на биографию Цицерона. Как хроникально-популярный и учебный жанр кино этого рода представлено фильмами БиБиСи о Древнем Риме («Рим» – 22 серии; «Колизей» – на канале ТВЦ 8.09.09). Их общая тональность: и Рим сам по себе, и – аллюзионно – вышедшая из него Европа есть нагромождение насилия, секса и мерзости. Напрашивающийся и утверждаемый вывод: преємственность и традиция, цельность Европы, обусловленные, в частности, ее происхождением, суть либо фикция, либо завершенная и морально отрицаемая часть истории. Последняя мысль ясно выражена также английским историком Иеном Пирсом и его романом «Сон Сципиона» (русский перевод – 2005 г.).

Такое же направление, применительно уже не столько к римски-античному истоку Европы, сколько к Европе как таковой в качестве культурно-исторического и нравственного феномена, прорисовывается в фильмах популярнейших европейских режиссеров 1980-х – 1990-х годов. Таков фильм Ларса фон Триера «Европа» – суть Европы состоит в драке всех со всеми, фашистов с антифашистами, которые ничем не лучше фашистов. Сквозной мотив его позднейших картин (см. «Расекая волны» и «Догвилль») – ненависть и отвращение к спянным, исторически сложившимся группам, социальным и местным, к роду. Таков, в принципе, фильм Питера Гринауэя «Чертеж рисовальщика» (1982?). Фильм развивает мысль о дегенерации английской аристократии и о чудовище, подстерегающем ее на столбе ворот ее замка и ей исторически и человечески чуждом,

опасном, отвратительном, но смутно сулящим некое возмездие. Таков его же фильм «Брюхо архитектора» о невозможности для свежего человека из американской глубинки справиться с проституированным обществом Европы.

Архитектура городов, от Сингапура до Лондона и Москвы, предполагает сегодня чувство полного освобождения от истории. Еще вчера, идя по улицам Москвы или любого другого большого и старого города, будь то в России, или в Западной Европе, взгляд и память как бы перебирали разрозненные звенья единой цепи. Профиль здания, его орнамент, непровольные (или сознательные) ассоциации, классицизм и ампир, готически или византийски окрашенная эклектика, модерн, Корбюзье и Мисс Ван дер Роэ. За каждой эпохой — стиль. За каждым стилем — образ времени, атмосфера общества и культуры, фактура повседневного существования и, самое главное, — память. Нарастающая перспектива сегодняшней архитектуры — атмосфера глобализма. Никаких исторических ассоциаций и, значит, никакой истории. Всё, что воспринимается, воспринимается уникально, как соответствующее данному личному восприятию, без выхода к устойчивым смыслам, историческим, культурным или эстетическим. Площадка для анализа — Москва—Сити, метро в Гонконге, библиотека в Катаре, площадка для раздумий — острая востребованность и стремительный карьерный взлет создателя и идеолога этой современной «архитектуры вне истории» Норманна Фостера от рабочей семьи в Манчестере до звания лорда.

Театр по природе своей обращен к объединенному определенной эмоцией коллективу. Он представляет собой собрание людей, заполнивших зал и готовых воспринять предьявляемые им со сцены действие и текст, как некоторый художественный, но и общественный акт. Его художественно многозначное, но осязаемое единство осознается залом в соответствии с намерением и искусством режиссера и актеров и в соответствии с собственным культурным, общественным и духовным потенциалом. Как и в примере с архитектурой, театральная постановка в растущей мере осознается сегодня как не расшифруемая метафора, апеллирующая к сознанию каждого отдельного зрителя в соответствии с его индивидуальным опытом. Распространение такого восприятия на множество зрителей в отдельных случаях возможно, но оно не планируется и принципиально, эстетиче-

ски, не задано. Лет восемь — десять тому назад Пражский Русский театр ставил в помещении МХАТ «Иванова» Чехова, где героиня, чтобы утвердить представление о ней как о капризно эксцентричной женщине, делала на сцене то упражнение, которое у гимнастов называется «солнце». Сохранение и развитие этой эстетики представлено и сегодня, судя и по впечатлениям многих читателей нашего текста, и по многочисленным отзывам текущей прессы. См., например, «Новую газету» от 24.07.09. или «Литературную газету» 16 — 22. 09.09.

Достижения в области спорта всегда воспринимались как доказательство высокого физического уровня народа, а воплощение этого высокого уровня в командных победах — как свидетельство мастерства и сплоченности игроков данной страны. В последние годы или десятилетия это положение радикально изменилось в направлении, описанном в предыдущих абзацах. Игроки вербуются из самых разных команд, клубов и стран по соображениям, разумеется, выдающегося мастерства, но при этом, в первую очередь, и выгоды для репутации клуба или обогащения игрока. Такая практика признается нормальной и никак не отражается на многомиллионных увлечениях зрителей, телевизионных и стадионных.

Приведенные обстоятельства могут быть дополнены данными текущей интернетовской статистики за 2008 и 2010 годы и телевизионной хроники за июнь 2010 — май 2011. В них, в частности, нашли себе отражение такие процессы, как дедовщина в армии и ослабление семьи как устойчивой единицы общественного целого. Оба эти процесса сегодня не исчерпываются своими формально-юридическими оценкой и осуждением. В них выходит на поверхность дисперсия как атмосфера времени.

Руководитель Главного военно-следственного управления, заместитель председателя Следственного комитета России Александр Сорочкин подвел некоторые итоги службы Российских вооруженных сил в минувшем 2010 году. По словам генерала, *«во всех военных округах и на флотах произошел всплеск преступлений, совершенных военнослужащими по призыву. Ими, например, совершено более 90% из всех учтенных нарушений уставных взаимоотношений и вымогательств»*. Министр Сердюков провел ряд мер по смягчению атмосферы в казармах. В их числе: мамам разрешено прямо в воинских

эшелонах сопровождать сыновей до казармы; в казармах введен тихий час; солдатам обещано, что они будут служить возле родительского дома. Ответом явился новый всплеск преступности в казармах. Всего за год выросло на треть общее число солдат, стремящихся к насилию над совместно служащими в казармах и в строю.

Стоит прислушаться и к главному военному прокурору России. — «Меняются реалии жизни — меняется и мотивация. Сейчас всё больше фактов насилия совершается из корыстных побуждений, а число так называемых «неуставных» проявлений, сопряженных с грабежом и вымогательством, выросло более чем в полтора раза. Отнимают чаще всего мобильные телефоны и деньги — все точно так же как и на городских улицах».

В совсем другой сфере, но то же положение складывается сегодня в семейных отношениях. Об этом говорит статистика разводов. В 2008 г. из тысячи человек российского населения, вступившего в этом году в брак, 179 чел. в этом же году вступили в повторный брак. На эти 1179 браков в том же 2008 году приходилось 703,4 разводов, т. е. около 62%. Там же в Интернете приводятся цифры процентов распадающихся браков по странам. — Россия: 1992 г. — 60%; 2000 г. — 69%; 2007 г. — 54%. Дальше все данные приводятся за 2008 год: Белоруссия: 62%, Украина: 55%, Канада: 48%, США: 45,8%, Франция: 38,3%.

Многообразная информация, поступающая из информационных систем, ставших глобальными, идет в том же русле. [26. Позволим себе не приводить каждый раз ссылку на источник. Речь идет о фактах, ежедневно перечисляемых в ТВ-программе «Вести», в программе «Рен ТВ» или в рубрике «Политика» в Интернете за указанный выше год: июнь 2010 — май 2011]. Повседневность в самых разных ее проявлениях обнаруживает радикальный распад некогда существовавшего в 1960-х — 1980-х годах, подспудно разлитого и инстинктивно ощущаемого единения человека с себе подобными, распад любой укорененности и устойчивой общности.

Четырнадцатилетняя русская девчушка на фоне Триумфальных ворот в Париже поет «Катюшу». Впервые русская команда принимает участие в велосипедном соревновании Tour de France, победителем в котором выходит русский велосипедист, но одновременно выступающий за Голландию. Постоянно

проходящая информация о сносимых в Москве старинных зданиях (в том числе древних церквях) столь же повторяющаяся и столь же в атмосфере времени ненаказуемая, ибо в массе и «наверху» воспринимаемая как несущественная. Президент Франции Саркози получил резко сформулированный выговор от Совета ЕС по поводу его намерения выдворить несколько тысяч румынских цыган, переселившихся во Францию без всякого разрешения и оформления. Они мотивировали свой поступок тем, что «здесь жить лучше», а ЕС — тем, что такая мера основана только на национальности и официальном гражданстве цыган и, следовательно, представляет собой нарушение Европейской конвенции, толерантности и прав человека.

Второго сентября 2010 года в Интернете проходил текст, озаглавленный «Лица без Родины», без подписи, только с указанием на должность — «профессор РГГУ». Вот основной пассаж. — «Для большей части граждан России всё то, что было им изначально дорого, их комплекс образно-интуитивных представлений, формирующих ощущение родины, оказался если не разрушен, то уже не связан с сегодняшней действительностью. <...>. Россия сегодня превращается в страну людей, у части которых родины как таковой нет. Она для них место пребывания и обогащения. Родину они видят там, где деньги и комфорт. А у другой части родина как будто и есть, но она в прошлом». В сентябре 2009 года в США в Интернете прошла информация Islam on Capitolhill по адресу <http://www>. В ней говорилось, что в 1952 году президент США Трумэн установил один день в году как «день молитвы». В 1988 президент Рейган назначил таким днем первый четверг мая. Ныне действующий президент Обама в 2007, будучи еще только кандидатом, заявил, что «США не является больше христианской страной», а 25 сентября 2009, уже как президент, отменил назначенный Трумэном и Рейганом день молитвы с мотивировкой «дабы никого не обижать».

По итогам 2010 года только в Москве зарегистрировано 240 000 витринных краж. В Еврозоне только на празднествах 2011 г. по поводу Рождества и Нового года сумма воровства составила 5,5 миллиардов евро. Крали покупатели супермаркетов, но и служащие торговых баз и учреждений. Воровство перестает исчерпываться своим нарушением законов и нравственных норм. Оно становится формой перераспределения собственности, основанного на универсальном сознании права

каждого поступать в соответствии с собственной выгодой. То же осознание того же права проявляется так же в разрушении государственно-демократических норм отношений населения и власти. В Англии протест против правительственного законопроекта о возможном повышении платы за университетское образование вызвал демонстрации, которые вылились в погромы с битьем витрин, поджогами магазинов и автомобилей, драками с полицией. Аналогичные демонстрации по сходному поводу и со сходными проявлениями отмечаются во Франции и Греции.

Основным источником растущей дисперсии во многом остается массовая иммиграция. Независимо от ее источника — из других стран ЕС или из так называемых развивающихся стран — она, так или иначе, разрушает традиционные формы жизни и создает, как некогда сказал П. Бергер, «атмосферу бездомности» [27. Цит. по: Руткевич Е.Д. Феноменологическая социология Пауля Бергера. \ \ Социологические исследования 1990, т. VII с. 120]. Совокупная численность населения 25 стран ЕС к 1 января 2005 г. составила 459,5 млн. человек — на 2,3 млн. больше, чем годом ранее. 80% демографического прироста в ЕС достигнуто за счет миграционного притока, каковой за отчетный период составил 1,9 млн. человек. На естественный прирост пришлось всего 445 000. К концу 2008 г. население теперь уже 27 стран ЕС составило 499,8 миллионов. Естественный прирост составил 600 000. Кроме того, в Европу прибыло 1,5 млн. иммигрантов.

Иммиграция становится всё более заметным фактором европейской жизни. Согласно прогнозам демографического развития Европы, для поддержания численности ее населения на неизменном уровне она нуждается в постоянном ежегодном миграционном приросте на уровне 1,9 млн. человек. Самый высокий миграционный прирост в 2003 г. отмечался в Испании, Италии, Германии, Великобритании, Турции и России. Общее количество иностранцев в странах ЕС в 2003 г. составило 23,5 млн. Наибольшая доля иностранцев отмечается в Люксембурге (39% от общего населения), Швейцарии (20,1%) и Австрии (9,4%). Основной приток иностранцев идет в эти страны преимущественно из стран ЕС: им не нужно получать разрешение на работу, менять гражданство. А в других странах Европы всё больше иммигрантов из-за пределов ЕС, главным образом из развивающихся стран.

В самое последнее время обнаруживаются признаки реакции на описанное положение и стремление отстоять былые культурно-исторические целостности. В обзоре новостей московского телевидения 17 октября 2010 года прошло сообщение о выступлении канцлера ФРГ Ангелы Меркель. «Мультикультурализм, — говорилось в нем, — как основа внутренней политики ФРГ себя не оправдал». 8 февраля 2011 г. состоялось выступление премьер-министра Великобритании Кэмерона, идущее в том же направлении, что и выступление Меркель, и признающее крах политики толерантности. Через несколько дней последовало выступление президента Франции Саркози с теми же выводами: толерантность и политкорректность больше не могут рассматриваться как основа политики Франции. О том же говорит плебисцит, прошедший в ноябре 2010 г. в Швейцарии. Он обязал правительство принять закон об ограничении иммиграции, которая достигла 25% населения страны. Там же содержалось требование о выдворении иммигрантов, совершивших уголовные преступления. Признается, что основная масса преступлений, совершаемых в Швейцарии, совершается именно иммигрантами.

Насколько можно судить по телевизионной хронике, тенденция последнего рода, бесспорно, обнаруживается, но столь же бесспорно, отстывает далеко в общественном мнении Европы перед тенденцией противоположной.

Напрашивается общий вывод. — Былые демаркационные линии, еще недавно многократно прочерченные и погруженные в самочувствие и в самосознание личностей и масс, переживание их через *свою* историю, предстают в состоянии растворения. Ранее жить означало принадлежать. Человеческий мир делился на определенные целостности, к которым каждый ощущал свою принадлежность, положительную или отрицательную, комфортную или трудно выносимую, но всегда соотношенность с меньшим или большим, более плотным или менее плотным, целым. Материал, приведенный выше, указывает на исчерпание в Европе описанного миропорядка. Идущая ему на смену универсальная дисперсия воспринимается как доминирующая черта устанавливающейся атмосферы не только экономики, денежного обращения и политики, но и, в первую очередь, культуры и человеческих отношений. Означает, другими словами, рождение системы координат, альтернативной по отношению к двухтысячелетнему бытию цивилизации Европы, а в не меньшей, если не в большей степени, и к цивилизации России.



Витторио Пассенти

## **Фома Аквинский и юридический нигилизм (и четыре другие фигуры: Камю, Кельзен, Ницше и Оруэлл)**

1. **Закон под линзой нигилизма.** В юридическом мире уже давно существует позиция скептицизма, согласно которой нет правды, правосудия и рациональности закона, а все проистекает из воли и присущей ей подвижности. Нет никакого естественного права (*jus naturale*), которое действительно само по себе, но все отменяемо и изменчиво: факт отсутствия естественного права означает, что любой закон или правило – условны, а потому произвольны. По Л. Штраусу, отказ от сегодняшнего естественного права ведет к нигилизму, по сути, отождествляя себя с ним (1). Современный постметафизический поворот многих философских школ является тревожным сигналом.

Закон расщепляется на тысячу потоков, подчиняет себя техникам и формализму процедур, которые сами по себе глухи к содержанию и могут воспринять что угодно: закон, как пустое пространство, может быть наполнен любым содержанием. Высказывание Кельзена о том, что «закон может иметь любое содержание», является трагическим выражением **юридического нигилизма**, поскольку такой подход, в конечном счете, препоручает политическое и юридическое существование власти и силе, сокращаясь до формальной законности и отбрасывая справедливость (2). Господствующие силы и факты преобразуются нигилизмом в закон, безразличный к жизни и отношениям между людьми.

Я полагаю, что юридический нигилизм существует, и существовал уже давно, и что нам необходимо понять его суть и разъяснить его особенности. Тем, кто считает его отклонением и болезнью, следует ознакомиться со сложной главой, посвященной ее терапии. Большое количество различных модернистских и постмодернистских нигилистических теорий права образуют все более сложную преграду для формирования и содержания настоящего закона.

2. Хорошо известна необходимость дифференциации между *lex naturalis* и *jus naturale* с одной стороны, и *lex* и *jus* с другой, и проблема с разделением этих двух понятий, так как в

английском языке для обозначения как «lex», так и «jus» используется одно и то же слово — 'закон'. Вдохновленный Л. Штраусом, озаглавившим свою известную книгу «Естественное право и История», я решил тоже использовать термин 'право' ('right') для обозначения jus naturale как естественного права и Diritto/Droit/Derecho/Recht как Права. Эта концепция Права, понимаемая как нечто, связанное по своей природе с человеком как таковым (и это — его право), является центральной в этике и философии закона и представляет собой генетическое и систематическое понятие этих наук.

**Человек не просто часть целого, он сам по себе представляет 'целое' или 'я'.** Таким образом 'право' как нечто, представляющее человека как такового, которое другие представители морали обязаны сознательно признавать и не лишать человека права, является *sum*<sup>1</sup>, неотъемлемо принадлежащей человеку. Определив право таким образом, мы сформировали понятие естественного права (jus naturale), и открыли права человека, являющиеся ни чем иным, как объяснением *sum*, принадлежащей человеку.

Из такой концепции Права возникает непосредственная связь со справедливостью, как воздающей каждому свое (*unicuique suum tribuere*), и так как *sum* — право каждого, то объект Справедливости — Право (З). И таким образом есть 'генетическое' предшествование Права по отношению к Справедливости, и права человека должны рассматриваться как фундаментальное выражение Справедливости.

3. Если закон попался в ловушку юридического нигилизма, в чем тогда смысл апелляции к святому Фоме? В дни Аквината у философии и богословия не могло быть интереса к нигилизму, поскольку проблема нигилизма появляется в европейской мысли девятнадцатого и двадцатого века. На первый взгляд кажется, что обращение к Фоме Аквинскому с целью прояснения тумана (юридического) нигилизма довольно рискованно. Однако же, несмотря на то, что Аквинат не писал о юридическом нигилизме, мы можем найти у него и в традиции философии бытия то, что является указаниями и критериями подходов к этой проблеме. Это и есть наша тема. Действительно, в Средние века Фома Аквинский разрабатывал и углублял тему сферы правоприменения, и его исследования

<sup>1</sup> *sum* (лат.) — своё.

достигли своей вершины в знаменитом трактате *De Lege*<sup>2</sup> в *Prima Secundae*<sup>3</sup>. Я не ставлю своей целью еще раз излагать его положения, но хотел бы, вдохновившись им, обратиться к проблеме юридического нигилизма. Хочу только напомнить суть Аквинатова понимания принципа закона, а именно — закон есть *aliquid pertinens ad rationem* (нечто, принадлежащее причине, I II, q. 90, a. 1): это положение выражено в самом начале трактата *De Lege*. На вопрос *utrum lex sit aliquid rationis*<sup>4</sup> Аквинат отвечает положительно, и это его исходное предположение.

Фома предлагает необходимые ключи к пониманию и преодолению юридического нигилизма, поэтому он будет постоянно, так или иначе, присутствовать в моей статье. Наряду с Аквинатом нас будут сопровождать четыре современных фигуры: Ницше, Кельзен, Камю и Оруэлл, как 'свидетели' защиты или обвинения ответчика (юридического нигилизма).

Первый шаг должен определить главные понятия и теоретическую структуру, в рамках которой в итоге получен термин 'юридический нигилизм': задача трудная, так как нигилизм *tout court*<sup>5</sup> является одной из нескольких основных проблем, обсуждавшихся в западной философии на протяжении всего прошлого и половины позапрошлого столетия, и на эту проблему существует много различных взглядов.

**4. Ницше и Оруэлл.** Афоризмы Ницше и романы Оруэлла помогают нам приблизиться к предмету и проникнуть в его суть. Афоризмы и романы освещают действительность, с необыкновенной яркостью освещая ее сокровенную суть, если мы умеем слушать. Ссылка на Ницше кажется очевидной: он — анти-Фома почти во всех отношениях. Но почему Оруэлл? При чем тут он? А дело в том, что Оруэлл, сам того не осознавая, является томистом, последователем Аквината. Мы увидим это в дальнейшем.

Согласно Ницше, когда Закон не является Традицией, это — Наложение или Приказ (4). То, что закон должен быть наложен властью, — это его первое и последнее слово: когда

<sup>2</sup> Законно, де-факто (прим. пер.).

<sup>3</sup> Раздел первый части второй «Суммы теологий» Фомы Аквинского (прим. пер.).

<sup>4</sup> Закон — нечто, принадлежащее причине (лат.).

<sup>5</sup> Неожиданно (фр.).

закон не действителен в рамках традиции, он применяется только если наложен силой. В юридическом нигилизме закон насильно отделен от практического разума, становясь простым производным от воли (намерения), которая не признает естественного Права: существует только позитивное право, *positum*<sup>6</sup>, наложенное волей.

В романе **1984** в драматичном споре с тюремщиком О'Брайеном Уинстон Смит представляет последнего европейца, сражающегося с партией и Старшим Братом за остатки человеческого. В этом долгом споре-допросе Оруэлл высказал свои соображения и указал на дилеммы, актуальные для человечества и сегодня.

Я объединил некоторых из них, дав слово О'Брайену, который хочет сделать Уинстона Смита существом полностью управляемым:

- 'Вы должны избавиться от идей девятнадцатого века относительно законов природы. Мы создаем законы природы'.
- 'Действительность не внешняя. Действительность существует в человеческом разуме, и больше нигде... Вне человеческого сознания ничего не существует... Нет ничего, кроме человека'.
- 'Мы управляем жизнью, Уинстон, на всех уровнях. Вы воображаете, будто существует нечто, называемое человеческой натурой, и она возмутится тем, что мы творим, — восстанет. Но человеческую натуру создаем мы' (5).

Давайте внимательно прочтем и запомним эти высказывания. Предназначенные для различных целей и в разном контексте, они передают представление о сути нигилизма, и чем непреднамереннее, тем замечательнее.

### **Проблема нигилизма**

5. Чтобы понять юридический нигилизм, остановимся на понятии нигилизма как такового. Сразу вдаваться в дебри юридического нигилизма, не изучив вопрос нигилизма как такового и не сформулировав для себя его принцип — путь рискованный, а результаты исследования окажутся хаотичны-

---

<sup>6</sup> Фактическое (лат.)

ми (хотя такой подход нередок). Если юридический нигилизм существует, он не возник сам по себе и независимо ни от чего, но имеет отношение к более широкому и более фундаментальному понятию нигилизма *tout court*, родившегося из общего контекста кризиса. Мы должны не ограничить, а расширить область исследования заранее, дабы не вводить себя в заблуждение легкими и поверхностными решениями. Хочу сослаться на подробную работу по этому вопросу, выполненную для других целей (6).

Нигилизм — категория, которая указывает на серьезный кризис мысли, этики, закона и вообще главных объединяющих начал цивилизации. Глубоко связанный с человеческим существованием, нигилизм не есть процесс, происходящий с бытием с целью превращения его в ничто; нигилизм — это то, что случается с человеком, его знанием, его волей и свободой: это ошибка и отклонение, которые могут быть исправлены. При том условии, конечно, что мы не разделяем широко распространенное скептическое мнение, что философские проблемы имеют богатую историю, но не имеют решений. Согласно этому мнению, мы можем отслеживать их концептуальную последовательность, представлять различным образом сформулированные отклики, не приходя ни к какому заключению — такой поход редуцирует философию до истории философии. Если мы примем такое предположение, мы никогда не выйдем из нигилизма.

6. Несмотря на свои разнообразные обличья, нигилизм — явление более унифицированное, чем можно было бы подумать, при условии нашей способности определить его доминирующую форму, тот *теоретический* нигилизм, из которого проистекают его разнообразные вариации.

Представление теоретического нигилизма в значительной степени соответствует идее Ницше о том, что понятия *единства, правды и цели* больше не действительны и должны быть вынесены за рамки философии. В нигилизме бытие более не поддается толкованию, исходя из понятий цели, единства, или правды. Поскольку эти понятия воспринимаются не как часть метода реального знания (философский реализм), но только как полезные точки зрения для поддержания и укрепления человеческой власти, их раскрытие или оценка отменены и объявлены недействительными. Это включает:

— относительно цели — то, что вечный мир в своем становлении ни к чему не стремится; у этого нет никакого видимого конца;

— относительно единства — то, что нет единой и осмысленной организации целого, ни *a fortiori*<sup>7</sup> высшей формы правительства и администрации;

— относительно правды — то, что нет никакого 'реального мира', никакой сверхчувственной действительности, простирающейся за границами и над вечностью становления, которое и составляет единственную действительность (7).

Ницше жестко резюмирует: «Кратко: категории “цель”, “единство”, “бытие”, которые мы использовали для проецирования ценностей в мир — теперь снова изъяты нами из мира; так что он становится *бесценностным...*» (р. 258).

Переноса эти ницшеанские результаты в универсум философии бытия, я бы сказал, что в (теоретическом) нигилизме появляются четыре главных корня: победа *забвения бытия* и *антиреализма*, отрицание *интеллектуальной интуиции* и кризиса *идеи правды* как соответствия между мыслью и бытием из-за глубокой двойственности или непреодолимой пропасти, зияющей между ними. Чтобы избежать недоразумения, должен добавить, что Ницше помогает определить природу нигилизма, но не преодолеть его; для преодоления же необходимо признание возможности философии, основанной на реальном знании о бытии. Действительно, вышеупомянутые возрастающие характеристики нигилизма (забвение бытия, антиреализм, запрет на интеллектуальную интуицию, кризис идеи правды) прекрасно представлены и распространены у Ницше.

Я не готов показать здесь, что эти характеристики сильно связаны друг с другом. Я могу только сказать, что *антиреализм* и *забвение бытия* адекватно синтезируют их. Таким образом, мы приходим к проясняющей правде цитаты из Альбера Камю: «Нигилист не тот, кто не верит ни во что, но тот, кто не верит в то, что существует» (8).

В то, 'что существует', включена ценность, представленная как собственное лицо Добра, Ценность, существующая до действия и направляющая его, как утверждает Камю в *L'homme révolté*<sup>8</sup>. Формулы 'философии ценностей' и 'тирании

<sup>7</sup> Тем более (лат.).

<sup>8</sup> Человек бунтующий (франц. — прим. перевод.), название эссе Альбера Камю.

ценностей' (Шмитт) очень неоднозначны и должны быть разъяснены, потому что они создают риск пренебрежения такими ценностями, как Добро и Бытие. Аксиология в действительности всегда – онтология, и Ценность укоренена в Бытии с определенностью и постоянством (9).

7. Возвращение к теме забвения плодотворно для анализа феномена нигилизма. Есть разного вида нигилизм, относящийся к определенным формам забвения, а именно:

а) *теоретический нигилизм* появляется из забвения бытия и кризиса идеи правды, последствия которого – релятивизм и скептицизм;

б) *моральный нигилизм* связан с забвением добра и братской любви. Это ведет к философии нейтральности, когда антиличностная мысль редуцирует предмет для своего функционирования;

с) *теологический нигилизм* связан с современным забвением трансцендентности и отчаянием человека относительно его собственного существования. Этот нигилизм оставляет человека *sibi commissus*;

д) *технологический нигилизм* связан с забвением сущности и с идеей универсальной возможности трансформировать все на свете;

е) *юридический нигилизм* уходит корнями в забвение справедливости и естественного права. Следовательно, весь закон позитивен, заменен волей, нацеленной на решение (политический децизионизм<sup>9</sup>).

### **Юридический нигилизм**

8. По моему мнению, юридический нигилизм имеет три основных начала:

1) опровержение любой формы естественного права; 2) редуцирование закона до простого продукта воли, оснащенного силой; 3) опровержение вклада разума в закон. Тогда основной вопрос: существуют ли Закон, Право (закон) и Справедливость, основанные на причине и человеческой природе, или же мы имеем дело только с законами, правилами, и произвольными кодексами, существование и ценность которых редуцирована до того, чтобы быть предъявленными властной волей в опреде-

<sup>9</sup> «Теория решения» (лат. «*decisio*», «я решаю») (прим. перевод.).

ленный момент? Юридический нигилизм развивается, если мы отвечаем отрицательно на первую часть этого вопроса и утвердительно на вторую: таким образом, вводится новое понимание Закона и Права.

Результат нигилистического поворота — позитивный закон без естественного права, закон без какой бы то ни было внутренней меры, являющейся действительным в силу самой себя. Поэтому закон связан с силой, властью, и волей, и становится продуктом технического процесса без включения практического разума. Последствие юридического нигилизма — то, что у государственного права нет никакого рационального основания, оно зависит только от изменчивых мнений и воли.

8.1. Опровержение естественного права произошло и от имени Истории в историзме и от имени дуализма между Фактами и Ценностями позитивистской школы. В первом случае утверждается, что в пределах бесконечного потока событий и процесса становления невозможно зафиксировать точку или какое-либо универсальное правило. Однако таким образом историзм становится метаисторической доктриной, которая сообщает нам о характере реального, в итоге утверждая, что мы знаем только то, что случается эмпирически. Чисто исторический юридический 'фундамент', как это происходит с историзмом, не способен всякий раз противостоять распространению превалирующей силы, которая навязывает свою позицию и свою волю наиболее эффективными средствами.

Во втором случае современный позитивизм придерживается того, что философия может знать Факты, но путается в тенетах субъективности, когда речь идет о Ценностях. Они присутствуют, но как субъективные и, в конечном счете, иррациональные: они формируют политеистский Олимп, где каждый может выбирать согласно своим импульсам и предпочтениям. Факт — то, что Историзм и дуализм Ценности-Факта проистекают из радикальной антиреалистичной философии, согласно которой подлинное знание действительности предлагается нам только эмпирическими науками, в то время как богословие и метафизика 'мертвы', похоронены наукой раз и навсегда.

Ни Историзм, ни дуализм Ценности-Факта не способны к воссозданию первоначального значения Справедливости и Закона так, как это делает Реализм.



8.2 Кельзен, Ницше и Всемогущий Законодатель. Противопоставление Камю. В традиции естественного права понятия правильного и неправильного не являются конвенциональными или устанавливаемыми позитивным законом, их ценность априорна, тогда как с абсолютным юридическим позитивизмом или юридическим нигилизмом правильное и неправильное становятся действительными только после объявления (декрета) о позитивном законе (10). Последний предназначен исключительно для изъяснения воли законодателя и не имеет никакого *raison d'être*<sup>10</sup> кроме решения, регулируемого только законодателем, который определяет его содержание и выбор. Юридический нигилизм исключает тот факт, что закон и справедливость — носители меры рациональности или, по крайней мере, разумности.

Нормативизм Кельзена, преобразующий закон из выражения практической причины в императивное заявление суверенитета, является точкой входа нигилизма в область юриспруденции, но предысторию этого нужно искать у Ницше, который, насколько я знаю, не использует термин 'юридический нигилизм'. Однако он ясно указывает на его реальное содержание: «Но самым решающим элементом является то, что осуществляет высшая власть против чрезмерной власти дурных и упрямых чувств — как всегда происходит, если она достаточно сильна для этого — это объявление *закона*, обязательное разъяснение того, что должно вообще быть дозволенным и законным в противоположность тому, что должно быть запрещенным и незаконным... *В соответствии с этим, только начиная с объявления закона появляются понятия 'правильно' и 'неправильно'... Разговор о правоте и неправоте самих по себе бессмысленен...* Мысль о верховном и общем правопорядке, не как об инструменте в сложной борьбе за власть, но как инструменте, который будет использоваться *против* любой борьбы вообще..., была бы *враждебным жизни* принципом, ведущим к распаду человека, нападающим на будущее человека, показателем слабости, тупика» (11).

Таким образом Ницше объясняет афоризм *Человеческого, Слишком Человеческого*: когда Закон не является Традицией, это — Наложение. Новые философы, о которых он говорит,

<sup>10</sup> Права на существование (прим. перевод.).

следуют своему желанию создавать ценности: их воля к правде — это *жажда власти*. Следовательно, Добро — это то, что соответствует вариантам законодателя, а зло — противоположность: закон — просто человеческий продукт, который не соотносится с божественным разумом как каноном для человеческого законодателя, с сущностью человека, носителя ценностей, которые должны быть обеспечены и охраняемы законом. У Ницше побеждает тот, у кого сильнее жажда власти, Право и права человека терпят крах, наступает триумф парадигмы силы над справедливостью: нигилизм или юридический антигуманизм фактически включают справедливость и закон в область власти и эффективности. В выражении '*Force de loi*'<sup>11</sup>, делается акцент только на *силе*.

Триумф абсолютного юридического позитивизма проявляется в юридическом нигилизме, отделяя проблему закона и проблему справедливости и определяя позитивный закон (*loi*) и Право (*droit*)<sup>12</sup>, утверждая, что *ничто* не может быть сделано *против* закона, но *все* может быть сделано *по* закону, учитывая, что он может иметь любое содержание. Идея о Всемогущем Господе отражена во Всесильном Законодателе: законодатель — высшая власть, которая устанавливает правоту и неправоту решением, не продиктованным чем-то, нормативом, преобразованным в волевой акт.

Камю ориентировался на другое. Он сформулировал закон эффективности *loi de l'efficacité* («в отсутствие высшей ценности, направляющей действие, мы руководствуемся непосредственной эффективностью. Ничто не является верным или ложным, хорошим или злым; норма проявит себя как самое эффективное, то есть самое сильное»), но выступал *против* этой формулы и *против* европейского нигилизма. В *L'homme révolté* Камю ясно пишет, что без ценности, преобразовывающей историю, она подчиняется закону эффективности и власти. Камю утверждает, что существование ценности предшествует действию, и что это противоречит чистой философии историзма, и что только философия вечности может оправдать отказ от насилия. Он добавляет: все еще есть «подозрение, что существует такая человеческая природа, какой ее видели греки, вопреки постулатам современной мысли» (12).

<sup>11</sup> Сила закона (фр. — прим. перевод.).

<sup>12</sup> Юридическое право.

8. 3. *Язык Воли и риск для прав человека.* С того момента, как закон определен как позитивный закон, каждый реальный порядок, существовавший до законодательного решения, направленного по идее на его восстановление, а не установление, приравнивается к нулю. Передача Права воле, не признающей внешних критериев, приводит к нигилистическому закону. Такой закон выражает язык воли с его бесконечностью, открытой для каждой возможности и каждого выбора, осуществляемого в непрерывном юридическом производстве, где правила существуют только потому, что этого хотят люди. Так как человеческая воля будет хотеть и не хотеть, желать и уклоняться, любить и ненавидеть, ничто не устойчиво, все можно отменить и изменить. То, что было дано, можно с тем же правом забрать: там, где нет истинного смысла, есть множество смыслов. Выбранный смысл не будет ни истинным, ни хорошим, а только выбранным или желаемым, и, в конечном счете, навязанным посредством насилия. С этим перекликаются известные слова Блаженного Августина: *Remota justitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia*<sup>13</sup> (13).

И в самом деле, часть современной юридической рациональности позиционирует себя как в значительной степени историческую и земную, не способную повернуться к идеальной мере справедливости, 'Платоническим небесам' устойчивой истины, естественному праву, которое в основе своей действительно всюду. Каждый абсолют исчезает под ударами жажды власти, Бог устранен, и закон остается вопросом, решаемым только людьми. Политическое решение — решение, продиктованное волей, так же как и положительный закон — продиктован законом, который не соотносится с высшим законом и не подражает ему, а опирается только на волю человека. Цели, установленные индивидуальной субъективной волей, не носят характера необходимости или, по крайней мере, стабильности: они могут идти в любых направлениях и открыты для многочисленных решений. Поскольку они в какой-то момент были созданы волей, вооруженной силой, эти цели могут так же позже и исчезнуть.

Все теперь можно отменить: сами права человека — только отменяемые указы толерантности: их можно как установить, так

---

<sup>13</sup> Государства без справедливости — ничто иное, как шайки разбойников (лат.).

и отменить. Нигилизм не дает возможности удерживать идеал прав человека. Они укоренены в естественном праве человека, которое определяет, что положено человеку как таковому и что будет правильным для него признавать. Поэтому права человека находятся в опасности, если справедливость и закон переходят из области рациональности в область воли.

Предоставляя политику и закон воле людей, борющихся друг с другом за изменчивые цели господства, юридический нигилизм приводит к явному *антигуманизму*. Что-то чрезвычайно глубокое, имеющее отношение к бессмертному чувству справедливости, восстает в нас перед лицом юридического нигилизма по отношению к Добру, человеку и его правам. Такое восстание означает долгий и трудный путь, который приводит — в форме тщательно продуманного принципа — к преодолению этой угрозы. 'Вечное' возрождение естественного права после каждого кризиса — признак витальности.

### **В заключение – Фома Аквинский**

9. Давайте перечитаем слова Оруэлла: конечно, он не писал свой текст, имея в виду юридический нигилизм. Тем не менее, он показал направления его воплощения — антиреализм или отрицание принципа действительности, делающей окружающую жизнь и других проекцией эго; предположение того, что действительность не имеет никаких законов, ни физических, ни моральных, что опровергает естественный моральный закон; идея, что нет никакой человеческой природы, но все создается преобладающей властью, вчера — Старшим Братом, сегодня, возможно, биотехнологиями. Именно поэтому я приписал Оруэлла к невольным томистам.

Оруэлл как бы обращает нас вновь к Фоме, который всегда незаметно присутствует в действительности. Все его идеи противостоят юридическому нигилизму и призывают к обращению к достойному человека закону: его природный реализм, философия, основанная на *actus essendi*<sup>14</sup> и на правде как *adaequatio*<sup>15</sup>, фундаментальная идея о том, что воля, как способность души, является *vis appetitiva rationalis* (рациональной appetentной силой), а не темной и иррациональной

<sup>14</sup> Акт бытия (лат.).

<sup>15</sup> Соответствию (лат.).

пропастью. Мы будем обращаться к нему по двум вопросам: а) идея закона как *rationis ordinatio* и понятие практического разума; б) различие между деланием (созданием) и действием, между инструментами производства и нормами действия.

9.1. а) *Закон как rationis ordinatio и функция практической причины.* Юридический нигилизм опирается на простую и радикальную идею о том, что в практике нет места для рациональности. Это влечет за собой отмену практического разума и приписывание руководящего контроля, в лучшем случае, формальным процедурам, являющимся слабой защитой от победы нигилизма. Разум теряет способность различать порядок бытия и применять в своих действиях рациональный акт установления порядка.

Чтобы избежать юридического нигилизма, требуется совместное действие разума и воли: это — акт упорядочивания, а не только команда. Есть принципиальное различие между *ordo/ordinatio*<sup>16</sup> как актом рационального упорядочивания и *ordo* как командой.

Для понимания этого необходимо напомнить определение закона, предлагаемое Аквинатом, золотую монету в коробке, которую в наше время немногие потрудились открыть: «*Lex nihil aliud est quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet, promulgata*» (закон — только приказ разума, ведущий к общественной пользе, провозглашенной тем, кто несет ответственность за сообщество) (14). *Rationis ordinatio* понят на разных уровнях, начиная с божественного *ordinative*, измеряющего разум, до человеческого, который является и измеряемым, и измеряющим. Юридический нигилизм возникает, когда данное Фомой определение закона как *ordinatio rationis* ввиду общественной пользы полностью отменяется в его двух особенно характерных смыслах: акт рационального упорядочивания разрушен и заменен простой командой, которая проистекает только из воли; ссылка на общественную пользу исчезает, так как эту пользу больше нельзя определить.

Я должен добавить, что концепция *rationis ordinatio* выражает практический разум, актуальный для Аквината и всей классической философии (15). Для Фомы Аквинского практический разум — функция знания, а не воли. Действие

<sup>16</sup> Порядок, упорядочивание (лат., прим. перевод.).

практического разума — это *praecipere*<sup>17</sup>, т. е. не только определить, что должно быть сделано в абстрактном смысле, но также и поставить вопрос — что должно быть сделано фактически: «*Imperare est actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis*» (приказ есть действие разума, подразумевающий действие воли, I II, q. 17, а. 1). Кельзен отрицает саму идею практического разума, так как ее постулат заключается в том, что *agendum*<sup>18</sup> не может быть известен, а только выбран иррационально: в конечном счете, его юридический нигилизм основывается именно на этом предположении. Ю. Хабермас предлагает средний путь: переформулируя концепцию практического разума в разум коммуникативный и процедурный, он не просто меняет ярлык, но и трансформирует идею Права, фокусируясь только на позитивном законе и игнорируя закон природный, как объясняется в его работе *Faktizität und Geltung* (Фактичность и значимость, Suhrkamp 1992). По Хабермасу, коммуникативный разум непосредственно производит не нормы и законы, а только процедуры, тогда как «единственный пост-метафизический источник легитимности очевидно формируется демократической процедурой, создающей закон». Хабермас не скрывает серьезного риска, присущего заявленной позиции: «Если функция закона заключается в стабилизации нормативно обобщающих ожидаемых поведенческих результатов, каким образом эта функция может быть выполнена законом, который можно произвольно менять и юридическое действие которого зависит исключительно от решения политического законодателя?» (16).

9.2. *Возможно ли преодоление юридического нигилизма с помощью «спасательного жилета» формы и технических процедур?* Иногда считается, что для создания удовлетворительно действующего закона достаточно сосредоточиться на процедурах, создающих нормы. Доверять процедурам — значит полагаться не на их материальное содержание, а на правила создания норм: надо определить, каким образом решать, а не что должно быть решено. Закон, таким образом, редуцируется до юридических методов-инструментов, которые создаются как нейтральные, а в действительности применимы для получения любого результата. Действие закона, не наполненного своим

<sup>17</sup> Предписание (лат.).

<sup>18</sup> Задачи, которые должны быть выполнены (лат.).

собственным рациональным содержанием справедливости и правды, зависит от выбора наиболее сильной воли. Закон становится *инструментом* в радикальном смысле: не только в том смысле, что для создания и усовершенствования закона необходимы определенные формальности и процедуры/технические детали, характерные для юриспруденции, но главным образом и в том, что он представляет себя как продукт, нечто, возникающее в результате применения определенных технологий, его создающих.

Превращаясь в Инструмент, Закон отражает характер и цели создающей его технологии, т. е. производства. Законы и нормы разрабатываются в «законодательных мастерских», механически и циклически выпускающих массовую продукцию — законы. Кто-то производит посудомоечные машины и телевизоры, а кто-то — законы и правила, в обоих случаях по определенным техническим спецификациям, отвечающим общему направлению в технологии и производстве.

Уподобление Закона Инструменту воплощает глубокое непонимание, основанное на смешении «вещей», которые должны быть четко разграничены, так как относятся к разным сферам жизни: инструменты как специфические средства производства в широком смысле — это одно, правила поведения и стандарты/нормы — другое, абсолютно отличное понятие. Разница между одним и другим — непреодолимая пропасть, сравнимая с разницей между понятиями «делать» и «действовать»: действие имманентно, производство транзитивно. К инструментам обращаются, когда надо что-то создать, а к правилам и нормам — для того, чтобы действовать (17). Редуцирование нормы до инструмента свидетельствует именно о том, что действие как таковое разрушено и низведено до делания. То обстоятельство, что законодательные нормы скоординированы друг с другом и могут быть выведены друг из друга применением методов формальной логики, не меняет их характера как правил, вызванных действием разума, обращенного на человеческое действие, без которого они становятся бессмысленными. Остановка на технической формальности является манифестацией нигилизма, выходящего за пределы природы закона и уничтожающего его сущность — *человеческую науку*, направленную на благо человека.

## Выводы

10. В политических и социальных действиях Право/*Jus*, не зависящее от конкретных представителей власти, должно инспирировать действия власти и являться мерой позитивной правовой системы. Для достижения такого результата необходимо преодолеть разрыв между причиной и свободой таким образом, чтобы человеческая свобода была освещена правдой о человеке. В нигилизме закон подобен рассказу, в котором нет ни начала, ни конца, и действие разворачивается на пустом горизонте интермедии. Человек более не знает, откуда взялся закон и на что он направлен. *Потерянный закон*: мы потеряли *jus* и закон и более не знаем, как их обрести. *Обретенный закон* — выход из нигилизма, но для этой цели мы должны обрести вновь свет причины и мудрости.

В постмодернизме юридический нигилизм представляет собой перманентную опасность. Конечно, риск нигилизма выступает реже, чем риск нацизма, но в рамках релятивистских установок или напротив, установок *hybris*<sup>19</sup>, юридический нигилизм может усиливаться по различным направлениям. Одно из них заключается в радикальной интерпретации прав человека, толкуемых либо как абсолютно бесосновательные, либо как права свободы и самоопределения, подразумеваемого как абсолютное и безграничное. Результатом такого подхода является разрушение всех других прав, в основном — права на жизнь, которое не является правом на свободу.

11. Потребность человека в справедливости, порядке и гармонии велика, и Фома Аквинский помогает нам открыть и восстановить их заново. Его задачей, как и задачей всего католицизма, является противодействие нигилизму, уничтожающему порядок и традиционные нормы, работающие как «социальные связи», и противодействие секуляризации, результатом которой нигилизм и является. Секуляризация, усиливаемая неконтролируемым применением исключительно научной рациональности, стремится обезглавить как Бога, так и идею справедливости, которая действительна сама по себе: закон не подвластен высшему началу, он в ответе только перед самим собой и недоступен никаким другим воздействиям, кроме метода и формализма.

---

<sup>19</sup> Высокомерие, гордыня, спесь, гипертрофированное самолюбие (греч.).



Правда состоит в том, что в реальности юридический нигилизм не работает, поскольку не может защитить нас от угнетения, несправедливости и войн, точнее сказать — оставляет нас совершенно беззащитными перед этими угрозами. Глубокая мудрость Фомы Аквинского служит постоянным барьером от такого исхода.

### Примечания

(1) Cf. L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, Il Melangolo, Genoa 1990, p. 9.

(2) Н. Kelsen, *Dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino 1968, p. 222. Формализм в своей высшей степени означает полное равнодушие к содержанию. Написав: «Любая общественная цель может быть достигнута соответствующей формой закона», Кельзен поддержал иррациональное представление о законе как о средствах, пригодных для любой цели (Н. Kelsen, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino 1977, p. 71). Исключительно формальный и процедурный характер закона и его институциональное оформление для целей, отличных от справедливости, не являются характеристиками закона как такового, а являются таковыми для определенных периодов в юриспруденции в позднем модернизме и постмодернизме.

Относительно Кельзена — см. Мою книгу *Le societa liberali al bivio*, Marietti, Genoa 1991, и текст «La philosophie du droit chez Jacques Maritain,» in AA. VV., *Vladimir Soloviev et Jacques Maritain*, IPC, Paris 2008.

(3) Когда Фома Аквинский обращается к теме добродетельности справедливости, он вводит ее следующим образом: «justitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate jus suum unicuique tribuit», *S. Th.*, II II, q. 58, a. 1, ad 1m.

(4) Cf. *Umano, troppo umano (Человеческое, слишком человеческое)*, Newton Compton, Rome 1990, афоризм n. 459, стр. 188.

(5) 1984, Penguin Books, London 2008, III section, *passim*, pp. 261-282. Очень глубок также и следующий отрывок: ‘Цель власти — власть... Подлинная власть, власть, за которую мы должны сражаться день и ночь, это власть не над предметами, а над людьми.

– Он смолк, а потом спросил, как учитель способного ученика: – Уинстон, как человек утверждает свою власть над другими?

Уинстон подумал.

– Заставляя его страдать, – сказал он.

– Совершенно верно. Заставляя его страдать. Послушания недостаточно. Если человек не страдает, как вы можете быть уверены, что он исполняет вашу волю, а не свою собственную?’, стр. 276 и 279.

(6) Природа нигилизма подробно исследована в моей работе *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione*, 2nd ed., Armando, Rome 2004. Диагноз, согласно которому нигилизм в основном прослеживается до серьезных антиреалистических и историко-философских отклонений, можно найти в исследованиях нескольких авторов, включая Л. Штрауса. Для него «сама идея естественного права имеет предпосылку, возможность философии в первичном и полном смысле этого слова», *Diritto naturale e storia*, p. 38. В этой работе Штраус высказывает хвалебное мнение о томасистской доктрине естественного права, cf. p. 175.

(7) F. Nietzsche, *Frammenti postumi (1887-1888)*, Vol. VIII, t. II, Adelphi, p. 256s.

(8) *L'uomo in rivolta*, в *Opere di Albert Camus*, 2 voll., Bompiani, Milan 1968, II, p. 403.

(9) Юридический постмодернизм связан с отчетливым антиреализмом, представляющим характеристики, которые могут привести к нигилизму, если мы примем определение постмодернизма, приведенное П.С. Шранком. В соответствии с ним постмодернизм имеет пять отличительных черт: эгоцентричный субъект современной эпохи становится социально ориентированной конструкцией; первичные принципы не существуют, ни принцип бытия, ни принцип знания; человеческий разум никогда не постигнет реальности, он заключен в границах ее представления (антиреализм); существуют только передаваемые по наследству представления, созданные для конкретного общества; принцип не распространяется на сущность универсального, к которому постмодернизм испытывает явную неприязнь. Cf. G. Minda, *Teorie postmoderne del diritto*, Il Mulino, Bologna 2001, p. 312.

(10) Как констатирует Гоббс: «В этой войне каждого против каждого является последовательным то (в государстве (состоянии) природы), что ничто не является несправедливым. Понятиям правильного и неправильного, справедливости и несправедливости здесь места нет. Где нет общей власти, там нет закона; где нет закона, нет несправедливости», *Leviatano*, CDE, Milan 1996, ch. XIII, p. 103.

(11) *Genealogia della morale*, II Dissertazione, n. 11, p. 65s, Adelphi, Milan 1988. Cf. also *Al di la del bene e del male*, Adelphi, Milan 1988, p. 119s.

(12) *L'uomo in rivolta*, Bompiani, Milan 2005, p. 7 and p. 20. Cf. also p. 313.

(13) *De civitate Dei*, l. IV, c. 4.

(14) *S. Th.*, I II, q. 90, a. 4. «lex est quoddam dictamen practicae rationis», I II, q. 91, a. 3.

(15) По этим проблемам см. мои книги *La buona societa. Sulla ricostruzione della filosofia politica*, Vita e Pensiero, Milan 1983, and *Le societa liberali al bivio*, cit.

(16) *Закон и мораль*, in S. M. McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, VIII, Cambridge U. P., 1988, p. 253.

(17) Cf. *S. Th.*, I, q. 14, a. 2; I II, q. 57, a. 4.

*Перевод с английского Нины Воронцовой*

Витторио Страда

## Тоталитаризм/тоталитаризмы

Когда говорят, что слово «тоталитаризм» является ключевым для истории XX века, обозначая феномен нового порядка, присущий именно этому периоду, то это утверждение вызывает разные возражения, одни вполне резонные, другие предвзятые. На последних и стоит остановиться, прежде чем переходить к рассмотрению данного понятия и правомерности его применения в целях адекватного понимания исторической реальности.

Возражающие предвзято не прочь бы запретить понятие «тоталитаризм», поскольку оно будто бы наделено сугубо идеологическим значением. В наиболее чистом виде такое возражение сводится к обвинению, согласно которому понятие «тоталитаризм» было орудием «холодной войны» и использование его есть пережиток ментальности того периода, в результате чего искажается природа коммунистических режимов, и в первую очередь советского, так как всесторонне не учитывается ее реальная сложность. Определение «тоталитарный» допускается только к режимам фашистского типа, а вот применение его и к коммунизму, и к фашизму вызывает резкое неприятие. На самом же деле это возражение само является выражением типичной для холодной войны ментальности: ведь при коммунистических режимах цензура запрещала это слово, если оно прилагалось к ним самим, и терпела его только в приложении к фашистским режимам, так как стремилась избежать какого бы то ни было сопоставления этих двух систем. Странно было бы сегодня подчиняться такому цензурному запрету, вместо того, чтобы спокойно взвесить познавательный потенциал понятия «тоталитаризм».

Если отменить такого рода нарочитую аргументацию с вытекающим из нее отказом от концепции тоталитаризма<sup>1</sup>, следует признать, что понятие это родилось не в плане ака-

---

<sup>1</sup> См. в этом отношении коллективную работу *Les siecle des communismes*, Paris 2000, своего рода антиФюре и антиЧерную книгу коммунизма, в которой формула «коммунизм во множественном числе» служит как бы заклинанием против того, что объединяет «коммунизмы» в единый тоталитарный феномен.

демических абстракций, а внутри злободневной политической реальности, подобно другим политическим понятиям, которые сформировались в русле гражданского действия, чтобы уже потом отшлифоваться в научной теории. Понятие тоталитаризма развивалось исторически параллельно обозначаемому им явлению, которое, как представляется, сегодня подошло к своему концу, имея в виду его «классическую» форму, если только не возродится в каком-либо ином виде.

История термина и понятия «тоталитаризм» излагалась неоднократно, и мы не будем вновь проследживать ее<sup>2</sup>. Началась она, как известно, с того, что в 1923 году Джованни Амендола использовал этот неологизм в негативном смысле применительно к фашизму, а Муссолини подхватил его, но в прямо противоположном, позитивном оценочном значении, говоря о «тоталитарной воле», означавшей решимость нового режима охватить государственной структурой жизнь всего общества. Таким образом, понятие «тоталитаризм» возникло одновременно с двойной смысловой окрашенностью: негативной и позитивной. К этому можно сделать два интересных прибавления.

У Эрнста Нольте<sup>3</sup> приводится факт использования синонима этого термина уже в 1919 году левым немецким публицистом Альфонсом Паке, который в одной из своих корреспонденций из Москвы писал о «ленинском революционном тоталитаризме», выявив, таким образом, тенденцию новой власти связать в единый узел всю социально-политическую реальность. Второе прибавление касается реакции папы Пия XI в 1938 году, годы спустя после утверждения тоталитаризма: понтифик отстаивал право церкви на «тоталитаризм», разумеется, в положительном смысле, присвоенное фашистским режимом. Оспаривая претензию тоталитарного государства целиком поглотить человека, Пий XI заявлял, что это «великая узурпация», поскольку «если и есть тоталитарный режим — тоталитарный фактически и по

---

<sup>2</sup> См. Abbott Gleason, *Totalitarianism. The Inner History of the Cold War* New York — Oxford 1995 и *The Totalitarian Paradigm after the End of Communism. Towards a Theoretical Reassessment*, под редакцией Achim Siegel, Amsterdam — Atlanta 1998.

<sup>3</sup> Ernst Nolte, *The Three Versions of the Theory of Totalitarianism and the Significance of the Historical-Genetic Version* в *The Totalitarian Paradigm* cit.

праву, то это режим Церкви, потому что человек полностью принадлежит церкви, должен ей принадлежать, так как человек — творение Господа»<sup>4</sup>.

Если позиция папы в отношении «тоталитарной воли» фашизма имела смысл, то еще больший смысл она приобретала по отношению к ленинскому «революционному тоталитаризму», до жестокости непримиримому врагу религии, в особенности христианской. Следует отметить, что слово «тоталитаризм» в устах папы не только получало положительную окраску, но и приобретало совершенно иное значение, в противоположность идеополитическому фашистскому и коммунистическому, поскольку речь шла не о притязаниях теократии, опирающейся на принуждение, а об упрочении чисто духовной власти, которую принимают по доброй воле. Тут, однако, возникало далеко не малозначащее отношение между новорожденным тоталитаризмом в двух его разновидностях и церковью, как носительницей универсальных ценностей, которой угрожала узурпация не со стороны основанного на светских принципах и уважающего автономию духовной сферы Государства, а Государства нового типа или, вернее сказать, абсолютной Власти, представлявшей собою столь же Государство, сколь и Партию, в свою очередь тотальную и тоталитарную. Эта новая Власть стремилась вытеснить Церковь, а то и разрушить ее, в лучшем случае ее терпела, притязая стать своего рода новой Церковью и превращая свою идеологию в своего рода новую религию, а свои ритуалы в некое подобие новой литургии. Две сакральности: традиционная, трансцендентная, и новая, имманентная, приходили в столкновение. Эта последняя, тоталитарная и нацеленная на будущее, противопоставляла себя светской и либеральной модерности, которая была арелигиозной, а не носительницей контррелигии, как было в тоталитарных режимах, взаимно враждовавших и соперничавших и в то же время структурно родственных. Общим для тоталитаризмов был отказ не только от либеральной демократии, но и от исторической почвы ее формирования: современного буржуазного общества личностей,

---

<sup>4</sup> Цитируется по: Vittorio Dini, *Totalitarismo e filosofia. Un concetto fra descrizione e comprensione* в «Filosofia e politica», п. 1, 1997. Этот номер журнала частично посвящен теме тоталитаризма. Наиболее важная книга на итальянском языке: Domenico Fisichella, *Totalitarismo. Un regime del nostro tempo*, Roma 1994.

которому противопоставлялась утопическая коллективистская общность, по-разному представлявшаяся в зависимости от каждой отдельной идеологии.

Ясно, что перед лицом такого полиморфного феномена противоположная сторона, которую парадоксальным образом можно определить как традиционную модернность, то есть демократический либерализм, включая его элементы социалистического и христианского толка, предприняла попытки осмыслить его и проанализировать. После того как для нового феномена почти интуитивно было удачно найдено обозначение «тоталитаризм», началась долгая история определения аналитического содержания этого «неологизма»: новая политическая система, наиболее очевидно и глубоко выражавшая себя в «тоталитарной воле», никак не вписывалась в круг тех, которые в прошлом были классифицированы и исследованы в политологии, от Аристотеля до Монтескье, и была не только антиподом либеральной демократии, но и резко отличалась от известных форм деспотизма, поскольку требовала не просто подчинения и послушания, но участия и мобилизованности масс, своего рода парадоксального консенсуса на базе идеологии, необходимого, наравне с насилием и террором, средства. Тоталитаризм, одновременно антидемократический и постдемократический, был насквозь пронизан, по крайней мере, на словах, идеалами социальными и социалистическими, вселенскими и национальными, элитарными и массовыми. Трудность анализа новой системы заключалась в том, что она не была статичной, развиваясь во времени. Кроме того, как бы отстранено ни анализировать систему, все равно невозможно было отрешиться от принципиальной оппозиции феномену тоталитаризма, в силу того, что он открыто выступал против либерально-демократической традиции, в политической культуре которой сложилось понятие тоталитаризма в отрицательном значении.

Во-вторых, тоталитаризм как историческое явление и политическое понятие не включал в себя одну единственную реальность, а представлял собой сложный комплекс отличных друг от друга реальностей, иногда прямо противоположных и враждебных: это было нечто большее и нечто иное, чем нормальное многообразие идейного движения, по-разному проявляющегося во времени и пространстве, тем более что, как мы

видели, тоталитаризм есть понятие, выявляющее апостериорно общее ядро весьма разного исторического опыта.

Таким образом, в случае тоталитаризма следует говорить о разных тоталитаризмах, о его двух основных вариантах, коммунистическом и фашистском, а точнее, о трех, четко различая внутри понятия фашизма его национал-социалистический вариант. Собственно фашизм, а именно итальянский, единственный, провозглашавший и теоретизировавший «тоталитарную волю», на деле парадоксальным образом был тоталитаризмом ограниченным, то есть гибридной формой авторитаризма с тоталитарной идеологией, поскольку он пошел на компромисс с существовавшими ранее национальными институтами (монархия, церковь, предпринимательский класс). Однако это не означает, что итальянский фашизм, как политический феномен, был лишен новизны.

Если подразделить тоталитаризм на два основных варианта: коммунистический и фашистский (а вернее, национал-социалистический), то возникает две проблемы, затрагивающие их отношения внутри тоталитарного феномена. Первая касается исторической связи между ними, проявлявшейся в противодействии друг другу и общности, в контрасте и близости, во взаимном отталкивании и подражании. Вторая проблема возникает в связи с тем, что события истории складывались так, что создалась парадоксальнейшая ситуация, которой никак нельзя пренебречь и с точки зрения изучения тоталитаризма и тоталитаризмов. Здесь имеется в виду тот факт, что хронологически более ранний тоталитаризм, а именно, коммунистический, который родился как смертельный враг капиталистической, империалистической, буржуазной и либеральной «империи зла», заключил временный, но необходимый союз со своим заклятым врагом и вместе с ним вел успешную борьбу с новым и неожиданно возникшим более опасным противником — фашизмом, чтобы затем, после этого перерыва, снова ополчиться против прежнего врага — капитализма и буржуазии. Одним словом, существует проблема антифашизма, понимаемого не как кратковременный союз двух противников против третьего, а как идеология одержавшего победу коммунистического тоталитаризма над тоталитаризмом фашистским и решившего возобновить войну с капитализмом, который, в свою очередь, ответил на вызов. Парадокс в том, что и тоталитарный ком-



мунизм, и либеральный капитализм стояли под знаменем не единого антифашизма, но двух разных антифашизмов, из которых только либерально-капиталистический был анти-тоталитарным.

История тоталитаризма интересна в двух отношениях: как в том, что история понятия переплетается с перипетиями реальной истории, которую мы в общих чертах изложили выше; так и в том, что она сопровождает сложное эволюционирование самого тоталитаризма и тоталитаризмов. Разумеется, мы здесь не станем рассматривать историю коммунизма, фашизма и национал-социализма, и чтобы довести до конца наши размышления, остановимся только на конце трех тоталитаризмов, так как этот момент влечет за собой ряд специфических проблем, в том числе и для исторических изысканий. Чем кончили черный и коричневый тоталитаризмы, известно: для человечества это обернулось благом и катастрофой для их режимов. В результате военного поражения, нанесенного извне, одним ударом был положен конец их относительно короткому существованию, претерпевшему известную внутреннюю эволюцию, но не позволившему в более длительной перспективе заложить основы преемственности с соответствующей заменой руководства в высших эшелонах власти: фашизм и национал-социализм в этом смысле совпадают с Муссолини и Гитлером. В случае коммунизма дело совсем иное (даже если не останавливаться на всех иных соображениях). В своей главной — советской — ипостаси коммунизм знал лидеров калибра Ленина и Сталина, с последовавшими пятью деятелями меньшего масштаба. А, кроме того, он не внедрился только в Советском Союзе, а широко распространился по всему миру в соответствии со своим откровенно провозглашенным интернационалистским призванием, сначала посредством организованного коммунистического движения, а затем благодаря образованию ряда коммунистических государств. Мало того: в отличие от фашистских тоталитаризмов, которые являли собою по-настоящему новые феномены, хотя и связанные с традициями, к которым они возводили свою идеологию и которые историки всесторонне проанализировали в своих штудиях, — коммунистический тоталитаризм вправе был гордиться не только лишь отчасти узурпированной восходящей к социализму традицией, но и корпусом законченной доктрины — марксизмом, интеллектуальная сложность которого

бесспорна, что в свою очередь порождает проблему отношения ленинского марксизма к доленинскому, отношения, несомненно, органического, но далеко не элементарного.

Как можно понять из вышесказанного, проблема тоталитаризма имеет исключительно исторический характер и не может быть решена при помощи схематических формул, которые могут служить подсобным средством в конкретных исследованиях, неизбежно ведущих к пересмотру таких исходных формул, их углублению и дополнению. Имеются в виду исторические изыскания, связанные с каждым отдельно взятым тоталитаризмом, их реальными или мнимыми традициями, их национальными предпосылками, а также всем комплексом их взаимосвязей на отдельных этапах их развития и в изменчивом мировом контексте<sup>5</sup>. Понятие тоталитаризма существует только если оно историческое, и любое его политологическое определение пригодно только внутри исторического исследования и как его опорная база, равно как любое другое понятие, будь то империализм или демократия, либерализм или анархия, являющиеся знаменательными понятиями, которые обогащаются в соприкосновении с исторической эмпирией, неизбежно приобретая диахроническую и ареальную значимость (то есть внутри определенных социокультурных пространств). Тоталитарная

<sup>5</sup> Многочисленны компаративные исследования коммунизма, с одной стороны, и фашизма и национал-социализма, с другой (при этом **в отношении коммунизма чаще предпочтение отдается, в частности и по идеологическим соображениям, термину «сталинизм»** в качестве элемента сравнения с другими тоталитаризмами); *Stalinism and Nazism. Dictatorship in comparison*: под редакцией Ian Kershaw and Moshe Lewin, Cambridge 1997; Alain de Benoist, *Communisme et nazisme. 25 réflexions sur totalitarisme au XX<sup>e</sup> siècle (1917 -1989)* Paris 1998; *Nazisme et communisme. Deux siècle*, под редакцией Marc Ferro, Paris 1999; Alain Besancon *Le malheur du siècle*, Paris 1998; *Stalinisme et nazisme. Histoire et memoires comparees*, под редакцией Henry Rousso, Bruxelles 1999; James Gregor, *The Faces of Janus. Marxism and Fascism in the Twentieth Century*, New Haven and London 2000, а также Ernst Nolte, *Nazional-socialismo e bolscevismo. La guerra civile europea. 1917-1945*, Firenze 1988. См. также *Тоталитаризм в Европе XX века. Из истории идеологий, движений, режимов и их преодоления*, под редакцией Я.С. Драбкина и Н.П. Комоловой, Москва, 1996, и *Россия и Германия. На пути к авторитарному согласию*, под редакцией Людгера Кюнхардта и Александра Чубарьяна, Москва, 2000.

парадигма, как и любая другая теоретическая парадигма, имеет эвристическое значение, поскольку развивается, а не остается неизменной в своих изначальных формулировках. В качестве примера можно взять парадигму модернизации, по сравнению с первыми формулировками претерпевшую за десятилетия существенные изменения, и которую, кстати сказать, нельзя игнорировать в размышлениях о тоталитаризме, более того, ее необходимо связать с ним.

Если вернуться, с этой точки зрения, к знаменитым шести чертам, характеризующим, согласно первым систематизаторам понятия Фридриху и Бжезинскому, «тоталитарный синдром» (всеобъемлющая идеология; единая партия, возглавляемая единственным лидером; монополия на средства информации; монополия на вооружения и централизованное управление экономикой)<sup>6</sup>, то можно признать недостаточность этой первой дефиниции, особенно в свете дальнейшей эволюции советского тоталитаризма, хронологически первого и последнего. Мы, конечно, не будем проследживать, как развивалось и углублялось понятие тоталитаризма и как оно перемещалось из чисто политологической сферы на конкретную и плодотворную почву историко-культурных и социальных исследований применительно к каждой отдельной тоталитарной стране. И, наоборот, остановимся на некоторых обойденных вниманием аспектах тоталитаризма.

Изучать тоталитаризмы надо не только исторически, с установкой на то, как каждый из них проявлялся конкретно, но и компаративно, выявляя присущие им структурно общие элементы и их взаимозависимость, а, следовательно, их реальные взаимные различия, чтобы в результате получить общее представление о том, какое значение имело появление тоталитарного феномена в качестве альтернативы либеральной демократии, особенно там, где она была слаба и переживала кризис. Следует отметить, что еще до того как стать объектом теоретического анализа, тоталитарный феномен был выявлен и, так сказать, описан в художественной литературе: у Замятина в *Мы* и у Оруэлла в *1984 году*. Ссылка на художественные произведения важна также и для понимания отношения от-

---

<sup>6</sup> Об определении, данном Карлом Иоахимом Фридрихом см. Achim Siegel, *Carl Joachim Friedrich's Concept of Totalitarian Dictatorship: A Reinterpretation* в *The Totalitarian Paradigm*, cit.

дельных теоретических моделей тоталитаризма к отдельным реальным тоталитаризмам, поскольку никогда полностью не реализуется модель, представленная в теории, и уж тем более в художественном воображении: такая модель всего лишь «идеальный тип», служащий для характеристики реальности тоталитарного феномена, но она никогда в полной мере не соответствует модели: в реальных тоталитарных режимах имеют место маргинальные явления дезорганизации и даже беспорядка, что не меняет их специфической сущности.

Что касается тоталитаризма, то это уникальный случай: он был описан до появления своего названия, до своего осуществления именно там, где и возник впервые, то есть в России. В плане художественном я имею в виду *Бесов* Достоевского, справедливо считающихся философской антиципацией грядущей тоталитарной утопии. В плане же научном следует учитывать весь комплекс критики, которая в России в начале XX века была направлена против нависшей марксистской революции и, в особенности, против ее ленинской формулировки. Достаточно дискуссии вокруг *Что делать?* и других ленинских работ, чтобы понять, что не только либеральная, но и социалистическая русская культура трезво отдавала себе отчет в назревающей опасности. Теоретически глубокая критика марксизма была предпринята так называемыми «легальными марксистами» (Струве, Бердяев, Булгаков и др.), то есть бывшими марксистами, которые пошли намного дальше Бернштейна, высветив тоталитарные потенции самого марксизма. Наконец, вызвавшие сенсацию в России *Вехи* (1909 год), плод размышлений ставших либералами легальных марксистов, подвергли глубокой критике российский феномен, который мы можем назвать тоталитарной ментальностью революционно-радикальной интеллигенции. Критика этого феномена важна для понимания будущего тоталитаризма. Дело в том, что эта ментальность не только предшествовала тоталитарному феномену и готовила его, но его и пережила в самых разных частях света как догматическая, утопическая, нивелирующая, конформистская, проповедующая насилие и судебную расправу с политическими противниками. Этой ментальности суждено было воплотиться в ленинской идеологии, которая, будучи синтезом сциентизма и утопизма, давала ощущение высшего, в последней инстанции, знания законов исторического развития, а как синтез теории

и практики выдвигала программу социально-политического действия при опоре на конкретную организацию — партию нового типа, которой в будущем едином и единообразном мире предназначалось стать тотальной субстанцией.

Хронологически первый тоталитаризм был и самый масштабный и грандиозный, и продлился дольше, что порождает дополнительные проблемы анализа, которых не возникало при изучении двух других, рухнувших в результате военного поражения и в относительно короткий срок после появления. Куда сложнее история тоталитаризма, который продлился три четверти века и распространился по всему миру, выйдя победителем в самой большой войне столетия. Естественно поэтому, что коммунистический тоталитаризм требует особых критериев подхода, так что некоторые историки считают, что в советском случае тоталитарная парадигма приложима только к периоду так называемого «сталинизма», но не ко всей системе, то есть ни к предшествующему, ни к последующему периодам, которые предпочитают определять традиционно как авторитаризм<sup>7</sup>. Такой прием позволяет не замечать исторически органическую природу советского тоталитаризма, его внутреннюю динамику, которая в сложном контексте мирового развития распадается на три основных, весьма несхожих между собой периода, объединенных, однако, институциональными и идеологическими структурами, которые отвечали потребностям системы в процессе всего ее становления и развития: это период формирования, период зрелости и период упадка, соответственно эпоха Ленина, эпоха Сталина и эпоха их наследников до финального краха. Здесь повторилась великая идеологическая операция, подобная той, которую осуществил коммунистический тоталитаризм в отношении антифашизма: мы имеем в виду не реальный антифашизм, боровшийся с национал-социалистической Германией и фашистской Италией бок о бок с западными демократиями, а особую советскую и вообще коммунистическую «антифашистскую» идеологию, которая стала орудием борьбы с демократией как раз по окончании войны. Вторая идеологическая операция, как и другие совпавшая с моментом кризиса системы,

---

<sup>7</sup> См. на эту тему *Истоки тоталитаризма* Ханны Арендт. См. также очерк Vittorio Strada в: *Totalitarismo e storia* в: S. Kulesov e V. Strada, *Il fascismo russo*, Venezia 1998, и его же *La genealogia delle dittature* в *Ripensare il XX secolo*, Roma 1999.

получила название антисталинизма или, согласно эвфемизму того времени, критики «культы личности» Сталина, который был представлен как отклонение или вырождение якобы исконно чистых ленинских принципов. Это было не подлинным историческим анализом сталинского периода, как специфического и самобытного момента единого и сложного процесса, а частичным разоблачением, заменявшим позитивный миф негативным контрмифом: открытое признание определенных преступлений сопровождалось отождествлением коммунистического тоталитаризма со Сталиным и не затрагивало самые основы и идеологию системы; напротив, целью операции было укрепление того и другого. Одновременно ослаб гнет насилия: репрессии обрушивались не на всех без разбору, а селективно и в ограниченных масштабах, не распространяясь уже на членов правящего класса, благо террор предыдущих лет, от Ленина до Сталина, достиг цели, породив «новое» общество, стабилизированное и самоконтролируемое, которое больше не нуждалось в таких крайних мерах. Однако верно и то, что официальный антисталинизм частично открыл доступ к документам, допустив изучение этого узлового периода советской истории, и таким образом невольно пробил брешь в великой стене идеологии режима и подготовил его крах.

Третьей масштабной идеологической операцией, после операции тоталитарного антифашизма и марксистско-ленинского антисталинизма, была хрущевская и горбачевская перестройка, понимаемая как консервативная переделка системы или, пользуясь слоганом того времени, как попытка придать «реальному социализму» «человеческое лицо». Но эта операция, причем самая сложная, оказалась и последней: система была уже обессилена, исчерпав все свои ресурсы: и материальные, и идейные, то есть идеологические и политические, и когда нисходящая кривая оказалась в районе нулевой точки, произошла имплозия системы, и наиболее завершенная и дольше других продержавшаяся тоталитарная система, развивавшаяся внутри как перманентная революция, а вне как перманентная экспансия, пришла к концу своего исторического цикла. Нельзя также сказать, чтобы существование аналогичных систем, особенно в такой огромной стране, как Китай, много значило для истории тоталитаризма, поскольку китайский режим, помимо того, что переживает период упадка в сравнении с начальной фазой

«классического» тоталитаризма, не имеет универсалистских устремлений, какими вдохновлялась великая тоталитарная революция, превратившая царскую Империю в Союз Советских Социалистических Республик, который, кстати сказать, коренным образом отличался от России и ее Империи во многих отношениях. СССР был не традиционной автократией, а новой системой, революционной и тоталитарной, и в этом качестве обладал тем, чего царская Россия не могла даже и вообразить в своих державных устремлениях: универсальной легитимирующей идеологией ленинского марксизма с вытекающей отсюда интернациональной организационной поддержкой в виде коммунистического движения.

Как видно из сказанного, только компаративный исторический подход позволяет понять феномен тоталитаризма в его конкретных проявлениях во времени и пространстве и не смешивать все эти формы в черной ночи абстрактно-безликого тоталитаризма. Следует подчеркнуть, что сравнивать — значит видеть явления в их соотношениях, обнаруживая сходства и различия, причем эти последние важны не меньше, чем сходства. Отметим также, что сопоставление определенных исторических явлений не означает их релятивизации и поэтому в нашем случае историко-компаративная теория тоталитаризма, или тоталитаризмов, не умаляет и не оправдывает одного перед другим. Возьмем, например, массовое истребление нового типа, превосшедшее все традиционные формы коллективного насилия, осуществленное в лагерях. ГУЛАГ и Холокост, принципиальные моменты главных тоталитаризмов, друг друга не аннулируют, сохраняя каждый свою ужасающую специфику. Разве что и здесь возникает возможность жуткого сравнения идеологии, хронологии и технологии этих двух преступлений против человечества.

Впрочем, нельзя согласиться с довольно распространенным банальным тезисом, согласно которому есть «хороший», по крайней мере, по своим целям, тоталитаризм, правда, не по применявшимся средствам, то есть коммунистический, и «плохой», как по целям, так и по средствам, то есть национал-социалистический и фашистский. В случае первого «хорошие» цели могли быть достигнуты не иначе как «плохими» средствами революционного насилия и идеологического притеснения, которые аннулировали мнимые «хорошие» цели; при этом, по

меньшей мере, спорно, что «хорошей» является цель построения единообразного нивелированного общества без государственно-правовых институтов и без религии, в результате мифического «скачка из царства необходимости в царство свободы». А впрочем, сторонники противоположного тоталитаризма тоже были уверены, что и их цель построения «нового порядка» «хороша». А дело в том, что проблема сложных взаимоотношений свободы и справедливости, свободы и порядка, свободы и равенства решается успешно лишь вне какой бы то ни было тоталитарно-утопической логики.

Среди множества проблем исторического и теоретического характера, возникающих при предлагаемой выше постановке тоталитарной парадигмы, остановимся коротко, возможно, на наиболее спорной проблеме исторической взаимосвязи между коммунизмом и национал-социализмом, которая возбудила острую дискуссию еще и потому, что ее решение, предложенное Эрнстом Нольте, которого предвзятые противники теории тоталитаризма подвергли остракизму, слишком прямолинейно. Известно, что Нольте устанавливает отношение причинности между большевистской революцией и революцией нацистской, а также усматривает в ГУЛАГе антиципацию и подготовку германских концлагерей. Я здесь ограничусь только цитированием того, что по этому поводу писал такой крупный ученый, как Норберт Элиас, который в своей книге *Немцы*, вне всякой полемики в пользу или против Нольте, открывает интереснейшую перспективу: «Если XIX век жил под сенью Французской революции, то XX еще более интенсивно жил под сенью Русской революции. Эта разница зависит, и не в последнюю очередь, от того, что вера в идеалы Французской революции не была связана с верой в необходимость насилия — революции — для осуществления этих идеалов; кроме того, у нее не было и твердой теоретической базы, заключавшейся в собрании авторитетных сочинений. В то время как исключительный эффект на расстоянии Русской революции вызван тем, что его специфический характер вытекал из наличия здесь обоих этих элементов»<sup>8</sup>.

Мы не будем следовать Элиасу в его анализе эффектов этого присущего Октябрьской революции 1917 года сплава на-

---

<sup>8</sup> Norbert Elias, I tedeschi. Lotte di potere ed evoluzione dei costumi nei secoli XIX e XX, Bologna 1991, pag. 249.



силы, как предварительного требования, предъявляемого для аналогичного исторического действия, и систематической организационной доктрины, как обоснования этого действия, — сплава, породившего двойной процесс насилия революционного действия и ответного противодействия. Однако этот последний, являясь отражением специфического характера большевистской революции, сам принимал революционный характер и уже не был традиционной консервативной или реставраторской реакцией, а становился как бы антиреволюционной революцией, опиравшейся на тотальную идеологию, выдвигавшую проект будущего «нового порядка». Страной, где этот специфический эффект большевистской революции проявился с особой силой, оказалась Германия, то есть страна, уровень модернизации которой был значительно выше, чем в России, и где неожиданно начался разрушительно-созидательный процесс, приведший от нигилизма к тоталитаризму, а затем к катастрофической аннигиляции. Это все еще в каком-то смысле загадочное событие касается не только российско-германских отношений, начиная с 1917 года, но главным образом затрагивает социальные и культурные аспекты немецкой истории. Впрочем, и большевистская революция ставит проблемы, имеющие отношение и к истории марксизма и социализма и, в не меньшей мере, к российской истории, и поэтому требует изучения и уточнения того, в какой мере история России после 1917 года является частью истории коммунизма и, наоборот, в какой мере история коммунизма является частью истории России. Продолжает оставаться актуальным и приводимое Элиасом каноническое сопоставление Французской и Русской революций, которое чаще всего преподносится упрощенно, в то время как относится, наоборот, к исторической типологии революций, цель которой — установление отличий демократических революций от тоталитарных революций XX века<sup>9</sup>.

А что в будущем? В нашу пост-тоталитарную эпоху вопрос законный, не оставшийся без ответов, иногда триумфальных, звучащих фанфарами для либеральной демократии, которая бесспорно вышла победительницей из идеологической, а частью и военной схватки, длившейся почти целое столетие<sup>10</sup>. Не броса-

<sup>9</sup> Vittorio Strada, *Francia e Russia: analogie rivoluzionarie* в: *L'eredita della Rivoluzione francese*, a cura di Francois Furet Bari.

<sup>10</sup> Наиболее полным и интересным выражением такой эйфории яви-

ясь в другую крайность, будем все-таки более осторожны перед лицом новых огромных проблем, которые человечество и, в частности, демократии должны решать в эпоху глобализирующего и в высшей степени несбалансированного сверхразвития одной части света и перманентного недоразвития другой в условиях резкого нарушения демографического и экологического равновесия. Если тоталитаризмы первой половины прошлого века выросли на давно зараженной почве, которую общий кризис демократии сделал пригодной для укоренения ядовитых плевел там, где либеральная демократия была слаба, то сегодня положение иное, не такое катастрофическое, хотя бы потому, что тоталитарный соблазн, особенно после катастрофического результата, намного слабее, и маловероятно, чтобы люди снова поддались ему. Правда и то, что последствия и пережитки тоталитаризма очень сильны в постсоветской России, потому что здесь и в силу исторической традиции, и в силу природы стоявшей у власти идеологии тоталитарный опыт продлился не только дольше, но и оказался более травматическим в плане ценностей и ментальности и породил патологическую форму модернизации, которую я определил бы как «регрессивную модернизацию», так как промышленно-технологическое развитие (главным образом военного характера) сопровождалось социально-институциональной архаизацией на базе систематического насилия и в то же самое время далеко не малозначащего «консенсуса», хотя и пассивного. Все это затрудняет и осложняет возврат к подлинной демократии<sup>11</sup>.

На этом пора закончить: построив наши рассуждения на незыблемой истории прошлого, мы не хотели и не можем вторгаться в полную превратностей историю настоящего и уж, тем более, в гадательную историю будущего.

---

лась книга Френсиса Фукуямы *Конец истории и последний человек*, которой предшествовала статья на ту же тему, появившаяся в печати сразу после падения Берлинской стены.

<sup>11</sup> См. выступление В. Страды *Историческая преемственность, тоталитаризм* в сборнике *Преемство*, Москва, 2000, и его же *Четвертая модернизация*, «Независимая газета», 27.7.2000.

Леонид Люкс

## **Уязвленная держава: Россия после Крымской войны и после распада Советского Союза – сравнительная зарисовка**

*П*осле распада Советского Союза Россия превратилась в скорбленного колосса, стремящегося к восстановлению своей пошатнувшейся позиции великой державы. Это положение России напоминает ситуацию, сложившуюся в Германии после Первой мировой войны, в связи с чем в отношении России в последнее время часто говорится о «веймарском синдроме». Но и в истории самой России уже были периоды, когда страна, подобно Веймарской Республике, вела себя как великая держава с ущемленным самолюбием, и в первую очередь это можно отнести к периоду после Крымской войны (1853-1856).

### **Смена парадигм: новые акценты в российской внешней политике после Крымской войны и падения Советского Союза**

Внутри- и внешнеполитическое положение России в 1856 и 1991 годах разительно отличаются друг от друга. Так, в 1856 году не было ни распада империи, ни смены социально-экономической и политической систем. Но, несмотря на это, можно констатировать определенные сходства в поведении политических элит России в оба вышеуказанных периода, которые указывают на то, что в истории России, наряду с разрывами, можно наблюдать и определенную преемственность.

После распада СССР многие российские авторы неоднократно цитировали слова царского министра иностранных дел Горчакова, которые тот произнес вскоре после поражения России в Крымской войне: «Россия сосредотачивается». Этим они хотели подчеркнуть, что шоковое состояние, в которое впала Россия после распада империи и потери доминирующего положения в Восточной Европе, не продлится долго. Раньше или позже, она снова вернется на политическую сцену в качестве великой державы, как это было и после Крымской войны.

Внешняя политика прекратившего свое существование в 1991 году Советского Союза была идеологизирована подобно политике царской империи перед Крымской войной. СССР представлял собой идеократию, которая воплощала принципы пролетарского интернационализма и карала так называемые контрреволюционные силы внутри, а также за пределами Советского Союза: в ГДР (1953), Венгрии (1956) или Чехословакии (1968).

Также и царская империя в первой половине XIX века служила наднациональным идеям — а именно «легитимистским принципам» — и пыталась подавлять отвергавшие эти принципы движения не только в России, но и вне ее границ, например, в Венгрии и Дунайских княжествах.

После поражения в Крымской войне российское руководство считало эту политику вмешательства губительной. Например, как следствие этой политики, в 1849 году Россия подавила венгерское восстание и тем самым спасла от гибели Габсбургскую империю — своего будущего внешнеполитического противника. Уже упомянутый Горчаков заявил, что солидаризация с другими легитимистскими державами, в первую очередь с Австрией, сделала Россию ненавидимой во всей Европе. Россия должна была отказаться от роли европейского жандарма и защищать исключительно свои национальные интересы.

Подобную аргументацию приводили и многие российские политики после распада Советского Союза. Солидаризация с «социалистическими братскими странами» вовлекла Россию во множество абсолютно не нужных ей конфликтов во всем мире и сделала страну объектом ненависти многих народов. С этого момента Россия должна заботиться только о своих собственных интересах.

### **Поляризирующее действие реформ**

Это сосредоточение на собственных интересах как в царской империи после Крымской войны, так и в постсоветской России было тесно связано с грандиозными внутриполитическими реформами.

После проигранной Крымской войны Россия пережила своеобразную революцию сверху, которая напоминала петров-

ские реформы начала восемнадцатого века и которую можно назвать второй европеизацией России. Было отменено крепостное право, значительно ослаблена цензура, а судебная реформа 1864 года, создавшая независимые суды, укоренила в стране первые зачатки принципа разделения властей. Многие требования, которые предъявлялись поколениями критиков самодержавия, выполнялись одно за другим.

Еще более радикальные реформы проходили в России после свержения коммунистического режима. После семи десятилетий идеологической диктатуры, плановой экономики и большевистского единовластия начался тернистый путь России к открытому обществу, постепенное возвращение оторванной от Запада с Октября 1917 года страны в Европу.

В обоих случаях реформы поляризовали общество, хотя и различным образом. В эпоху Александра II наибольшая опасность для реформ исходила от нетерпеливых утопистов, для которых кардинальные изменения, начавшиеся после вступления Александра II на престол, были недостаточно радикальными. Они были заинтересованы не в реформировании уже существующей системы, а в ее разрушении.

В постсоветской России, напротив, начатые после августа 1991 года реформы подвергались опасности со стороны совершенно других сил, нежели это было во времена Александра II: не со стороны утопистов, добивавшихся создания небывалого в истории общества всеобщего равенства и социальной справедливости, а со стороны лишившихся власти элит, стремящихся к реваншу за свое поражение в 1991 году.

### **Междоусобные споры реформаторов**

Угроза реформационному процессу обеих эпох исходила не только от воинствующих противников обновления, но и от внутренних разногласий в самих реформаторских лагерях. Эти противоречия касались не в последнюю очередь национального вопроса, который в многонациональном государстве как ранее, так и сейчас имел и имеет первостепенное значение.

В обоих случаях в начале реформаторского процесса отмечалась либерализация в этой области. Так, после вступления на престол Александра II были аннулированы многие антиеврейские законы, одновременно с этим в Польше было упразд-

нено чрезвычайное положение, введенное после подавления ноябрьского восстания 1830/31гг.

В постсоветской России произошло преобразование страны из псевдофедерации в действительно федеративное государство. Федеративный договор 1992 года предоставил, в первую очередь национальным республикам Российской Федерации, значительные автономные права, о которых они ни в царские, ни в советские времена не могли и мечтать.

Но для некоторых наций уступки центра, как первой, так и второй эпохи, были недостаточны. Даже широчайшая автономия внутри российского государства их не удовлетворяла, так как они стремились к полной независимости. В эпоху Александра II это в первую очередь касалось Польши, в постсоветской России — Чечни.

Подавление польской и чеченской освободительных войн русскими вооруженными силами подорвало в обе эпохи доверие к проводимым процессам реформ и раскололо лагерь реформаторов.

Александр Герцен, эмигрировавший в николаевскую эпоху из России, вначале «с другого берега» горячо приветствовал реформы Александра II. Но после того как в январе 1863 года вспыхнуло польское восстание, он писал: «Действительно ли суждено этому правительству, которое без труда могло бы быть мягким и человечным, опускаться все ниже и ниже и мараить себя кровью?» Также разочарованно звучало обращение председателя партии Демократический выбор России, Егора Гайдара, к Борису Ельцину, когда тот начал вооруженную операцию в Чечне в декабре 1994: «Захват Грозного будет ударом по демократическому прогрессу, по всему, что было достигнуто за последние годы».

### **Возврат к российскому «особому пути»**

Вместе с тем, конфронтация с мятежными провинциями усилила, как в эпоху Александра II, так и в ельцинский период, националистические настроения среди имперской нации, включая и сами реформаторские лагеря. Готовность идти на дальнейшие уступки внутренним и внешним соперникам существенно уменьшалась, а критика Запада, который поддерживал сепаратистские стремления Польши и, позднее, Чечни, усили-

валась. Показательным был, например, опубликованный в 1869 году труд ранее либерально настроенного русского историка культуры Николая Данилевского «Россия и Европа».

Многие считают Данилевского предшественником Освальда Шпенглера, приводя в качестве иллюстрации разработанную Данилевским теорию биологического возраста культур, которые, после завершения определенного цикла, сходят с исторической сцены. Романо-германская культура, согласно учению Данилевского, находилась уже в стадии распада, а чуждая ей славянская культура — наоборот, в стадии подъема. Антирусские настроения на Западе Данилевский рассматривал в первую очередь как следствие культурологических различий между Западом и Востоком. С полнейшей уверенностью в правоте своей державы он описывал расширение Российской империи за последние столетия, придав этому расширению совсем иное качество, нежели завоевания западных государств.

Также и в постсоветской России российские демократы, которые до августа 1991 года были яркими сторонниками «возвращения России в Европу», начали ссылаться на русский особый путь, в то время как прозападно ориентированные круги упрекались в беспредельной уступчивости по отношению к непосредственным соседям России. Так, политический советник российского президента Сергей Станкевич заявлял в середине 1992 года: «Наши соседи зачастую рассматривают Россию не как государство, а как грудку, своего рода реликт, от которого можно отрезать ту или иную часть».

Такие понятия, как «национальная гордость» или «национальные интересы» являются для Запада вполне естественными, добавил к этому председатель Комитета иностранных дел Верховного Совета Евгений Амбарцумов. Почему же они не могут иметь силу и в России?

Таким образом, почти все политические лагеря России как после Крымской войны, так и после проигранной Москвой «холодной войны», чувствовали себя униженными Западом и стремились к восстановлению статуса великой державы для страны.

### **Возвращение на мировую арену**

В первом рассматриваемом нами случае это удалось уже спустя 14 лет после Парижского мира 1856 года, который за-

вершил поражение России в Крымской войне. Вторая Французская империя, которая представляла собой главную опору установленного в 1856 году нового европейского порядка, потерпела в немецко-французской войне сокрушительное поражение. Уже в конце октября 1870 – то есть через каких-то два месяца после битвы при Седане, ознаменовавшей крушение наполеоновской империи – Горчаков объявил, что Россия не считает себя связанной решением, принятым Парижским договором, о нейтрализации Черного моря. Этим соглашением Россия обязывалась разрушить свои укрепления на Черноморском побережье. С этого момента царская империя снова стала полноправным членом «европейского концерта держав». К коренному пересмотру существовавшего европейского порядка стремилась теперь уже не Россия, а Франция.

Иначе ситуация складывается в сегодняшней постсоветской России. Кремль упрекает Запад в том, что там не отдается должное российским национальным интересам. В первую очередь Россия предъявляет претензии США в нежелании признать ее как равноправную великую державу. Расширение НАТО на Восток, военная интервенция в Югославии и признание независимости Косово приводятся в качестве примеров западного самоуправства. Признав независимость взбунтовавшихся грузинских провинций Абхазии и Южной Осетии после окончания пятидневной русско-грузинской войны, руководство Кремля, очевидно, имело целью представить доказательство того, что Россия возвращается на политическую арену как «великая держава» и «суверенная демократия». Решительный образ действий Москвы напоминает подобное односторонне принятое решение Петербурга в октябре 1870 года об аннулировании т. н. «Понтус»-пункта, касающегося Черного моря.

### **Новые вызовы после окончания «холодной войны»**

Сравнивая два эти политические акта, нельзя оставить без внимания основополагающие различия между этими двумя ситуациями. В 1870 году европейцы видели в национальном государстве венец творения, и защита национальных интересов воспринималась ими как священная обязанность державы. В этом духе тогда действовала не только Россия, но и Германия, Франция, Италия и другие европейские государства. Подоб-



ный образ мышления превратил Европу в пороховую бочку, которая не замедлила взорваться в первый раз в 1914 году и второй раз в 1939-м. И только после опустошительного опыта обеих мировых войн в Европе произошла смена парадигм, которая привела к развенчанию безраздельно господствующей до сих пор национальной идеи и к зарождению европейского интеграционного процесса. Этому развитию старый континент обязан самым долгим за всю свою историю периодом мирного сосуществования, за исключением югославской трагедии.

Европейские процессы интеграции к началу горбачевской перестройки охватили и Россию. Часть российской элиты поддерживала идею возвращения страны в Европу. И было бы ошибкой считать данное стремление «романтическими грезами», как это кое-где принято, потому что оно имело вполне конкретные политические последствия. Политическое чудо мирных революций 1989 года, ликвидация европейского раскола и объединение Германии были бы невозможными без подобных устремлений, а также без отказа реформаторского крыла команды Горбачева от брежневской доктрины ограниченного суверенитета восточноевропейских стран, которая противоречила идее «общего европейского дома».

Тем временем эйфория 1989–1991-х миновала. Изоляционистские силы, которые ставят под вопрос европейский характер России, усиливаются как в самой России, так и на Западе. Российские «европейцы», которым континент во многом обязан мирным преодолением десятилетиями длившегося раскола, вынуждены лишь обороняться, и кажется, что они окончательно проиграли борьбу с радикальными противниками Запада. Это положение дел подтверждается почти единодушной поддержкой антизападного конфронтационного курса кремлевского дуумвирата большей частью российской общественности, особенно после начала русско-грузинской войны. Но, несмотря на это, российские сторонники национального эгоизма в постнациональную эпоху, начавшуюся в Европе с 1945 года, все же стоят на анахронистических позициях, а сопротивление духу времени, как показывает история, редко увенчивается успехом. Поэтому не исключено, что Россия, которая все еще соединена бесчисленными связями с Западом, рано или поздно все же вернется к прерванному в путинскую эру процессу своего «возвращения в Европу».

*Перевод с немецкого Елены Сивуды*

# **К**руглый стол: Запад и ислам

Участникам Круглого стола  
были предложены следующие вопросы:

- Перспективы интеграции /ассимиляции представителей мусульманской культуры в культуру европейскую.
- Осуществима ли возможность «вливать новое вино в старые меха» — соединить ценности западной демократии с законами Шариата (концепция евроислама Тарика Рамадана)?
- Эффективна ли политика мультикультурализма?
- Прогнозы развития отношений Запад — ислам.

К ответам участников мы присоединили содержательное интервью, данное Г.П. Померанцем и затрагивающее, по сути, те же проблемы.

Ханс Оверслоот

## **Диалог культур или конфликт цивилизаций?**

**П**реднамеренно или нет, часть заголовка вопросов для Круглого стола — «конфликт цивилизаций» — содержит ссылку на книгу Самуэля Хантингтона «Столкновение цивилизаций и передел мирового порядка» от 1996 г., которая представляет собой расширенный вариант его опубликованной в журнале «Международные отношения» за 1993 г. статьи. Статья эта, называвшаяся «Столкновение цивилизаций?» была, в свою очередь, написана в ответ на статью Френсиса Фукуямы «Конец истории и последний человек» (1992 г.). Книга Хантингтона сыграла важную роль не потому, что была хорошей книгой и серьезным научным исследованием (по моему личному мнению — скорее, наоборот), а потому, что она, с одной стороны, озвучила образ мыслей «влиятельных лиц» во влиятельных странах (в первую очередь США), а с другой — повлияла на его формирование. Идеи, изложенные в этой книге, помогли сформулировать основные принципы внешней политики США и придали определенное направление мышлению ее творцов. «Столкновение цивилизаций» стало знаковой книгой, несмотря на то (а может быть, как раз вследствие того), что оно было исследованием ненаучным. Я не стану приводить здесь содержание всех дебатов о книге Хантингтона, изложу только свои собственные критические замечания (оставив на время в стороне книгу Фукуямы).

Самые кровавые столкновения человеческих сообществ в истории, известные, по крайней мере, большинству из нас (более того, непосредственно пережитые некоторыми из нас), нельзя классифицировать как столкновения цивилизаций в том смысле, в каком Хантингтон понимает цивилизации. Столкновения между «христианством» и «исламом», или «христианской цивилизацией» и «исламской цивилизацией», если кому-то так больше нравится, имели место в Судане, Нигерии, в кровавых конфликтах между христианскими и исламскими жителями Молуккских островов в Индонезии;

исламские фанатики разрушили башни-близнецы в США, и вообще, антагонизм между последователями христианства и ислама, несомненно, играет роль в постоянных религиозных распрях — но конфликтов чисто цивилизационного типа было относительно немного (если таковые вообще имели место). Мы не раз были свидетелями использования и злоупотребления религиозных связей и культурной принадлежности, но я не уверен в том, что культурное деление играло основную роль в большинстве или сколько-нибудь значительной части таких конфликтов. Более того, понятие «цивилизация» последнее время применяется весьма произвольно. Похоже на то, что ислам образует особую цивилизацию, в то время как христианство и образует, и не образует; например, Латинская Америка и Северная Америка в одних аспектах относятся к одной и той же цивилизации, а в других — что очевидно — являются несопоставимыми. Интересно, почему это так — может быть, вследствие доминирования «протестантов» в Северной Америке и «римско-католического владычества» в Южной? А можно ли отнести к той же самой цивилизации Западную Европу? Восточная Европа, конечно, христианская, но в значительной мере православная. (Или ее отличие от западной объясняется не православием, а отсутствием эпох «ренессанса» и/или «просвещения»?) Может быть, непрекращающийся конфликт между Израилем и соседними странами определен и вызван конфронтацией Израиля, государства «еврейского», с «исламской цивилизацией»? Представляет ли собой иудаизм, в том смысле, в каком Хантингтон видит эти проблемы, отдельную цивилизацию, или же он является просто частью «западной цивилизации»? Порождена ли неприязнь, и даже ненависть многих жителей Ближнего Востока (может быть, лучше сказать — исламского мира), как и масштаб этой ненависти, к евреям тем, что последние — приверженцы иудаизма? А может быть, тем, что евреи являются частью западной цивилизации или же предполагается, что они ее представляют?

Далее, можно ли в данном случае отождествлять Запад с «христианством»? Может быть, ортодоксальный еврей из Иерусалима вызывает у человека из исламского мира меньшую ненависть, чем получивший образование в Оксфорде еврей-атеист из того же самого города? Если меньшую, то не вследствие

ли того, что ортодоксальный еврей живет в культуре, которая во многих отношениях ближе к культуре его ортодоксального соседа-мусульманина, чем к культуре выходца из Оксфорда, не соблюдающего Шаббат и употребляющего свинину? А может быть, все наоборот — к атеисту меньше претензий, чем... или же разницы вовсе нет?

Что, собственно, включает в себя понятие «культура», и какую роль в ней играет религия?

Граница между «Мы» и «Они», между нами и нашими врагами иногда — а может, и зачастую — совпадает с религиозными и/или культурными границами (при этом надо отметить, что культурная и религиозная сферы не всегда совпадают: очень часто они только частично пересекаются). Во многих случаях именно конфликт, и только он, заставляет «нас» и «их» подчеркнуть — выделить культурные и/или религиозные, и/или классовые различия как причину возникающей враждебности; но я бы не спешил объяснять возникающие конфликты различиями между «цивилизациями» (в хантингтоновской терминологии часто определяемыми в понятиях (предыдущей) религиозной направленности). Постараюсь пояснить свою точку зрения конкретным примером: во время Первой мировой войны англичане и французы сражались с немецкими «варварами», с теми, кого они называли «гуннами» двадцатого века, т. е. смертоносными, опустошающими все на своем пути ордами с Востока. И это не было простой метафорой. Союзники и в самом деле отстаивали свою цивилизацию от угрозы со стороны тех, чья принадлежность к христианству проявлялась только в виде коротких затиший — перерывов, объявляемых в страшной бойне на время Рождества. Более того, в рядах британских, да и французских войск были «цветные» граждане с других континентов (Африка, Азия) и других вероисповеданий, в том числе и мусульманского (самых различных мусульманских течений, что характерно), а также индусы, сикхи и так далее (чему, разумеется, есть вполне простое объяснение — Лондон и Париж были центрами соответствующих империй). С моей точки зрения, такой «интернационализм» союзников также служит подтверждением тому, что, по крайней мере, сто лет назад одна из наиболее опустошительных мировых войн была отнюдь не между «цивилизациями» в хантингтоновском понимании этого слова.

Если уж говорить о цивилизационном конфликте, то Вторая мировая война более всего была столкновением между цивилизациями, представленными нацистской Германией и Россией, а точнее — между нацистской идеологией с одной стороны и новой «советской» цивилизацией с другой, хотя, конечно же, можно утверждать, что России удалось «сплотить свои силы», возродив и подняв, как знамя, националистический элемент в своей квазирелигиозной советской идеологии.

То же можно сказать и о событиях новейшей истории: наиболее ожесточенные столкновения происходили не между цивилизациями (опять же, оговорюсь: в хантингтоновском понимании этого слова), а внутри них. Даже конфликт в Косово не был конфликтом между христианством и исламом. Убийство сербами хорватов (и наоборот) было битвой между людьми, принадлежащими к одной и той же цивилизации. Религия практически не играла в этом никакой роли, а языковые различия возникли и усилились уже после войны. Точнее сказать, они были искусственно созданы по причинам государственной политики: Хорватия для хорватов, говорящих на хорватском, Сербия, соответственно, для сербскоязычных сербов<sup>1</sup>. В конфликте между сербскими и мусульманскими жителями Косова основной раскол проходил не между преимущественно христианскими странами, поддерживающими Сербию, материально или морально, с одной стороны, и мусульманскими странами с другой. Христианская (православная) Россия выступила в защиту Сербии, тогда как в христианской же Голландии, например, почти никто не поддерживал Слободана Милошевича и прочих лидеров сербских националистов, зато многие сочувствовали косовским албанцам. Сочувствие это было вызвано не неприязнью к православию и не широко распространенными симпатиями к исламу, а тем, что албанцев считали слабой стороной, т. е. жертвами в этом конфликте.

Я думаю, что представление этого конфликта как конфликта цивилизаций посредством объяснения позиций сторон с точки зрения деления их на православных, католиков и /или протестантов притянута за уши, точно так же как и предположение, что христиане, поддерживавшие косовских албанцев, просто не понимали, что такое ислам (т. е. что он-то и является

---

<sup>1</sup> Что интересно, для Хантингтона язык, похоже, не играет большой роли в определении и различении цивилизаций.

реальным врагом, а вовсе не братья-христиане). (Я вообще не доверяю объяснениям типа «не осознавали» — в частности, марксисты достигли совершенства в навешивании ярлыков типа недостатка «сознательности» какого бы то ни было рода).

Поджог тысяч автомашин, массовый беспорядки и хулиганство в пригородах основных французских городов в 2005 г., зачинщиками которых были в основном молодые люди мужского пола, зачастую выходцы или дети выходцев из Северной Африки, возможно, тоже имели расовый и религиозный аспекты. Как заявляли сами участники беспорядков, они протестовали против того, что общество не признавало их полноправными гражданами Франции, или против дискриминации вследствие своего мусульманского вероисповедания. Тем не менее, многие из этих молодых людей фактически были мало связаны с конкретными религиозными группами, и я сомневаюсь, что за накалом страстей в этих беспорядках действительно стояла религия. Не-принадлежность к христианской цивилизации могла быть сплывающим фактором в каком-то смысле; но имеющиеся факты не подтверждают предположения, что религия сыграла значительную роль в делении на «Мы» и «Они». Вне всякого сомнения, имели и продолжают иметь место основные (суб) культурные различия между молодыми погромщиками и остальной частью общества (музыка, сленг, дресс-код, этническая принадлежность, стиль жизни, экономический статус, перспективы и устремления в смысле профессиональной карьеры, «своя» территория), но различия эти имели мало общего с тем, что Хантингтон и прочие классифицировали бы как культурные различия, вызывающие противостояние с «более значительной» цивилизацией.

Возьмем теперь протесты уйгуров против панкитайского политического и культурного доминирования в западном Китае, а также против силовой реакции китайского центра на выступления непослушных уйгурских окраин — служат ли они подтверждением того, что столкновение цивилизаций действительно имеет место быть? Я так не думаю. Тот факт, что большинство уйгуров исповедуют ислам, наверное, является одним из факторов, определяющих человека как уйгура. (Причем ислам в данном случае не является просто исламом, это специфический уйгурский вариант данной религии, если человек хочет идентифицировать себя с конкретной группой населения



и быть признанным остальными членами этой группы в качестве «своего»). Тем не менее, нельзя сказать, что китайские власти подавляют уйгурские мятежи и прочие тому подобные волнения исключительно по причине упрямого нежелания панкитайской цивилизации в чем-либо уступить «исламским конкурентам». Мусульманское вероисповедание уйгуров не играет решающей роли, это только дополнительный штрих – китайские власти рассматривают все остальные меньшинства, будь то уйгуры, тибетцы, хуэйцы, монголы, байэйцы или прочие, как народы, второстепенные по отношению к народу хань, и, таким образом, обязанные с благодарностью воспринять китайское правление (= ханьское доминирование). Опять же, на данном примере я не пытаюсь доказать, что культура является незначительным фактором с политической точки зрения. Культурное многообразие, включая многообразие политическое, этническое и религиозное, может играть решающую роль в политическом смысле. В какой-то момент широкомасштабные изменения в этническом и религиозном и/или социальном составе населения страны как политической единицы, или населения города, или даже региона, могут создать значительную угрозу для существования политического статус-кво даже в демократических системах (и весьма возможно, что системы демократические подвержены этому риску более систем авторитарных). Тем не менее, хантингтоновская концепция цивилизаций приведена слишком в широком и неопределенном научно смысле, чтобы помочь понять, какое (политическое) значение будет иметь конфронтация культур.

Другой пример той же неопределенности: в хантингтоновском понимании вещей Россия, Грузия и Армения сведены в одну и ту же категорию под общим заголовком «православная цивилизация». Как эта классификация поможет мне, или вам, читатель, понять хотя бы базовые принципы отношений между этими странами? Хантингтон ответа на такой вопрос не дает; я также не могу на него ответить.

Самые кровавые конфронтации в течение последних десятилетий имели место быть не между, а внутри цивилизаций в хантингтоновском понимании этого слова. Сотни тысяч людей были уничтожены в Руанде, когда племя туту уничтожало племя тутси, которое разделяло с ними их религию, а именно – христианство. В войне Ирака против Ирана мусульмане

уничтожали мусульман. Персы — иранцы — убивали арабов и наоборот; государство воевало против государства. Теоретики столкновения цивилизаций предполагают и защищают идею о том, что всевозможные причины конфликтов — такие, как конкуренция государств друг с другом и сражения армий государств; схватки военных диктаторов друг с другом и с представителями государственной власти; конфликты на почве классовых различий и эксплуатации, религиозного многообразия, включая разнообразие течений внутри одной религиозно определенной цивилизации; такие, как само по себе перемещение по какой бы то ни было причине большого количества людей в различные страны и регионы; такие, как устремления к «величию» и возбуждение, связанное с возможностью применения насилия; такие, как принятие вооруженных конфликтов в качестве стиля жизни — все они должны рассматриваться либо как современные манифестации всеобъемлющего столкновения цивилизаций, либо как что-то второстепенное по отношению к будущей мировой основной «причине конфликта»: контакту между основными мировыми цивилизациями, являющимися несовместимыми друг с другом.

Я не вижу этому достаточных подтверждений в виде исторических фактов. Подобная схема представляется мне непросто — в научном смысле — упрощенной.

С другой стороны, я не собираюсь отрицать, что произошедшие в течение последних десятилетий коренные изменения в составе населения многих стран, в частности, Западной Европы, вызывают у коренного населения этих стран общественное недовольство и являются причиной гражданских беспорядков серьезного масштаба. Далее я проанализирую ситуацию в Голландии, которая известна мне лучше всего.

В стране под названием «Нидерланды» уже трудно сказать, кого следует причислять к коренному населению, т. е. кого можно считать иммигрантами (или потомками иммигрантов) из других стран, а кого нет. Более 20 процентов населения сегодняшней Голландии не являются только голландцами — например, у выходцев из Марокко даже их родившиеся в Марокко дети имеют вдобавок к голландскому гражданству паспорта государства Марокко. Согласно марокканским законам, отказ от национальной принадлежности является преступлением. Марокканцы, а точнее — берберы (если говорить об этнической

принадлежности), представляют собой одно из самых многочисленных национальных меньшинств в Нидерландах, насчитывая в общей сложности около 355 тысяч (общее количество населения в стране — 16 миллионов 700 тысяч человек)<sup>2</sup>. Дети (даже дети детей) турецких иммигрантов (390 тысяч) часто тоже имеют двойное гражданство.

Важно заметить при этом, что подавляющее большинство марокканских и многие турецкие «гастарбайтеры», приехавшие в Голландию в конце шестидесятых — начале семидесятых годов прошлого века, которым затем было разрешено остаться жить в стране, были людьми неграмотными, выходцами из примитивных аграрных сообществ. Другой важный фактор — то, что уже во время «первой волны» трудовой иммиграции потребность в неквалифицированной рабочей силе резко упала. Другие национальные меньшинства — около 100 тысяч из Сомали, 20 тысяч из Ганы, столько же из Египта и приблизительно столько же с островов Зеленого Мыса. Далее, 345 тысяч из Суринама (креолы, индусы, яванцы и пр.), около 140 тысяч из Арубы и (прочих) голландских Антильских островов, приблизительно 80 тысяч китайцев; число выходцев из Центральной и Восточной Европы — 200 тысяч, в основном это поляки<sup>3</sup>. Ко всему перечисленному следует добавить тысячи людей, эмигрировавших из разных других стран третьего мира. Около полумиллиона граждан Голландии имеют индонезийское происхождение, но их при любых подсчетах относят к коренному населению. Если быть более точным в описании этнического состава населения, следует упомянуть многих недавних переселенцев из Германии, Испании, Италии и т. д. В общей сложности число (потомков) недавних иммигрантов из западных стран в Голландию приближается к миллиону.

В настоящее время Нидерланды представляют собой мультиэтническое (многонациональное) общество, вполне сравнимое с Россией в смысле процентного соотношения меньшинств. В России также этническое большинство — русские — составляют около 80% и 20% приходится на «прочие национальности», та-

<sup>2</sup> См. также: <http://statline.cbs.nl/StatWeb/publication/default.aspx?>

<sup>3</sup> <http://www.cbs.nl/nl-NL/menu/themas/bevolking/publicaties/artikelen/archief/2011/2011-3442-wm.htm>.

кие, как татары, чеченцы, аварцы, даргинцы, чувашаи, буряты. Одно из коренных отличий между этими двумя странами заключается в том, что Россия исторически была многонациональным образованием — во всяком случае, со времен имперской экспансии и расширения территорий, скажем, с семнадцатого века; так что другие национальности имеют в России территории своего исторического обитания<sup>4</sup>. В Нидерландах же эти «прочие национальности» в основном селились в больших городах. Четыре крупнейших города Голландии (Амстердам, Роттердам, Гаага, Утрехт) в ближайшем будущем станут городами с преобладанием «черного» населения (общепринятое здесь выражение «черное население» просто указывает на тот факт, что большинство граждан страны неевропейского происхождения не относятся к белой расе).

В этническом, религиозном и культурном составе Нидерландов произошли радикальные перемены, особенно начиная с конца шестидесятых — начала семидесятых годов. Более того, как я уже отмечал, расселение иммигрантов неравномерно. Не только крупнейшие города Голландии, но и некоторые небольшие — такие, как Гауда, Дордрехт, Ден Хельдер и другие, в смысле социальном, этническом и культурном претерпели коренную трансформацию в течение последних сорока лет; в основном вследствие притока иностранцев и частично вследствие отъезда из заселяемых иммигрантами районов этнических голландцев, особенно той части населения, которая наиболее активна, амбициозна и мобильна для того, чтобы переехать в лучшие районы или другие города. Явление, свидетелями которого мы стали в последнее время, особенно в Роттердаме — это концентрация таких (потомков) новоприбывших граждан, которые мало что могут предложить на рынке труда и которым не остается ничего другого, кроме как соглашаться на низкооплачиваемую работу или же жить на социальное

---

<sup>4</sup> Однако следует заметить, что и в последней четверти 16-го века, и в 17-м веке тот географический регион, который мы сейчас называем Голландией, притягивал большое количество иммигрантов, включая евреев-сефардов, французских протестантов, выходцев из германских государств, которые искали работы в сельском хозяйстве, промышленности, торговле, мореплавании и пр. Голландская колониальная экспансия и российская континентальная экспансия оказали сравнимое, но все же по сути своей разное влияние на многонациональный состав этих стран в настоящее время.

пособие и/или добывать себе дополнительные доходы либо из системы социального обеспечения каким-нибудь обманным путем, либо в результате мелких и крупных преступлений. Дети их в основном не тянут даже на окончание средней школы, а часто и профессионально-технических училищ. Школы зачастую не в состоянии справиться с «трудными» — по разным причинам — учениками, и в результате у нас образовалась уличная «субкультура» подростков из общественных низов с ярко выраженным мужским шовинизмом.

Эта субкультура, которую отличают особый стиль жизни и даже свой особый язык, ни в коей мере не помогающий подготовиться к взрослению и трансформации в дисциплинированный рабочий класс, с одной стороны, постоянно меняет свою форму (слова, выражения, одежда, движения, жесты с одинаковой легкостью входят в моду и выходят из нее). С другой стороны, как общественное явление эта субкультура очень устойчива, так как сама себя воспроизводит, т. е. все новые и новые подростки постоянно попадают в этот, в широком социальном смысле, общественный тупик. У многих из них при сильном стремлении к материальным благам (хочется иметь дорогие кроссовки, красивую одежду, автомобиль) нет никаких профессиональных навыков и трудовой этики, необходимой для того, чтобы удержаться на постоянной работе со скромной, но приличной оплатой. Многие девочки (за исключением девочек из мусульманских семей) уже в самом раннем возрасте становятся матерями-одиночками.

Социальные и политические проблемы, вызванные этим внезапным наплывом «иностранцев», не носят религиозного характера. Нельзя объявлять основной причиной того, что «все пошло не так, как надо» в голландском обществе, только мусульманскую культуру, якобы вторгающуюся в регион голландской культуры, исторически сложившейся как часть культуры «иудео-христианской гуманистической», и вступающую с ней в конфликт (как это вновь и вновь, при каждом удобном случае, утверждает голландский политик Геерт Вильдерс). Проблемы, с которыми мы столкнулись в настоящий момент, по сути своей не религиозные.

(Я думаю, что нам не стоит приводить мнения Тарика Рамадана на этот счет. Чтение его статей никогда не помогало

мне разобраться в процессах, происходящих в нашем обществе и в голландской политической системе).

Ислам играет роль на нашей общественно-политической сцене — я бы сказал, является только дополнительным фактором — лишь благодаря большому количеству выходцев из Марокко и Турции, и частично вследствие того, что стимулирует эндогамию. Но при этом надо учесть, что до относительно недавнего времени в историческом смысле (где-то до шестидесятых годов прошлого века) эндогамия была характерна для почти всех религиозных меньшинств, из которых состояло голландское общество в ту пору. Самой многочисленной религиозной группой были католики (около 40 процентов населения), и эндогамия в их среде была почти стопроцентной. Члены кальвинистской (протестантской, или реформатской) церкви (около 10 процентов населения), как правило, тоже заключали браки только внутри своей группы. Голландские протестанты (тоже кальвинисты, но отдельная ветвь кальвинизма), которых было около 30 процентов, по сути дела, являлись совокупностью различных церквей (религиозных группировок), а не единым по своей доктрине и организации религиозным сообществом. Эти и прочие, еще более малочисленные, религиозные группы при заключении брачных союзов тоже выбирали «из своих». То же самое относилось и к выбору школы для детей, политических партий, больниц, профессиональных союзов, спортивных клубов и прочих общественных организаций. Пожалуй, где-то до середины шестидесятых годов прошлого века люди в Голландии жили по принципу «раздельно вместе». С конца шестидесятых роль религии в обществе начала слабеть, но даже сейчас наиболее упорные кальвинистские группы живут в некотором смысле отдельной жизнью (у них свои собственные церкви, свои общественные организации, своя пресса, даже отдельная политическая партия). Добавление к этой мозаике еще одного меньшинства — мусульманского — на тот момент не могло бы радикально изменить картину. Однако с конца шестидесятых в обществе произошли глобальные перемены. Религиозная демография сейчас выглядит совершенно иначе. В настоящее время 44% граждан Голландии не являются приверженцами вообще какой-либо религии. Число католиков снизилось до 28 процентов. Протестанты составляют где-то около 19 процентов. Мусульман сейчас 6 процентов, и остав-

шиеся — это индусы, буддисты и адепты большого количества разных других религий<sup>5</sup>.

Я бы хотел подчеркнуть, что в Голландии ислам не является первопричиной всех проблем. Ислам занял центральное место в политических дебатах только после трагедии 11 сентября 2011 года. Чудовищная атака на башни-близнецы мусульманских фанатиков (в основном из Саудовской Аравии, с которой Соединенные Штаты — а в более общем смысле «мы», как западное общество, остались «друзьями» в силу очевидных причин) немедленно подействовала и на голландскую политику. В многочисленных слоях населения Голландии уже зрело недовольство результатами политики трудовой миграции шестидесятых-семидесятых, недовольство дополнительной иммиграцией, особенно из Марокко и Турции, связанной с заключением браков на исторической родине и воссоединением семей, недовольство постоянным мощным притоком все новых и новых иммигрантов в статусе беженцев. Такое общее недовольство, и в частности — негодование от вопиюще асоциального поведения в особенности молодых марокканцев в тот момент, после одиннадцатого сентября, в первый раз было озвучено в общем духе критики ислама. Видите, что творят эти мусульмане? Теперь это всем ясно: они взрывают бомбы и убивают людей тысячами! Ислам изображался как что-то агрессивное по своей природе. На самом же деле, мало кто из наших доморощенных хулиганов марокканского происхождения, мелких ворюшек и «уличных подростков», был действительно тесно связан с организованной религией.

До 2001 года критика целых групп людей, относящихся к какой-то конкретной расе или религии, была совершенно обычным делом в нашей общественной жизни, но в сфере «серьезной политики» ее практически не существовало. Тех немногих политических деятелей, которые ранее осмеливались критиковать текущий подход к иммиграции, быстро исключали из «сообщества серьезных и порядочных политиков». Такое отношение, конечно же, было связано с чувством вины многих голландцев за массовые убийства евреев во время Второй мировой войны (более 100 тысяч евреев было уничтожено нацистами, притом, что всего еврейская диаспора в Голландии насчитывала 140 тысяч). Критика конкретных лиц или групп

---

<sup>5</sup> См., напр., [nl.wikipedia.org/wiki/Godsdiensten\\_in\\_Nederland](http://nl.wikipedia.org/wiki/Godsdiensten_in_Nederland).

лиц, объединенных принадлежностью к одной и той же религии или культуре, или же открытое стремление положить конец процессу иммиграции, почти сразу же получали негативную оценку или классифицировались как проявление расизма. Начало открытой критике ислама в 2001 году положил такой яркий политик, как Пим Фортейн. Он собрал вокруг себя большое количество людей, недовольных отношением к проблемам (или игнорированием проблем) массовой иммиграции и/или ислама со стороны традиционных политических партий. Во время выборов в городской совет Роттердама в 2002 г. его партия оказалась самой многочисленной, намного опередив остальных. По числу отданных голосов она сумела подняться с нуля до 34% в регионе, который традиционно считался надежным бастионом социал-демократов. 6 мая 2002 года Пим Фортейн был убит, причем убит этническим «белым» голландцем, активистом общества защиты прав животных<sup>6</sup>. 19 мая 2002 года на выборах в нижнюю палату голландского парламента в результате голосования по спискам партия Фортейна набрала 17 процентов голосов<sup>7</sup>, что автоматически сделало ее второй самой крупной партией в парламенте Нидерландов (после христианских демократов, набравших 29 процентов).

Таким образом, можно сказать, что *политические* протесты против массовой иммиграции (точнее, ее последствий) стали возникать как грибы после дождя на почве критики именно ислама (и именно после 11 сентября), и на этом основании сделать (неверный, на мой взгляд) вывод, что ислам является перво-

---

<sup>6</sup> После известия о гибели Пима Фортейна многие даже вздохнули с облегчением, узнав, что убийцей был обычный этнический голландец и никакой не выходец из Марокко. В ноябре 2004 г. голландский кинорежиссер и «анфан террибль» Тео Ван Гог был убит «марокканским» голландцем, который выстрелил в него 8 раз и перерезал ему горло; убийца также воткнул в его тело разделочный нож, под которым было письмо с угрозами в адрес Айан Хирси-Али. (Айан – иммигрантка в Голландию (в то время) сомалийского происхождения, которая является непримиримым критиком ислама и «вероотступником», т. е. человеком, официально объявившим о том, что порывает с исламом).

<sup>7</sup> See: [http://nl.wikipedia.org/wiki/Tweede\\_Kamerverkiezingen\\_2006](http://nl.wikipedia.org/wiki/Tweede_Kamerverkiezingen_2006) and [http://www.kiesraad.nl/nl/Actueel/Nieuwsberichten/\(2047\)-Actueel-Nieuwsberichten-2010/Uitslag\\_verkiezing\\_leden\\_Tweede\\_Kamer\\_van\\_9\\_juni\\_2010.html](http://www.kiesraad.nl/nl/Actueel/Nieuwsberichten/(2047)-Actueel-Nieuwsberichten-2010/Uitslag_verkiezing_leden_Tweede_Kamer_van_9_juni_2010.html).



причиной всех бед. На самом же деле недовольство назревало уже давно, например, в связи с поведением групп иммигрантов из Суринама – преимущественно «черных» – которые долгое время бесспорно доминировали на рынке наркоторговли в Амстердаме. (Незадолго до (и короткое время спустя) провозглашения независимости Суринама, который был до 1975 года голландской колонией в южной Америке, более трети жителей Суринама эмигрировали в Голландию).

Добавим к этому также тот факт, что в семидесятых и восьмидесятых в некоторых городах молодежь с голландских Антильских островов, включая Арубу, стала заниматься мелкой и не такой уже мелкой преступностью и превратилась в сущее наказание для населения в отдельных районах. (Многие выходцы с Антильских островов и Суринама говорят по-голландски, хотя и со специфическим акцентом, но различные местные акценты в произношении вообще не редкость даже и для коренных жителей Голландии). Понятно, что образованные иммигранты с Антильских островов говорят по-голландски; но и среди малообразованных число владеющих языком не меньше. Иммигранты с Антильских островов и Суринама чаще всего христиане, среди суринамцев также есть определенный процент приверженцев индуизма. Следующее мое утверждение может показаться странным (и уж точно политически некорректным), но мне кажется весьма вероятным, что если бы число иммигрантов-марокканцев было раз в десять меньше их теперешнего количества, а число антильцев – раз в десять больше (т. е. равнялось бы фактическому числу марокканцев), то всеобщее недовольство было бы обращено против них, а не против выходцев с Марокко и мусульманских иммигрантов вообще).

Геерт Вильдерс, политик, возглавляющий Партию свободы (*Partij voor de Vrijheid*, или *PVV*), некоторым образом является наследником и продолжателем политического течения, основанного Пимом Фортейном. Критика ислама занимает в политической платформе Вильдерса не меньшее место, чем у Фортейна, но его (Вильдерса) политические взгляды отличаются меньшим количеством нюансов и большей примитивностью: с его точки зрения, «мы», т. е. голландцы (из числа которых он, таким образом, исключает значительное количество людей, обладающих голландскими паспортами), являемся свидетелями

«битвы цивилизаций», в которой нам следует занять сторону «западной» цивилизации и вместе с Израилем сражаться с подилому агрессивным и уступающим нам в развитии исламским противником. Партия Вильдерса *PVV* получила 6 процентов голосов на парламентских выборах 2006 года и 15,5 процентов на выборах в 2010 году, став, в итоге, третьей крупнейшей политической партией Нидерландов после Народной партии за свободу и демократию (*VVD*), с ее 20 процентами, и Партии труда (*Partij van de Arbeid: PvdA*), набравшей 19,5 процентов голосов. Позиция Вильдерса — однозначно анти-исламская и анти-левая. Лучше было бы даже сказать, что он против ислама и против политического истеблишмента, так как политический истеблишмент он ассоциирует с левыми. Утверждая, что левые доминировали в политике на протяжении последних десятилетий, он связывает их с массовой иммиграцией и претворением в жизнь предательской антизападной политики (поощрение иммиграции из мусульманских стран и охрана интересов этих иммигрантов). На самом же деле, ведущую роль в голландской коалиционной политике в течение последних 40 лет или более играла партия под названием Христианско-демократический призыв (*CDA*) вместе с Народной партией за свободу и демократию (правое крыло) (*VVD*), и сам Вильдерс был членом этой парламентской фракции до того, как основал свое собственное движение, т. е. его в прошлом собственная партия была гораздо в большей степени правящей партией, чем Партия труда (*PvdA*). Таким образом, ставить знак равенства между левыми и политическим истеблишментом последних десятилетий абсолютно некорректно, но зато это служит определенным политическим целям<sup>8</sup>. Конечно, надо признать, что по

---

<sup>8</sup> Следует, пожалуй, заметить, что политические взгляды Вильдерса, его анализ причин «исламской проблемы», включая его обвинения в адрес левых за то, что они «выпустили ислам в страну и носят с ним», вполне аналогичны взглядам Андерса Брейвика. Или по-другому: Вильдерс был в этом деле первым, а Брейвик сам признал схожесть их анализа политической ситуации. Основная разница заключается в том, что Брейвик — террорист и массовый убийца, который считает, что проблема не имеет мирного демократического решения, а Вильдерс, при всей своей излишне резкой, прямолинейной и вызывающей риторике, убийцей не является и действует в рамках закона. См. также: [http://www.geertwilders.nl/index.php?option=com\\_content&task=view&id=497](http://www.geertwilders.nl/index.php?option=com_content&task=view&id=497) и <http://www.pvv.nl/>.

сравнению с другими фракциями и членами фракций подход Партии труда (*PvdA*) отличался излишней терпимостью по отношению к потенциальным иммигрантам, претендующим на политическое убежище. Она также выступала за претворение в жизнь политики социальной защиты и перераспределения общественных благ, защищая интересы новых меньшинств за счет голландских граждан с невысоким уровнем доходов, которые на протяжении многих лет составляли большинство ее избирателей. По крайней мере, такова была оценка действий политиков этой партии ее традиционным электоратом. Избиратели почувствовали себя забытыми и отвергнутыми, хотя именно они, исконный голландский народ — представители низших классов (рабочего класса) — и пострадали больше всего от негативных эффектов массовой иммиграции: ужесточилась конкуренция на рынке низкооплачиваемых рабочих мест, конкуренция в сфере социальных услуг вследствие притока не говорящих по-голландски детей и молодежи самого различного происхождения в «их» начальные школы, средние школы и профессионально-технические училища (что, в свою очередь, вызвало массовый «отток» белых голландцев из этих учебных заведений и возникновение серьезных проблем в поддержании прежних стандартов образования). В некоторых местах коренные голландцы, не успевшие «вовремя» переехать из заселяемых иммигрантами районов, оказались в окружении людей, с которыми они практически не имели ничего общего в смысле расовой принадлежности, религии, исторических корней, зачастую даже языка! Очень многие скоро почувствовали, что «левые» (в лице политиков Партии труда, *PvdA*) их бросили на произвол судьбы (надо сказать, что партии центристские и правые о них никогда особо и не заботились).

Обвинения Вильдерса в адрес «левых» в том, что они вызвали массовую иммиграцию народов, с которыми у него особые счеты как с приверженцами ислама — марокканцами и турками — также не выдерживают никакой критики. В шестидесятых годах основные работодатели в промышленности «надавили» на правительство (состоящее тогда из партий правого крыла) с целью набора рабочих по контракту для своих производств в Марокко и Турции. Эта политика не поощрялась профсоюзами Голландии (политическое левое крыло) и не предлагалась

Партией труда, которая в то время придерживалась того же направления, что и левые профсоюзы.

Организованное рабочее движение, то есть профсоюзы, конечно же, прекрасно понимало, что за счет ввоза новых, неорганизованных и необразованных, не выдвигающих никаких требований контрактников из дальних стран работодатели собираются снизить уровень зарплат. В течение семидесятых годов эти приехавшие по контракту рабочие получили разрешение остаться, разрешение на воссоединение семей – ввоз в страну жен и детей, которых они оставили на родине, а незамужние получили возможность привезти в Голландию невесту из своей родной страны. Опять же, эти меры не были предложены политиками левых партий. Основные работодатели (промышленники) – частично связанные с Народной партией за свободу и демократию – поддержали такую политику, так как она обеспечивала постоянное наличие в стране дешевой рабочей силы и избавляла их от необходимости заново искать и нанимать людей в Марокко или где-нибудь еще. Христианские демократы рассматривали эту политику «воссоединения семей» (которая на самом деле поощряла создание таких новых семей, в которых невесту, а в следующем поколении – и невесту, и жениха подыскивали в «стране происхождения») в рамках их общей программы поддержания семейных ценностей. Лозунг христианских демократов в то время гласил: «Семья – краеугольный камень общества».

В отношении иммиграционной политики я склонен согласиться с позицией, отстаиваемой голландским политологом Марго Траппенбург<sup>9</sup>. Она не акцентирует внимание в первую очередь ни на экономической стороне вопроса (т. е. является ли разрешение и поощрение иммиграции (определенных категорий) будущих граждан Голландии прибыльной или убыточной в экономическом смысле), ни на расовой, ни на религиозной проблеме. Она не против иммиграции. Люди во всем мире стараются убежать от одиозных режимов или переехать в другое место в поисках лучшей доли; люди хотят улучшить

---

<sup>9</sup> Margo Trappenburg, «On Entering the Liberal State», in: *Acta Politica*, Vol. 33, Summer 1998, pp. 139-164; См. также: Margo Trappenburg, «Against Segregation. Ethnic Mixing in Liberal States», in: *Journal of Political Philosophy*, Vol. 11, nr. 3, Sept. 2003, pp. 295-319 (<http://www.margotrappenburg.nl/publicaties/Against%20segregation.pdf>).

свою жизнь, обеспечить будущее своих детей, даже за счет расставания с родной страной и погружения в «чуждую среду». Нам не следует отказываться их принимать. Однако же, способность основных социальных институтов нашего общества работать с прежней эффективностью при увеличивающейся от притока (различных типов) новых членов общества нагрузке ограничена. Наши социальные институты также имеют ограниченную «пропускную способность» в смысле образования и трансформации новоприбывших в новых граждан, т. е. во что-то большее, чем просто держателей голландских паспортов. Когда эти институты работают на предельной нагрузке, с риском коллапса, это значит, что нашему гостеприимству наступил предел. «Пропускная способность», которую я имею в виду, для разных социальных учреждений разная — в сфере образования одна, в сфере здравоохранения другая. Например, прием инвалидов и психологически сильно травмированных людей в большом количестве, т. е. таких людей, которым требуется постоянный уход квалифицированных врачей и сиделок (не говоря уже о переводчиках и т. д.), создаст катастрофическую перегрузку учреждений здравоохранения, тогда как прием их соотечественников, не имеющих проблем со здоровьем, даже в десятикратно превосходящем числе, к ощутимому увеличению нагрузки не приведет. Прием политических беженцев с хорошим образованием меньше отразится на образовательных учреждениях, чем прием того же количества людей (пусть даже из той же самой страны), которые и сами не умеют читать и писать, и детей в школу не отдавали. Учреждения социальной защиты могут быть поставлены под угрозу, если окажется, что вклад иммигрантов в экономику минимален, а получаемые пособия слишком высоки и период их получения продолжителен. Социальные институты могут также быть перегружены нашим нежеланием обеспечить равномерное расселение иммигрантов, т. е. поселением их только в нескольких основных городах. Количество иммигрантов, которое не доставило бы проблем при равномерном распределении в пределах страны, при компактном поселении может стать проблемой. Таким образом, национальные меньшинства могут превратиться в локальные большинства, что создаст дополнительные трудности. По сути дела, так и произошло. Национальные меньшинства превратились в локальные большинства, нагружая и иногда чрезмерно

перегружая некоторые наши основные институты, по крайней мере, в местном масштабе.

Многие новые граждане Голландии, такие, как марокканцы-голландцы, турки-голландцы, и прочие «голландцы через де-фис» (или *hyphenated citizens* — заимствованный из Америки термин), являются мусульманами, и уже по одной этой причине выделяются из общей массы населения. В Нидерландах уже построено и продолжает строиться множество мечетей, они есть во всех главных и неглавных городах и даже в некоторых деревнях. В школе, на работе и во всех остальных общественных местах немусульмане — атеисты, христиане и все остальные — должны, по крайней мере, в какой-то степени приспосабливаться к практикам, связанным, например, с Рамаданом и прочими исламскими праздниками и обычаями. В то же время христианские церкви, начиная с семидесятых годов, массово закрываются — сотнями, если не тысячами. Как уже было отмечено, самое крупное «религиозное меньшинство» в Голландии составляют атеисты. Все это создает почву для настроений типа «ислам нас завоевывает». В каком-то политическом смысле это выражение само по себе не так уж и безосновательно. Тем не менее, я не верю в то, что существует реальная опасность возникновения в будущем «западноевропейского халифата» или «третьей волны исламизации», как того опасаются многие мои российские друзья и знакомые, считая нас, «наивных западных людей пост-христианской эпохи», ничего не ведающими о реальных опасностях надвигающихся на нас законов шарииата, и потому не готовыми справиться с этим вызовом.

Конечно, рождаемость в среде мусульманского населения достаточно высока, но с повышением уровня образования в семьях она имеет тенденцию к снижению (что, в свою очередь, подчеркивает важную роль образования). Представление о том, что мусульмане являются пятой колонной, по-видимому, отчасти имеет своей причиной тот факт, что политические лидеры некоторых государств — «исторических родин» мусульманских иммигрантов (Турция, Марокко) — проявляют большой интерес к судьбе своих соплеменников за рубежом. Такой интерес, в основном, носит не гуманитарный характер, а напрямую связан с деньгами, властью и поддержанием в умах людей (великой) национальной и/или религиозной идеи. Мечети иногда вносят

свой вклад в это «общее дело», предоставляя возможность этим государствам следить за настроениями и поведением «своих» граждан издали. Службы госбезопасности (из Марокко и прочих стран) и крайне националистические организации (типа турецких «Серых Волков») с корнями в стране происхождения все еще довольно активны на Западе. (Ведущие турецкие политики не устают призывать многие миллионы «своих» турков в Германии и других западных странах не забывать о том, что они в первую очередь турки и турками должны оставаться всегда). Но это также в очередной раз показывает, насколько ислам не един, а разделен — расколот на религиозные течения и организации, расколот по национальному признаку («по паспорту») и по этнической принадлежности. Приверженцам одной и той же религии из Марокко и Турции (Египта, Ирака, и т. д.) часто трудно вместе работать и вместе молиться, даже если все они (по-прежнему) заставляют свое подрастающее поколение читать Коран по-арабски. Зачастую им трудно найти общий язык даже в «новой» стране, где они сталкиваются со сходными проблемами. Исламский мир раздираем национализмом. Национализм — это сила «западного» происхождения, которая, тем не менее, весьма активно действует во всех исламских странах, что крайне затрудняет создание общего единого мусульманского фронта против «Запада», даже против «еврейского врага».

Далее, для многих верующих мусульман психологически очень трудно смириться с тем фактом, что они, приверженцы «истинной веры», явно уступают христианам, евреям и прочим неверным как технологически, так и (в общем) экономически. Но при этом надо учесть, что не все исповедующие ислам одинаково бедны. Напротив, отдельные семьи и даже страны непомерно богаты. Эти богатства могут быть использованы на распространение и поддержку своей религии как дома, так и за границей, что в каком-то смысле и происходит. В то же время, богатые в исламском мире, несомненно, понимают, что их финансовые и общеэкономические интересы совпадают с интересами Запада. Добавим к этому также и резкое имущественное неравенство среди верующих, которое вызывает у одних зависть и злобу, а у других высокомерие и страх.

Все это я говорю не для того, чтобы отвести как несуществующую опасность со стороны религиозных экстремистов

— исламских фундаменталистов — для жизни и безопасности граждан западных стран и, что еще важнее, для благополучия того типа государств и государственного управления, которое мы имеем, и преимущества которого ценим на Западе.

Хорошо организованное, идеологически (религиозно) воодушевленное меньшинство, обладающей финансовой поддержкой, которое настолько самоуверенно, что считает себя вправе взрывать бомбы, убивать и мучить во имя анархических, социалистических или исламских идеалов и убеждений может оказаться серьезным вызовом существующей системе. (Длинная череда террористических актов в Европе в конце девятнадцатого и начале двадцатого столетия в Российской империи, Австро-Венгерской империи и прочих странах, совершенных анархистами, националистами, социалистами различного толка унесла жизни сотен и даже тысяч людей и серьезно повлияла на режимы, которые были фактическими объектами ненависти террористов).

Такие теракты, постоянная угроза насилия и постоянный страх перед ним, могут привести — прямо или косвенно — к тому, что режимы или государства начнут усиливать свои спецслужбы и вмешиваться в частную жизнь граждан, чего ранее делать не осмеливались. Постоянная «готовность номер один» меняет атмосферу и даже может изменить саму сущность свободного общества. Как слишком вялая, так и слишком резкая реакция на такую угрозу опасна; очень трудно определить, какие меры не будут ни недостаточными, ни чрезмерными, а «адекватными».

Я боюсь, что мы, обычные граждане, мало что можем здесь предпринять, кроме как оставаться начеку, сознавая опасность, таящуюся в обеих таких крайностях. Вследствие таких угроз уже становится трудно продолжать относиться к нашим согражданам мусульманского вероисповедания так, как мы «должны». Тем не менее, нельзя априори записывать их во враги только из-за их религии. С другой стороны, мы хотели бы, чтобы мусульмане сами осудили такие убийства и злодеяния. В нашем неприятии религиозного (и прочего) терроризма не может быть исключений ни для кого. Если террористы — исламские фанатики, заявляющие, что они действуют во имя бога или ислама, нам не стоит обвинять скопом всех мусульман или утверждать, что вот теперь, в этих кровавых деяниях,



«и открывается истинное лицо ислама, показывая, что он на самом деле собой представляет». Если мы так поступим, мы сами дадим карты в руки этим террористам, предоставив им определять, что такое ислам для всех мусульман, включая тех, кому такое определение и в голову не приходило. Поступать так — значит вынуждать наших мусульманских сограждан либо дистанцироваться от ислама как такового (чего большинство из них делать не станет), либо смириться с ярлыком потенциальных террористов. Я думаю, что такое отношение несправедливо. Более того, политически оно неразумно.

Витторио Страда

## **Ответ на вопросы Круглого стола**

Общий ответ на поставленные вопросы, вернее, критическое размышление о затронутых в них актуальных и злободневных темах и проблемах, должно исходить из констатации факта, что отношения между разными культурами и цивилизациями есть норма, о чем свидетельствует даже поверхностное знание истории. Эти отношения могут быть отношениями диалога-контакта или контраста-конфликта: таковыми были, если говорить о Европе и средиземноморском ареале, отношения между миром христианства и ислама, сопровождавшиеся кровопролитными войнами и плодотворным сотрудничеством, вплоть до своего рода мирного сосуществования, на деле означавшего гегемонию одержавшей верх западной цивилизации, а в последние десятилетия они ознаменовались возрождением и стремлением к рваншу цивилизации восточной.

Отличительная особенность сегодняшней ситуации в том, что в условиях совершившейся глобализации, двигателем которой был Запад, все цивилизации и культуры все теснее и теснее соприкасаются друг с другом, и западная гегемония, будучи еще очень сильной, тем не менее, ограничена и находится под угрозой, хотя современная цивилизация и есть цивилизация западная, и ее противники не в состоянии предложить другую, принципиально альтернативную. Отношения между разными цивилизациями будут регулироваться четырьмя факторами: демографическим, с преобладанием не-западного мира, и вследствие этого, ростом миграционных потоков; энергетическим, с контролем традиционных источников, во временной перспективе не вечных, в первую очередь, нефти; технологическим, с практически неостановимым и все еще сосредоточенным на Западе развитием, которому суждено распространиться на другие ареалы (Китай и Индия); геополитическим, с динамической игрой влияний и альянсов, отражающих военно-экономические интересы. Роль религиозных и секулярных ценностей в сравнении с этими четырьмя факторами бесспорно весьма значительна, но отходит на второй план. «Исламский случай» носит своеобразный характер, поскольку здесь сугубо религиозный аспект переплетается с демографическим, энергетическим и

геополитическим и принимает в своих крайних проявлениях агрессивные террористические формы.

В 21-м веке конец конфликта, которым было ознаменовано все предыдущее столетие, конфликта, получившего во второй его половине название «холодной войны», смешал все карты мировой игры, приведя к игорному столу новых мощных игроков. Перед Европой, как исторически преобладающей, но политически второстепенной, сравнительно с главенствующей Америкой, частью западного мира, которая хоть и находится перед закатом, как столетие назад провозгласил один мыслитель, — еще длительный период света, если в глобализованном мире вообще имеет смысл, как в прошлом, говорить о конце цивилизаций в связи с исчерпанностью их жизненного цикла или в результате их столкновения с другими, возникающими или возрождающимися. Оказавшись в тесном контакте, цивилизации могут более или менее мирно сосуществовать, органически не сливаясь, при условии сохранения и защиты собственной идентичности. В продолжение многих веков ислам не интегрировался не только в Европе, но и в Азии в индуистском контексте (Индия). Вопрос в том, чтобы найти правила, которые бы обеспечили сожительство того, что непреодолимо отличается между собой, но не обязательно несовместимо. Религиозный момент, решающий в исламском мире, где принимает теократический характер, сталкивается не с воинствующим христианством, как в давнем прошлом, а с его наследником — секуляризованным миром, корни которого в христианстве, а также дохристианском мире (Античность) и постхристианстве (Просвещение). Вопрос, таким образом, касается способности к сопротивлению и развитию либерально-демократических структур в их сегодняшней форме социального государства, кризис которых в начале прошлого века перед объявленной ему войной, вначале со стороны коммунизма, а затем нацифашизма, был, в конечном счете, преодолен невероятно высокой ценой. Сегодня, в начале нового столетия, вызов не менее серьезный и идет уже не изнутри, а главное, он иной природы, потому что глобальный мир, являющийся его сценой, уже другой.

В минуты, когда пишутся эти строки, представляется неясным (причем и для специалистов), в каком направлении будут развиваться происходящие в Северной Африке стихийные антиавторитарные волнения, каждое в отдельных странах по-

разному, и какую роль возьмут на себя организованные фундаменталистские силы, как только уляжется хаотическая эйфория начального периода: граница между исламом и исламизмом, как и граница между умеренным и экстремистским исламизмом, зыбкая и легко нарушается. При этом неясно, какую реакцию вызовет эта ситуация в более стабильных странах Ближнего Востока, от Турции до Ирана. В этой перспективе выходит на первый план и обостряется «израильская проблема», если так можно назвать вопрос о судьбе Израиля, островка «запада» в бушующем ураганами океане «востока».

В современном мире более чем когда-либо раньше, действует слишком много неподдающихся контролю сил, чтобы можно было делать правдоподобные предсказания. Возможен диагноз, подобный вышесказанному, который позволял бы понять обрушившееся на человечество в новом тысячелетии зло и распознать силы, способные хотя бы держать его под контролем, без каких-либо иллюзий, что оно временно и избавление от него не за горами. А был ли мир вообще когда-либо здоров? Сегодня и вправду недуг его более сложен, но не в этом ли катастрофически растущем усложнении и заключается смысл западного мифа, имя которому «Прогресс»?

Михаил Блюменкранц

## **Куда летишь, троянский конь, и где опустишь ты копыта?**

Склонность к агрессии, как о том свидетельствует весь ход истории, является одним из фундаментальных свойств человеческой природы. Поводы для конфликтов можно не искать — они всегда оказываются в избытке. Оппозиция *свой — чужой* способна выстраиваться с фантастической изобретательностью, вплоть до свифтовского — с какой стороны разбивать яйцо. Похоже, трудно преодолеть соблазн исторического релятивизма подытожив, что конфликт всегда первичен, а причины его возникновения многообразны и зачастую случайны. Перечень их бесконечен — от племенных стычек за территорию проживания до современных массированных авиаударов во имя торжества мира и демократии. При этом число жертв подобных конфликтов, как правило, не находится в прямо пропорциональной зависимости ни от важности повода, ни от возвышенности поставленных целей. Хотя искушение вывести такую зависимость подчас возникает: большая кровь требует большого пафоса.

И все-таки, несмотря на потенциальную взрывоопасность любого пустяка, нельзя исключить возможности возникновения куда более серьезных и принципиальных противоречий, чем у свифтовских лилипутов. В этом случае существенно возрастает *вероятность* кровопролитных разборок.

К такого рода противоречиям, прежде всего, относятся противоречия, основанные на различии в ценностной ориентации, проистекающие из кардинальных различий в мировоззрении. Конфликты, вызванные подобными основаниями, могут разрешаться либо в ходе мирной дискуссии, протекающей в форме цивилизованного доброжелательного диалога, либо в дипломатичном стремлении сторон в дальнейшем по возможности избегать болезненных тем. Хуже, когда дело кончается мордобоем как самым наглядным и наиболее ощутимым способом аргументации. Первый вариант разрешения конфликтов, разумеется, предпочтительней. Но чтобы его достигнуть, необходимо найти общий язык с оппонентом, прежде всего на уровне аксиоматики. Если у спорящих сторон диаметрально противоположные представления о том, что такое хорошо и

что такое плохо, то пока они не придут к единству в этом вопросе, вряд ли они смогут достичь взаимопонимания. Задача, требующая радикальной перестройки собственного мировоззрения, мягко говоря, не из простых. Она становится еще более сложной, когда к конфликту религиозных и культурных ценностей присоединяются острые социальные, политические и экономические противоречия. Похоже, что именно такой вариант представляет собой картина современного глобализованного мира, осуществляющего свой грандиозный проект возведения Вавилонской башни.

Две ведущие тенденции исторического развития — центробежная и центростремительная — всегда сосуществуют бок о бок, уступая друг другу время от времени майку лидера. Вавилонские башни рушатся, и на смену им приходят китайские стены, сооружаемые с не меньшим энтузиазмом. Признаться, я не очень верю в прочность нашего «общеευропейского дома», поскольку в основе нового единства лежат экономические интересы. Сами по себе экономические интересы — цемент весьма ненадежный, если при этом не достигнуто духовное единство. Сегодня выгодней жить всем вместе, а завтра возникает необходимость выживать в одиночку. Но завтра пока не наступило, а сегодня важно решать насущные, животрепещущие проблемы, одной из которых и стала проблема взаимопонимания и мирного сосуществования под одной крышей представителей разных культурных миров. И, прежде всего, западного, в основе своей секуляризованного, и мусульманского, в значительной степени остающегося религиозным.

В своей книге *Столкновение цивилизаций* Самюэль Хантингтон, с моей точки зрения, верно нащупал одну из болевых точек современной ситуации, но, к сожалению, произвел хотя и громкий, но холостой выстрел, не сумев выстроить сколь либо убедительной аргументации своей позиции и предприняв весьма поверхностный анализ поставленной проблемы. В результате для многих читателей выхолощенным оказался не только текст, но и сама тема.

Фраза, ставшая давно банальной, что после 11 сентября 2001 года мир принципиально изменился, не только банальна, но и не совсем справедлива.

Существенные изменения произошли несколько раньше, и террористический акт в Нью-Йорке лишь одно из следствий

этих перемен. Старый европейский порядок, успешно взорванный двумя войнами прошлого века, окончательно рухнул в итоге студенческих волнений конца 60-х годов XX века. В результате западный мир стремительно шагнул в направлении развития, описанного в знаменитой антиутопии Олдоса Хаксли *Дивный новый мир* — мир *сомы* и *ощущалок* как последнего завоевания цивилизации.

Молодежный бунт против отживших форм во имя свободы от всякой формы стал у повзрослевших бунтарей формой и содержанием новой эпохи. Ее духу вполне отвечала сартровская философия, абсолютизовавшая принцип свободы и провозглашавшая «разжатие бытия» как манифестацию Ничто, а также маркузевский призыв к высвобождению стихии Эроса, подавляемой цивилизацией.

Историзм, т. е. исторический взгляд на мир, начавший свое триумфальное шествие в эпоху Канта и Гегеля, был для своего времени явлением позитивным, разрушившим представление о мире как о статичной системе, и позволившим увидеть реальность как динамический процесс становления. Однако в ходе нарастающей секуляризации европейской культуры историческая точка зрения абсолютизировалась, и, освободившись от метаисторических целей и перспектив, стала самодостаточной, превратившись в позитивистскую псевдонаучную идеологию. В результате, один из философов-идеологов историцизма, Дильтей, в конце жизни вынужден был признать, что «относительность всех человеческих понятий есть последнее слово исторического видения мира»<sup>1</sup>.

Из царства необходимости, благодаря нехитрой редукции, осуществленной историческим мышлением, мы совершили прыжок не в царство свободы, как то полагали адепты исторического материализма, а в царство тотального релятивизма, в котором, по утверждению Ж.-П. Сартра, «сколько людей — столько истин». Не в этом ли корни современной толерантности и политкорректности? Ведь если Истины не существует, то из-за чего ломать копыта — каждый прав и не прав в одинаковой степени. Как бы то ни было, но один из фундаментальных и постоянных источников конфликтов оказался безболезненно аннулированным.

---

<sup>1</sup> Цит. по: Мирче Элиаде. Ностальгия по истокам. ИОИ, М., 2006, стр. 76.

Возможно, не так уж не прав был Освальд Шпенглер, относивший возникновение таких философских школ, как скептическая и эклектическая, к числу морфологических соответствий между эпохами заката цивилизаций.

Усиление субъективистских тенденций привело к размыванию эстетических и этических границ как в искусстве, так и в общественной морали. Принцип личной успешности стал главным критерием в оценке экзистенциальной состоятельности индивида, принцип гедонизма — его кредо, мировые информационные сети — сублимацией его воли к Истине, виртуальные миры музыкальных клипов и сериалов — его способом переживания сакрального. И вот сегодня западная цивилизация, успешно похоронившая все унаследованные от прошлых поколений сверхличные ценности и в массе своей потерявшая собственную историческую и культурную самоидентификацию, столкнулась не только за пределами своих границ, но на своей территории с религиозным менталитетом исламского населения.

Возникшая ситуация осложняется тем, что для большинства западных интеллектуалов она по-прежнему остается не проявленной. С их точки зрения проблема либо искусственно раздувается средствами массовой информации и не существует в реальности, либо носит исключительно социальный характер: ярость опоздавших к щедрому застолью научно-технического прогресса. Непроявленность проблемы связана со спецификой оптики так называемого строго научного взгляда на природу социума, которая органично вытекает из господствующего сегодня на Западе мировоззрения. Увлечение крайне левой идеологией, свойственное поколению конца 60-х, видимо, не прошло даром, и сегодня многие представители западной интеллигенции большие марксисты, чем сам Карл Маркс. Я имею в виду не повальную увлеченность учением Маркса, а лишь принятие в качестве непререкаемой догмы марксистской мировоззренческой установки, что экономика — базис, а культура — надстройка. Исходя из этой установки все существенные сдвиги, происходящие в общественной жизни, рассматриваются всего лишь как следствие конкретных социальных, политических и, главное, экономических причин, а духовный компонент в лучшем случае видится как сопутствующий им феномен. Не пытаюсь оспаривать всю важность материальной основы для



исторического становления стран и народов, хотел бы только дополнить список архаическим для современного сознания, но, на мой взгляд, не утратившим своей актуальности фактором, а именно — духовным состоянием общества. Ведь даже ортодоксальный марксизм признавал, что «идея, овладевшая массами, становится материальной силой».

Господствующий позитивизм с легкостью отбрасывает тот исторический факт, что социальные, политические и экономические аспекты человеческого существования первоначально коренятся и постепенно прорастают из единой духовной основы, из религиозного мирозерцания. В процессе постоянного усложнения, присущего культурному развитию, первоначальное синкретическое единство утрачивается и нарастает дифференциация и автономизация различных сфер духовной и практической деятельности человека, приводящая его в эпоху постиндустриального общества к узкой профессиональной специализации, предполагающей виртуозное владение деталями при утрате ощущения Целого. В результате даже предположение о том, не являются ли политические, социальные и экономические изменения только эпифеноменами происходящих внутри общества тектонических духовных сдвигов, представляется современному просвещенному уму полным абсурдом. Видимо, прав был Н.А. Бердяев, не без грусти заметивший, что «наше время нуждается не в психоанализе, а в психосинтезе».

Таким образом, в нынешнем диалоге культур современной западной цивилизации *средств* в духовном плане оказалось нечего противопоставить мусульманской цивилизации *целей*.

Конечно, страны западной демократии неизменно привлекают миллионы людей из экономически отсталых регионов. Уровень жизни и достижения научно-технического прогресса для многих из них становятся вожаемой мечтой, и в то же время возбуждают жгучее чувство ressentiment. Но это вовсе не означает готовности правоверного мусульманина вместе с более высокими стандартами западного образа жизни перенять и западную систему ценностей. Последние вызывают у него такое же активное неприятие, как у западного обывателя перспектива строить свою жизнь по законам Шариата.

То, что в основе противостояния Запад — Ислам лежит разная система ценностей, убедительно продемонстрировал скандал, разразившийся в связи с появлением в одной из дат-

ских газет карикатуры на пророка Мухаммеда. Это событие вызвало взрыв бурного негодования в мусульманском мире, потребовавшем немедленно казнить виновных, что вызвало дружный протест со стороны западных интеллектуалов. Один из символов веры исламского сознания — непререкаемый авторитет Пророка — столкнулся с одним из священных принципов западной демократии — гарантированной свободой слова. Этот конфликт, как лакмусовая бумажка, наглядно выявил глубинное содержание самой природы имеющегося противостояния: не как социальных, политических или экономических, а именно мировоззренческих, ценностных противоречий.

Конечно же, взаимодействие культур является неотъемлемой составляющей исторического процесса и нередко приводит к их взаимообогащению. Примеров тому множество. Стоит лишь вспомнить тот мощный импульс, который средневековая цивилизация Европы получила благодаря культурному влиянию Великого арабского халифата, или роль индийского буддизма в духовном развитии стран азиатского региона. Но существуют и противоположные примеры. В отличие от наших ортодоксальных евразийцев, я склонен разделять оценку, данную Георгием Федотовым негативным последствиям татаро-монгольского ига в деле формирования российской государственности и характера народного менталитета.

Разумеется, диалог культур намного плодотворнее и перспективнее их столкновения, но такой диалог часто всего лишь подписанный меморандум о добрых намерениях, а действительность, как справедливо считали некоторые философы, категория более содержательная, чем возможность.

Согласно статистике, на сегодняшний день только официально в Европе проживает 44 миллиона мусульман. Учитывая демографическую ситуацию — темпы роста населения в европейских и мусульманских странах — возникает неприятно звучащий для уха западного человека, но вполне обоснованный для стороннего наблюдателя вопрос: как будет выглядеть европейский континент в не таком уже далеком будущем при условии сохранения этой тенденции?

Когда в 80-е годы прошлого века Запад стимулировал волны эмиграции из стран третьего мира, он руководствовался, прежде всего, экономическими соображениями: привлечение

дешевой и послушной рабочей силы. Тогда же, как еще одно ценное завоевание демократии, была громогласно провозглашена политика мультикультурализма, позволяющая организовать выходцев из различных этнических и культурных регионов в единое целое в рамках одной государственной системы, руководствуясь демократическим принципом всеобщего равенства. Прошло 30 лет, и главы правительств Германии и Великобритании вынуждены были публично признать, что программа мультикультурализма провалилась.

Провал этого предприятия был обусловлен многими причинами. Прежде всего, мультикультуралистский принцип, освященный деконструктивистскими изысками Мишеля Фуко и Жюлья Делеза, нежизнеспособен по определению, так как противоречит самой природе культуры.

В основе культуры лежит принцип иерархии, ибо культура предполагает не количественные, а качественные отличия. Отрицание иерархии ведет к разрушению культуры, что прекрасно демонстрируют ныне многочисленные выставки и бьеннале современных творцов, с успехом уничтожающих *само пространство* искусства. Стирание границ между «высокой» и «низкой» культурой, осуществляемое мультикультуралистской политикой, является, конечно, очередным бесценным вкладом в дело демократии, но вклад этот подозрительно *похож* на мемориальный комплекс культуре как таковой.

Доктрина мультикультурализма предполагает не только уважение к другим культурам, что само по себе бесспорно и не вызывает возражений, но и абсолютное равенство различных культурных миров. В итоге трагедии Шекспира, романы Достоевского и жемчужины суфийской поэзии оказываются не более ценными, чем ритуальные танцы племени мумбо-юмбо. При этом совершенно игнорируется тот непреложный факт, что любая культура в разные исторические периоды пребывает на различных стадиях своего развития. С тем же успехом в плане культурной ценности можно было бы уравнивать вклад малыша, с восторгом пускающего мыльные пузыри, с творчеством Бенвенуто Челлини. Склонен даже предположить, что творческие потуги милого карапуза намного ближе сердцу истинного демократа, чем до противности реалистические творения нетолерантного представителя неполиткорректной эпохи Возрождения.

Существуют и другие причины провала программы мультикультурализма. Член-корреспондент Российской академии наук А.В. Смирнов, говоря о разных основаниях рациональности в различных культурах, отмечал два типа инаковости, с которой сталкиваются представители одной из культур, пытаясь понять представителей другой культуры. «Инаковость первого типа может быть раскрыта благодаря предоставлению недостающей информации. Инаковость второго типа в принципе не может быть разъяснена таким образом: ее схватывание требует обращения не к информации как таковой, а к способу ее обработки. Инаковость первого типа (...) содержательная, второго типа – логико-смысловая»<sup>2</sup>.

Проблема взаимопонимания западного и исламского миров большей частью и заключается в задаче нахождения общего языка на уровне второго типа инаковости, способу обработки информации, логико-смысловой.

Во многом это обусловлено и разностью путей, которыми шло историко-культурное развитие двух цивилизаций. На Западе рано сложилось разделение на светскую и духовную власть, столетиями боровшихся между собой за политическую гегемонию. Это создавало известное пространство свободы для населения средневековой Европы. В исламском мире такое разделение на светское и религиозное отсутствовало. Религия пронизывала и регламентировала все сферы жизни. Поэтому, как отмечает тот же А.В. Смирнов, «Ткань социальности в арабско-мусульманской культуре соткана и выкроена по другой логике, и содержательное наполнение понятий «личность», «общество», «право», «обязанность» определяются в этой культуре этой иной в сравнении с западной культурой логикой»<sup>3</sup>.

Сюда же следует добавить и разный принцип самоидентификации человека западной и мусульманской цивилизаций. Если первый рассматривает себя как суверенную и атомарную индивидуальность, то самоидентификация второго включает в себя родовые, клановые, племенные связи, а также духовные институты.

---

<sup>2</sup> Культура и рациональность. Интервью с А.В. Смирновым. Вопросы философии N1, 2007, стр. 20.

<sup>3</sup> Там же, стр. 24-25.

Принимая равенство за тождество, западный политикум, загнипотизированный своим пониманием демократии как универсального принципа существования, не имеет представления о последствиях грандиозного эксперимента по вивисекции, именуемого модернизацией и вестернизацией, которую вслепую проводят, забывая простую истину, что нередко те, кто считали себя творцами истории, в итоге становились ее жертвами.

В истории существует немало примеров как полной ассимиляции<sup>4</sup>, так и успешной интеграции различных культур в рамках одного государства. Как ассимиляция, так и интеграция представителей разных культур на протяжении веков успешно происходила, к примеру, в Древнем Риме. Однако этот процесс дал сбой в результате вышедшего в 212 году нашей эры эдикта императора Каракалы. Этот эдикт предоставлял римское гражданство всему свободному населению, проживавшему на территории Римской империи. Что, по мнению Жака Ле Гоффа, и сыграло в будущем, в числе прочих причин, роковую роль в падении Империи, не сумевшей ассимилировать такое количество новоиспеченных граждан, оставшихся по своему менталитету такими же варварами, как и те, кто осаждали стены Рима. Культурная общность солидаризировала новых граждан не с защищавшимися, а с нападавшими.

Примером интеграции и «локализации ценностей *приходящей культуры* в партикулярные пространства *культуры принимающей*» является более или менее комфортное проживание мусульман в Советском Союзе. Однако комфортность эта во многом объясняется, как это ни парадоксально звучит, репрессивным характером режима, в корне пресекавшего любые попытки какой-либо экспансии ислама за жестко регламентированные советской идеологией границы.

Одним из необходимых условий успешной интеграции является то, что *пришедшая* культура удовлетворяется наличием своего партикулярного пространства и не стремится к тотальной экспансии, имеющей своей целью распространиться

---

<sup>4</sup> Слово ассимиляция происходит от латинского *assimilare*. Употребляется в значении: усваивать, уподоблять. Словарь иностранных слов на стр. 58-59 (М, Русский язык, 1989) дает толкование понятия ассимиляция как «слияния одного народа (или его части) с другим, путем усвоения его языка, обычаев и т. п. и утраты своего языка, культуры и национального самосознания».

на всю территорию. Подобная экспансия угрожает уже *принимавшей* культуре полным ее вытеснением в партикулярные пространства.

Запад, конечно же, и сам вырос из мира родовых, клановых и племенных связей, из мира *первого порядка*, по определению проф. А.Л. Доброхотова, и «дал ему, так сказать, оболочку *второго порядка*, т. е. универсального права. Поэтому она может без фатальных следствий включить в себя культуры *первого порядка*. Теоретически. А на практике — не выходит»<sup>5</sup>, — резюмирует свою мысль А.Л. Доброхотов. Может быть потому и не выходит на практике, что европейская культура проделала долгий путь исторического развития, пока достигла *второго порядка*, как естественной фазы в процессе своего становления. Теперь же, напрочь позабыв о длительном этапе собственной эволюции, Запад пытается искусственно привить универсальное право, этот поздний плод европейской цивилизации, культуре не только все еще пребывающей на стадии *первого порядка*, но и, в силу иного культурного кода, возможно, имеющей принципиально иной вектор своего исторического развития.

Возвращаясь к проекту мультикультурализма, хотелось бы подытожить. Надежды на интеграцию без ассимиляции иммигрантов — выходцев из стран исламского мира — за редкими исключениями оказались беспочвенными. Ассимиляция же верующих мусульман, следующих заветам Корана, соблюдающих законы шариата и подчиняющихся авторитету Уммы, видимо, так же невыполнима, как нельзя было в течение двух тысячелетий ассимилировать евреев, живущих в диаспоре, до тех самых пор, пока они сохраняли верность религиозным ценностям иудаизма. Недаром план Ататюрка модернизировать турецкое общество основывался на отделении религии от государства.

Религиозная интенциональность определенным образом структурирует сознание и создает иные ценностные ориентиры и нравственные координаты, которые, вопреки идеям «евроислама», пропагандируемым Тариком Рамаданом, оказываются на практике попросту несовместимыми с глубоко секуляризованной системой ценностей современного западного общества. Это разнонаправленные векторы исторического развития культур,

---

<sup>5</sup> Из переписки с проф. А.Л. Доброхотовым.

из системного различия которых возникают разные основания рациональности. Поэтому перспективы успешной интеграции представителей мусульманской религиозной культуры в современное европейское сообщество мне представляются крайне проблематичными. И фундаменталистские течения в исламе, активизировавшиеся в последние десятилетия, по сути, являются агрессивным ответом на попытки вестернизации. Здесь имеет место реакция враждебного отторжения чуждой культурной модели. Ситуация взаимного непонимания с каждым годом только усугубляется. Столкновение, возникшее на почве взаимного непонимания, стимулирует нарастание ненависти. Ненависть сеет драконьи зубы, обещающие в будущем обильные всходы. Запад, особенно в связи с последними событиями в Северной Африке и на Ближнем Востоке, осуществляет успешную культивацию засеянной нивы, не подозревая о тех плодах, которые ему же и придется пожинать. Если в этом и есть своя логика, то, по-видимому, это логика безумия. Похоже, что участь жителей итальянского острова Лампедуза — только первые раскаты грома приближающейся грозы.

Впрочем, на подиуме истории все бесконечно повторяется. И старое нередко возвращается перелицованным согласно последней моде, и ликующие троянцы вновь и вновь ввозят к себе все того же троянского коня, одураченные блеском его новой сбри.

Г.С. Померанц  
**Кризис Запада и Ислам**

(Интервью<sup>1</sup>)

*Члены редколлегии периодического издания «Актуальные проблемы Европы» Т.С. Кондратьева и И.С. Новоженова встретились в апреле 2007 г. с российским культурологом и философом Г.С. Померанцем, чтобы поговорить о проблемах, связанных с интеграцией мусульман в постхристианскую Европу, переживающую духовный кризис.*

**Вопрос.** Европа в течение многих столетий была землей христианской религии и культуры. Но за последние несколько десятилетий, почти мгновенно по историческим меркам, здесь укоренились и другие мировые религии. Местное население особенно обеспокоено распространением ислама, который исповедуют иммигранты, прибывшие из стран, не входящих в сферу христианской и демократической культуры Запада. Они в той или иной мере стремятся сохранить собственную идентичность, некоторые элементы которой противоречат европейской культуре. Численность мусульман и их потомков постоянно растет (на фоне европейского демографического спада), у них высокий уровень религиозности (в постхристианской Европе). По некоторым прогнозам, Европа через 50 лет будет мусульманской. Каким может быть выход из этого положения для Европы и возможно ли опереться на опыт истории?

**Г. Померанц.** Если говорить об истории, мусульмане были образцом терпимости в мавританской Испании периода династии Омейядов, когда в Европе была страшная религиозная нетерпимость. Европа в VIII–X вв. была дикой, варварской, ислам же был гораздо цивилизованнее. В то время в Испании сложилось мягкое, гуманное, плюралистическое общество. Арабы, вторгшиеся в Испанию, уже размякли, жили городской жизнью и перестали быть «воинами пустыни».

Первая волна берберов (Альморавиды) довольно быстро завоевала арабскую часть Испании. Берберы были вовлечены

<sup>1</sup> Данная работа опубликована в Актуальных проблемах Европы: сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН. М., ИНИОН, 2008. — № 1: Мусульмане в Европе: существуют ли пределы интеграции? — с. 44-60.



в ислам позже, чем арабы, и как многие новообращенные, они ревностно относились к религии. Попад в Испанию, они увидели, что там все «испорчено», там господствует мультикультурность, которая им была отвратительна. Но как многие неопиты, они были ревностны несколько десятков лет, а затем их втянула сладкая городская жизнь. Следующая волна берберов (Альмохады) опять ворвалась в Испанию. По сравнению с жизнью в пустыне, испанские города были для них так же притягательны, как нынешний Париж или Лондон для мигрантов из развивающихся стран. Конечно, все это происходило на фоне продолжающейся борьбы с кастильцами — арагонцами, каталонцами, наступавшими с Севера. Кончилось тем, что мусульманам пришлось совсем уйти. На этом примере ибн Халдун построил циклическую теорию истории: варвары завоевывают культурный центр, затем они поддаются развитой утонченной культуре; следующая волна варваров повторяет все сначала. Этот круг в Испании, действительно, повторялся несколько раз: готы, арабы, берберы.

Таким образом, ислам уже был в Европе — с середины VII-го века — и был оттуда вытеснен. Арабов остановили в битве при Пуатье в 732 г. Турок остановили у ворот Вены и заставили их отступить, когда поляки пришли на помощь австрийцам (это случилось в XVII в.). В то время Франция сотрудничала с турками, но наступательный порыв турок начал спадать с 1700 г.; Турция медленно, но верно отдает все, что захватила.

**Вопрос.** Тогда было военное вторжение, а сейчас Европа, нуждаясь в рабочей силе, сама открывает перед мусульманами двери и не собирается никого изгонять, напротив, она стремится интегрировать мусульман в свою культуру и смягчить ислам, превратив его в евроислам.

**Г. Померанц.** Структура наций в Европе представляет собой концерт культур. Степень жесткости разных религий в разное время неодинакова. В Средние века толкование Библии шло под угрозой обвинения в ереси. В исламе это положение сохраняется по сей день. Однако периоды относительной свободы в исламе случались. Причем в условиях относительной свободы арабские традиции иногда ставились под вопрос. Порой влияние персов брало верх. В мавританской Испании было влияние и местного населения, и евреев. Наличие плюрализма

культур способствовало смягчению жесткого коранического мышления. Все время происходили колебания.

Очень интересная проблема — евроислам. Это облегченная форма религии, не требующая от верующих никаких крутых духовных поворотов. Может быть, пожив достаточное время в Европе и общаясь с местным населением, мусульмане постепенно станут несколько другими. Есть группы образованных мусульман, которые общаются с образованными европейцами. Через 50 лет роль образованных мусульман, которые стремятся к цивилизованному, европеизированному исламу, может оказаться решающей. Мы этого не знаем. Но вот вопрос: сколько европейцев захватит евроислам? Все-таки есть традиции культуры, многое связано с религией в литературе, в искусстве. Возьмите Россию, где петербургский период длился более двухсот лет, а сколько в нашей классической литературе ниточек тянутся к традициям византийской (т. е. православной) религии. Не исключена вероятность, что евроислам окажется просто модой.

Но в истории всегда возможны неожиданные повороты, может произойти ни то, ни другое, а что-то третье. Как третье я допускаю какую-то такую подлинную мультикультурность, не ориентирующуюся специально на мусульман, но вовлекающую их в свой круг.

**Вопрос.** Сегодня попытка интегрировать инокультурные группы населения предпринимается «больной» Европой, ее традиционные ценности находятся в кризисе.

**Г. Померанц.** То, что сейчас происходит, впервые назвал Шпенглер<sup>2</sup>: «Упадок Запада». Переводчики не посмели думать о закате богатой Америки и перевели на русский язык «Untergang des Abendlandes» как «Закат Европы». Это совершенно искажает мысль автора. Для него Kulturkreis, культурный круг (устойчивая коалиция культур, способная выдерживать кризисы без распада) охватывала все страны западных христиан, где бы они ни жили и где бы ни был в ходу латинский шрифт. А то, что Америка экономически процветает, для Шпенглера ничего не значило. Он мыслил веками. Сегодня процветает, а завтра наступит «великая депрессия» (этого он не мог предсказать, но так и в самом деле случилось в 1929–1933 гг.). И сегодня я мог бы процитировать книгу американца Патрика Бьюкенена

---

<sup>2</sup> Шпенглер О. Закат Европы. — М., 1993. — 303 с.

«Смерть Запада»<sup>3</sup>. Об экономике там опять же ничего нет. С экономикой все, как будто, ладится. Но рождаемость падает. Коренные американцы вымирают, и рабочие места занимают мексиканцы, в двух штатах они уже составляют большинство. Две волны, латиноамериканцев и афроамериканцев, продолжают нарастать, того гляди, они заполнят «страну господ Бога». И сами американцы начали сомневаться — не отступил ли от них Бог? Не счел ли он их ненужными для своих дальнейших неисповедимых планов? Не суждено ли им раствориться в новых людских волнах?

Ученые ждали рокового кризиса от истощенности природных ресурсов, от разрушения естественной среды. На сегодняшний день ресурсов еще хватает и естественная среда не до конца испоганена, но первыми стали исчезать люди, по крайней мере, в постхристианском мире. И в Америке, и в Европе резко снижается рождаемость. Смертельной оказалась мудрость прагматиков: не думать ни о каком светлом будущем, не рваться к звездам, а просто жить в свое удовольствие. Ну вот и пожили.

**Вопрос.** Такая фундаментальная ценность Запада, как свобода, нередко приобретает извращенные формы, выливается в безудержный гедонизм и вседозволенность. Это вызывает со стороны мусульман протест и нежелание интегрироваться в «порочную», по их мнению, среду. Но и сами европейцы, по крайней мере, многие из них, считают такое развитие пагубным для Европы.

**Г. Померанц.** Я думаю, что эксперимент свободы, эксперимент мысли, отбросившей все табу, был поставлен историей не случайно, и поставлен дважды — в греко-римском мире и в Новое время. На первый взгляд, он дважды кончился провалом. Вернее, один раз кончился и второй раз — кончается. Но подвиг Прометея не был бесплодным. Греко-римский мир оставил нам основы логики, права и некоторых других наук. Современный мир передает будущему единую систему информации, охватившую весь земной шар, и серьезно ставит вопрос о диалоге цивилизаций и религий.

---

<sup>3</sup> Buchanan P.J. The Death of the West. — N.Y., 2002. Реферат книги Бьюкенена опубликован в сборнике: Западная Европа перед вызовом иммиграции // Актуальные проблемы Европы. — 2005. — № 1. — С. 28-44.

*Первый эксперимент свободы* начался еще задолго до Рождества Христова в средиземноморских городах-государствах — центрах международной торговли. Это были небольшие свободные купеческие города, жители которых занимались посреднической торговлей между шумерами, Египтом и полудикими племенами Европы. Они плавали по Средиземному морю, грабили, торговали. Эти города были, как правило, организованы по демократическому принципу. В них сложились условия для демократии: сравнительно широкая грамотность и возможность всем вместе собираться на площади и обсуждать свои дела (в России так было в Новгороде). Впоследствии тип города-государства распространился по всему северному побережью Средиземного моря. Оно изрезано полуостровами, располагавшимися к мелкозернистой структуре человеческих общин. Само море, сравнительно тихое, пригодное для примитивного мореплавания, было большой дорогой, которая связывала народы, не порабощая их. Финикийские и греческие колонии, рассыпавшиеся по берегам, показывали пример города-государства, и он был подхвачен повсюду. Можно назвать это первым шагом торгово-колониальной глобализации.

Именно в этих городах возникли логика и философия, оторванные от предания, неизбежного в Египте. И социальные отношения здесь пытались построить на основе логики. Логика приводила к четкому делению: раб — свободный. И до конца это было доведено в Римской империи: раб рассматривался как «говорящее орудие». Здесь была создана рабовладельческая демократия, в которой свобода одних четко отделилась от рабства других. Совсем иная точка зрения на рабство была у евреев: рабство продолжалось только семь лет, нельзя было дать больше 40 ударов плеткой и, если при этом совершалось членовредительство (например, был выбит зуб), то раб выходил на свободу. Это была полная противоположность римскому отношению к рабу, где рабами кормили мурен, чтобы вкус этих рыб был приятнее. С помощью рабов было много построено, но «говорящие орудия» потеряли желание заботиться о своем потомстве. Римские латифундии были для них фабриками смерти. Кроме того, благодаря росту латифундий в Рим выбрасывалась волна римлян, не имевших земли — пролетариев, которые жили за счет того, что их подкармливали хлебом и зрелищами. Они были иждивенцами государства; правда, они

ходили в военные походы, когда такое случалось; это были солдаты в отпуске — достаточно разложившаяся масса.

Эксперимент свободы, проведенный Римской империей, кончился тем, что Рим рухнул, потому что он мог держаться только на непрерывных военных победах, которые доставляли массу новых рабов. А когда империя достигла своих естественных границ — при тогдашних средствах сообщения просто невозможно было отодвинуть эти границы слишком далеко, — империя начала пустеть. Население вымирало. Исследователи пытаются объяснять это разными причинами, но, на мой взгляд, люди умирали, потому что они были поставлены в нечеловеческие условия. Империя стала пустеть, пришлось запускать одних варваров для того, чтобы спастись от других варваров. Например, селили на границах готов, чтобы они защищали от гуннов. Часть варваров при этом становились номинальными христианами, но римлянами они не стали.

*Второй эксперимент свободы* был поставлен в Новое время. Если первый эксперимент свободы в Европе кончился крахом Римской империи, то второй — нынешний — ускоряет и углубляет кризис Европы. Демографический кризис — это следствие развития свободы и индивидуализма.

Существует какой-то оптимум индивидуальной свободы, неуравновешенная свобода — губительна. Есть оптимум развития любой страны, любого аспекта культуры, каждый аспект культуры должен быть уравновешен другими аспектами; венки культуры крепки, когда одно уравновешено другим. Если какой-то аспект культуры вылезает, он становится разрушительной силой. Такой разрушительной силой становится индивидуализм. Сегодня Шмеман подчеркивает, что полная свобода — это свобода во Христе: «Познаете истину, и истина сделает вас свободным»<sup>4</sup>. Евангельская «истина» — это не частная истина, можно назвать ее чувством Целого. Однако чувство Целого разрушается современной культурой, потому что вся современная культура рассчитана на блестящую разработку частных, анализ, построение все более сложных конструкций. И ум, все сильнее в это устремленный, теряет чувство Целого, а расцвет культуры — это равновесие между чувством Целого и разработкой частных. В наше время данное равновесие нарушено.

<sup>4</sup> Шмеман А. Дневники. — М., 2005. — С. 18–20.

После крушения эксперимента свободы в Риме и заполнения его варварами, начался новый круг, но раннее Средневековье было хаотично, государственного порядка не было. При отсутствии порядка вольные города стали полугосударствами, и в этих вольных государствах восстановилось римское понятие о гражданских правах. Произошел, однако, важный сдвиг! В отличие от Рима, в этих городах работали не рабы, а сами граждане. Вот это было открытие, создавшее новую эпоху: гражданские свободы, основанные не на труде рабов, а на труде самих граждан.

Сперва казалось, что начался неудержимый прогресс. Но потом выяснилась приманка Мефистофеля. Дело все равно стало демоническим: появился мистер Домби как машина бизнеса, появился Каренин как бюрократическая машина. И эти биологические машины запускают развитие, которое только кажется прогрессом. В XIX в. была голубая мечта, что прогресс приведет к всеобщему счастью. Но оказалось — не так, прогресс только заменил грубый физический труд трудом нервов: вместо того, чтобы пахать, надо было управлять техникой. И не лучше ли было пахать и сеять, чем стоять около атомного реактора?

На людей совершенно неожиданно обрушилась мировая война и, начиная с 1914 г., все чаще казалось, что нет никакого шага вперед, к цивилизованности — в смысле смягчения нравов и тому подобное. Из человека полезло одичание, требовалось одно — остановить дробление Целого культуры, восстановить устойчивость в семье и обществе. Но этого не происходило. В конце концов, общее между фашистами и коммунистами в том, что они вводили стихийное развитие в рамки известного плана. После двух войн победу одержала мнимолиберальная стихия, но она ведет к безграничному росту техники, в которой человеку не остается места.

Очень многое в экспериментах Запада зависело от политики церкви. В средние века церковь сохранила полную свободу, и она с железной последовательностью распространяла латынь — от Испании до Польши; в результате возник мост между древней цивилизацией и Новым временем. Появилась возможность открыть университеты, возродить науки и т. д. В результате следующий виток цивилизации произошел уже не столько в Средиземноморье, сколько на Западе Европы. Почему этого

не получилось в Византии? Византийская цивилизация не внедряла свой язык среди народов своей веры, целостность культуры осталась достоянием только самих византийцев, и достаточно было нанести удар по Византии, чтобы византийский культурный круг прекратил свое существование.

Оздоровление всей западной цивилизации, распространившейся по земле, вместе с ее СМИ, культом наслаждений и насилия, вместе с наркотиками и СПИДом, невозможно без ограничения западной свободы, вышедшей за свой оптимум. Каждая ценность, выйдя за оптимум своего расширения, становится разрушительной силой и взрывает целостность культуры. Свобода твари, потерявшей чувство связи с Творцом, становится своего рода «пятой колонной», и если Запад не сумеет сам себя ограничить, не остановит роста гомосексуализма, наркомании и СПИДа, то он потеряет свою роль мирового лидера.

**Вопрос.** Свобода, доведенная до крайности, ведет к падению нравов в обществе и к кризису индивидуальной нравственности. Именно это наблюдается на протяжении последнего века. Может ли процветать общество, в котором размыты этические начала? Какие примеры на этот счет дает история?

**Г. Померанц.** Нельзя сохранить те нравы, которые сейчас господствуют на Западе, и противостоять исламу с его, может быть, дикими, но твердыми нравами. Известная твердость нравов должна быть. В чем-то ислам может дать толчок к выходу из нынешнего хаоса.

Вполне возможно, что кризис может разрешиться духовным и моральным возрождением. Так после Калигулы и Нерона произошел сдвиг к христианству. Языческий Рим пал в ноги Откровению, да еще чужого, презираемого племени евреев. Ибо грекам были даны многие дары, но не все. В Средиземноморье гений был разбросан: философский и художественный — грекам, политический, юридический и административный — римлянам, а устремление к единому Богу — евреям. И хотя византийцы приспособили еврейские откровения к своим греческим вкусам, основы Ветхого и Нового Завета — еврейские.

Что же привело к такому итогу? Оказалось, что рассуждение, основанное на произвольно выбранных принципах (аксиомах), хорошо только в математике. В философии досократиков, пытавшихся выстроить мир как логически последо-

вательную систему, оно привело к нескольким отвлеченным идеям, доведенным до абсурда, а в нравственной философии, до какой-то степени проверяемой поведением, — к возможности найти прекрасное основание для любого дурного дела (в этом усердно упражнялись софисты) и в итоге — к падению нравов. Практическая нравственность, из-под которой был выбит миф о таинственных предках, не нашла другой опоры и повисла в воздухе.

Роковой толчок дал принцип: «Мудрому не нужен закон, у него есть разум». Тут надо было бы продолжить: такой разум, как у Сократа, разум, сознающий свои границы, разум, сочетающийся с интуицией, угадывающей, когда закон или принцип, выйдя за пределы своей применимости, становится нелепым и губительным. Но истинно мудрый не отбрасывает закона. Он настаивает только на интуиции, указывающей на точки перехода, за которыми добродетель становится пороком. Сократ обладал нравственной интуицией, но он не мог научить ей других, у него не было за плечами традиции пророков, очищавших и очищавших Откровение, пока не выступили вперед две самые главные заповеди: полюбите Бога больше всего на свете и возлюбите ближнего, как самого себя. Однако полную истину дает только *поведение* Христа. Заповеди любви устанавливают лишь общее направление к целостной истине, на которую может опираться нравственный выбор. Они указывают, что где-то заповеди Моисея перестают действовать, но не говорят: вот здесь! или: вот там! И можно понять возмущение фарисеев, которых Христос толкал шествовать по водам без спасательного круга точного непреложного закона. То, что суббота для человека, а не человек для субботы, — правда в устах Христа — Господина субботы, но она может стать ложью в устах профана.

И св. Августин пошел на огромный риск, высказав вслух тайну Христа: «Полюби Бога и делай, что хочешь!» Что значит эта свобода? Что значит — совершенно полюбите Бога, стать пустым сосудом, наполненным Божьей волей? Что значит найти Божий след и не терять его? Антоний Сурожский прекрасно описал, как он искал Божий след и как находил его. Но это его личный опыт, а не правило, доступное школьному изучению. Величюго способа уравновешивать риск свободы нет.

Не так просто полюбите Бога больше всего на свете. Легче легкого подменить любовь ненавистью к врагам или просто



ненавистью, вскипающей в растревоженном сердце. Свобода расковывает силы мысли, создает могучую культуру — и взрывает ее изнутри. Сумеет ли мы остановить начавшийся распад? Не пригодится ли Западу — как в прошлом греко-римскому миру — капля восточной мудрости?

Конфуцианство устанавливает примат семейных ценностей над государственными. Это плодотворно, ибо нельзя построить прочное государство, если лишит человека сферы, где его отношения основаны на любви. Правда, любовь в конфуцианстве — своеобразная: воспитывалась в первую очередь любовь к отцу, а потом уже к другим родным. Конфуцианство создало общество, основанное на человеческих отношениях в большой семье, на преемственности, передаче ценностей от отца к сыну, и это — устойчивое общество.

Можно сформулировать принцип: невозможно устойчивое общество без свободы, но оно невозможно и при полном отсутствии принуждения, не только внешнего принуждения, но внутренней волевой установки. «Что хочу, то и буду делать» — это идеал двенадцатилетних мальчиков и девочек. Он утверждался Возрождением: «О, как молодость прекрасна — и мгновенна. Пой же, смейся, счастлив будь, кто счастья хочет, и на завтра не надейся». Ну вот, «на завтра не надейся», а далее наступает развал. Возрождение рухнуло. Нужно было сочетание внутренней свободы при умеренном ограничении. Необходим компромисс между принуждением и свободой.

Недаром сейчас возрос интерес Европы — не всей конечно, а наиболее ее тонкой части, — к культуре Востока. Современное общество требует чувства долга, с одной стороны, и сферы внутренней свободы — с другой. Этого общества сейчас нет. Арабская волна, которая вносит порядок VII-го века в XXI-й век, тоже не годится. Ни тот, ни другой порядок не годятся. Как из двух ошибок сделать одну стоящую вещь — это проблема истории, не знаю, как она решится.

**Вопрос.** Можно ли возродить нравственность без опоры на духовность? Как возродить веру, которая бы поддерживала нравственность, объединяла общество и удерживала его от распада? Не эти ли вопросы ставит перед современной Европой столкновение с миром ислама?

**Г. Померанц.** Опыт истории показал, что в этике краеугольный камень должен иметь трансцендентную основу. Мо-

жет быть, натиск ислама заставит нас понять, что без религии нельзя обойтись.

Опираясь на древний мистический опыт, записанный в Книге, монотеистические религии считали себя вправе преследовать и казнить новых мистиков (чего нет ни в Индии, ни в Китае). Вся история монотеизма запятнана казнями еретиков и религиозными войнами. В конце концов, европейцы устали от собственной нетерпимости. Духовная элита XVIII в. стала толерантной. Но это оказалось связанным с упадком самой веры — веры в реальность духовной глубины. Один за другим люди теряли контакт с ней, и постмодернистская Европа стала одновременно и постхристианской.

Оставшись без веры, Европа попала в ловушку социальных утопий. Потом, устав и от идеологических войн (не менее жестоких, чем религиозные), европейцы отвернулись от всякой захваченности Идеей, от всякой цели, требующей жертв. Провал всех религиозных и идеологических увлечений привел к общей опустошенности и к торжеству гедонизма. Сегодня религиозный фанатизм, заново вспыхнувший в исламе, противостоит происходящему на Западе вырождению свободы в духовный хаос и грозит навести порядок, какой был при праведных халифах. Но идея «светлого прошлого», заменившая идею «светлого будущего», — очередной фантом истории. Исламские сторонники остановки развития готовы на жертвы и играют на выигрыш, а Европа, отступая, рассчитывает на победу здравого смысла, никем не гарантированную. Между тем, духовный кризис Запада становится глубже и глубже, а одержимость мусульманского экстремизма все неистовее. Преимущество мусульман в том, что у них идеологический фанатизм соединяется с религиозным фанатизмом. Их религия заставляет людей жертвовать собой, а в Европе нет людей, готовых жертвовать собой. Но ни одна победа не возможна без готовности жертвовать собой. Я был на войне, я это прекрасно понимаю.

Проявляется усталость Европы, распространяется убежденность, что никто всерьез ни к чему не относится. А между тем мусульманский экстремизм относится к своему безумию совершенно серьезно. И получается, что именно отсталость ислама, то, что он находится как бы еще в периоде, допустим, 30-х годов прошлого века, является его козырем. Новое вторжение ислама в Европу возможно, если она не сумеет продер-

жаться несколько десятков лет, пока не выдохнется этот накал мусульманского фанатизма, — а я думаю, что он выдохнется, — в истории ислама несколько раз бывали периоды разгорания фанатизма и его угасания.

**Вопрос.** Почему тысячи европейцев (среди них много известных деятелей культуры) переходят в ислам, почему они не выбирают близкое им по культуре христианство?

**Г. Померанц.** Для ответа на этот вопрос надо бы иметь гораздо больше информации. Но мне приходят на ум два фактора. Первое — это то, что *христианство перегружено мифологией*, возникшей две тысячи лет тому назад. Может ли современный человек верить в непорочное зачатие? Протестанты постепенно начали отходить от этого мифа, за него держатся более консервативные христианские конфессии. Ислам — относительно поздняя религия, в ней меньше мифологии, она ближе к рационализму, проще. Ислам, освобожденный от некоторых варварских и явно устаревших черт (например, от клиторотомии) и немного перестроенный на европейский лад, я бы сказал, ислам в духе Махмуда Тахи, был бы вполне понятен европейцам. Обращение отдельных групп населения в такой ислам вполне возможно. Насколько далеко может пойти этот процесс, — не знаю, во всяком случае, почва в Европе — в виде падения влияния христианской церкви — уже подготовлена.

Второй фактор выбора в пользу ислама заключается в том, что быть истинным христианином трудно. Серьезный подход к Евангелию *требует от человека глубокой внутренней перестройки*. Христос требует от человека не просто: «Оставьте все и идите за мной». Просто отойти — это не хитро. Он требует: «Будьте подобны мне, как я — Отцу моему небесному». В христианстве главная трудность даже не в преодолении мифологии, а в нравственном и духовном требовании «Будь подобным мне, как я подобен Отцу моему». Но чтобы прийти к этому, нужен долгий путь духовного преображения или благодать, поэтому призыв Христа сейчас так же трудно выполним, как и две тысячи лет тому назад. Мохаммед этого не требует. Современный поверхностный рационализм скорее примет то, что надо пять раз в день молиться, чем то, что требует Христос. То есть с постмодернистским рационализмом ислам совместимее. Но и христианская церковь практически никогда не строилась на

требовании Христа быть как Он, она путается между Христом и Великим инквизитором и ближе, скорее, к последнему. Велико-го инквизитора она понимает, приспосабливается к сегодняшней моде, к каждой стране, к каждому десятилетию, а к Христу приспособиться нельзя, и то, что христианство и христианские церкви созданы не Христом, — это бросается в глаза.

**Вопрос.** Видите ли Вы какие-нибудь пути выхода Запада из кризиса?

**Г. Померанц.** Одним из таким путей выхода из нынешнего мирового кризиса мог бы быть межконфессиональный диалог. Контакт между христианским и буддийским мирами полезен обеим сторонам, он может создать силу, противоположную той лихорадке, которая охватила ислам, пытающийся решить современные проблемы возвращением к VII в.

Но диалог религий мало что дает, если не признать положения, которое мы с Зинаидой Миркиной защищаем в книге «Великие религии мира»<sup>5</sup>, — а именно, признать, что глубина каждой религии ближе к глубине другой великой религии, чем к собственной «поверхности». На последней глубине все Писания — святы, противоречия между ними есть лишь результат неловкого человеческого перевода несказанного Божьего слова. Несказуемое и неделимое осмысливается умом, перекладывается на языки человеческого опыта — санскрит, иврит, пали, арабский.

В 1996 г. в Швейцарии я слышал, как Далай Ламу спросили, в чем сущность ламаизма, и он ответил, что главное — любовь в сердце, а метафизические теории, буддистские и христианские, — дело второстепенное. А в книге Рихарда Вурмбрандта «Христос спускается в тюремный ад» я прочел: «Число наших конфессий можно было бы сократить до двух. Первой из них стала бы ненависть, которая использует обряды и догмы, чтобы нападать на других. Другая — Любовь, которая позволяет очень разным людям познать их единство и братство перед Богом»<sup>6</sup>.

**Вопрос.** Ислам не вступает в диалог с другими религиями. Почему?

---

<sup>5</sup> Миркина З.А., Померанц Г.С. Великие религии мира. — М., 2006. — 279 с.

<sup>6</sup> Вурмбрандт Р. Христос спускается в тюремный ад // Мученики веры. — М., 2002. — С.149-150.

**Г. Померанц.** Генетически, по происхождению, все авраамические религии — одна семья; но гомологически христианство подобно буддизму (личность выше текста), а ислам — иудаизму (текст выше личности). Эта разница между христианством и исламом усиливает позиции фундаменталистов — противников диалога. Однако главная трудность на пути к диалогу с исламом — не в этом. Суфии научились обходить метафизические препятствия, используя метафоры и притчи. По существу, они создали, рядом с Кораном, опираясь на мекканские суры и отбрасывая мединские, новое Писание, Новый Завет. И в Средние века именно суфии подходили к порогу диалога, не встречая ответа со стороны христиан. Порог, который сегодня трудно переступить, — в политике. Ислам неотделим от политики. В Средние века он занимал позицию силы, христиане или иудеи Ближнего Востока ему не угрожали, и мусульмане могли не думать о политическом ущербе. Сегодня они не могут о нем не думать.

Ислам с самого своего истока, с Корана, с его мединских сур, — это учение о священном социально-политическом порядке. Мусульмане воевали друг с другом не из-за разных способов Спасения. Главным был вопрос, как и кто будет наследовать престол халифов — потомки Али или любые другие достойные люди. Поэтому нельзя, начиная диалог с исламом, вынести за скобки политику, в частности, такие вопросы как создание Израиля, проблема Иерусалима, судьба палестинских беженцев. Диалог с исламом неизбежно принимает богословско-политический характер. Это заставляет нас оставить глубины духа, где горит вечно живой огонь любви, и подняться в поверхностные слои опыта, где царит вражда и война. Как при этом не потерять контакта с глубиной, с высшим разумом?

Ислам в процесс диалога не втягивается. Эта ситуация может привести к катастрофе, а может привести к новому решению, к новому повороту, потому что, в конце концов, если человечество не истребит себя в бессмысленных столкновениях, то какой-то глобальный диалог великих культур и великих религий вполне возможен. Он может осуществиться в духе «Розы мира» Даниила Андреева. Но пока это все повисает в воздухе.

**Вопрос.** Если в обозримом будущем отношения с исламом нельзя отрегулировать путем межконфессионального диалога,

то что может предпринять Европа, чтобы избежать конфликта с мусульманами на своей территории?

**Г. Померанц.** Мы всегда должны предполагать вмешательство и других факторов, например, участие других культур. В ближайшие 40–50 лет, когда в Европе будет катастрофически падать рождаемость, в это же самое время будет расти мощь Китая. И неизвестно, как эта растущая держава в перспективе отнесется к тому, что фанатичный ислам получит в свое распоряжение техническую мощь Европы, которую он, по-моему, не собирается разрушать, а собирается освоить ее достижения и употребить их в своих целях. Если предположить, что Китай сочтет это для себя невыгодным, то он найдет способ — это теоретически возможно — прекратить нарастание мусульманского населения в Европе, уравновесить его другими — немусульманскими — этническими вкраплениями. Культуры индийского типа или китайского симбиоза конфуцианства с буддизмом способны ужиться с европейскими культурами и создать пространство мультикультурности. Вероятно, было бы разумной политикой со стороны самой Европы принимать у себя китайскую и индийскую иммиграцию (языковой барьер вполне возможно преодолеть).

Сейчас снова, как две тысячи лет тому назад, нужен мощный духовный противовес бездуховности, и в общем потоке глобализации Китай незаметно впитывает — во всяком случае, это можно предположить — некоторые авраамистические религиозные идеи. Глобальному Китаю нужна будет глобальная религиозная ориентация, и он ее, быть может, создаст. Европе же не помешает глубокое и общее знакомство с религиозностью двух древнейших цивилизаций земли, обошедшихся без религиозного фанатизма, это увеличит шансы на понимание общей глубины трех авраамистических религий (в католической теологии уже происходят заимствования восточной мудрости). И хочется верить, что религиозный фанатизм, религия ненависти, использующая догмы и обряды для насилия, станет провинциальным уродством.

Я не говорю, что все будет именно так. Мы должны учитывать, что мы живем в мире, в котором происходит что-то для нас неожиданное. Поэтому то минимальное духовное сопротивление, которое сейчас существует в Европе, должно продолжаться, можно лишь уповать на то, что возникнут какие-то новые факторы.

**Вопрос.** Будущее от нас скрыто, но может быть, просматриваются какие-то обнадеживающие перспективы в развитии Западной Европы и мира в целом? Что самое важное, на что может ориентироваться Запад?

**Г. Померанц.** Вполне возможно, что болезнь современного Запада, распространившаяся на весь мир, приведет не к смерти, а к выздоровлению, к освобождению от чувства превосходства над другими цивилизациями и культурами, которое постоянно проявляется в работах американских теоретиков и в средствах массовой информации. Но если Америка, претендующая на роль учителя всего мира, станет скромным учеником в беседе с восточной мудростью, сохранившей чувство целого и смысла жизни, то в этом случае еще не все будет потеряно. Главное понять, что Запад не идеален, что на одних правах человека общество строить нельзя, что надо восстанавливать в качестве краеугольного камня трансцендентное, заново интерпретируя, что такое — Откровение, как Откровение освещает все проблемы, которые у нас возникли. Такая эпоха может занять много веков.

Ислам, гегемон Средних веков, отодвинутый в тень Новым временем, сегодня пытается взять реванш, но поворот к Посленовому времени может быть совершен только на основе усвоения нового, а не простым возвратом к Средневековью. Мусульманский мир, возможно, будет находиться в напряжении еще несколько десятков лет, точно рассчитать невозможно, это стихийный иррациональный процесс, но рано или поздно он выдохнется. Вопрос в том, когда это произойдет?

Следующая большая эпоха будет эпохой внешних ограничений, продиктованных экологией; неизбежные лишения могут быть уравновешены только ростом внимания к внутреннему миру человека. Тоталитарная диктатура — тупик, этот путь уже был испробован и отброшен, он ведет к разрушению культуры и гибели человечества. Нужна золотая середина. Насколько я понимаю, традиции Китая и Японии близки к этой середине. Они веками сочетали духовную свободу, необходимую для жизни культуры, с жесткой социальной дисциплиной.

В тупике, в пространстве без дорог иногда приходит второе дыхание. Тупик на плоскости истории — знак поворота в глубину. Все прежние знаки мы пропускали без внимания. Убедит ли нас демография? Убедит ли нас опасность, грозящая не нам

лично, а нашим ценностям, которые исчезнут вместе с нашими не родившимися внуками? Сумеет ли мы откликнуться на вызов судьбы? Возникает ли в гниющем обществе творческое меньшинство, способное рождать новые, живые слова, способное с плоскости, ставшей наклонной, увлечь в глубину, к вечно живым истокам духа?



# Литературный кубрик

Витторио Страда

## **Два этюда о Достоевском**

### **Бесы восточные и бесы западные: Федор Достоевский и Томас Манн**

История восприятия в мире произведений Достоевского, оказавших огромное влияние не только на литературу, но и на философскую, политическую и религиозную мысль, содержит единственный в своем роде эпизод, в который вовлечены два писателя — сам Достоевский и Томас Манн — и философ Георг Лукач, в судьбе которого русский писатель сыграл ключевую роль, а сам он послужил прототипом героя одного из величайших манновских романов — «Волшебной горы».

В 1872 г. Достоевский намеревался писать предисловие к отдельному изданию «Бесов», однако замысел остался неосуществленным. Позже он думал о предисловии, которое должно было стать чем-то вроде «ответа критикам». Но в декабрьском номере за 1873 год журнала «Гражданин» вышла его статья под названием «Одна из современных фальшей», являющаяся частью «Дневника писателя»: здесь он, полемизируя с журналистами, писавшими о захваченном нигилизмом «молодом поколении», уточняет свою позицию в этом вопросе, ссылаясь на опыт петрашевца, приговоренного к смертной казни, а затем помилованного и осужденного на каторгу.

Достоевский оспаривает тезис, согласно которому нечаевцами становятся худшие представители молодого поколения. В намерение автора входило не изобразить портрет реального Нечаева, а выяснить, каким образом в «...нашем переходном и удивительном современном обществе возможны — не Нечаев, а Нечаевы, и каким образом может случиться, что эти Нечаевы набирают себе под конец нечаевцев»<sup>1</sup>.

Достоевский замыслил «Бесов» не как романное воспроизведение уголовной истории, пусть сколько угодно скандальной и чудовищной, как «дело Нечаева», а для того, чтобы, отталкиваясь от нее, дать анализ глубинных слоев русской и европейской социокультурной реальности, порождающей подобные

---

<sup>1</sup> Ф.М. Достоевский, Полное собрание сочинений, т. 21, Л. 1980, стр. 125.

явления. Журналисты упрощали проблему, утверждая, что «Нечаевы непременно должны быть идиотами, «идиотическими фанатиками»». Достоевский возражает: «Да, из Нечаевых могут быть существа весьма мрачные, весьма безобразные и исковерканные, с многосложной по происхождению жаждой интриги, власти, со страстной и болезненно-ранней потребностью выказать личность, но почему же они «идиоты»? Напротив, даже самые настоящие монстры из них могут быть очень развитыми, прехитрыми и даже образованными людьми»<sup>2</sup>.

Отвергнув журналистские упрощения, Достоевский переходит к личным воспоминаниям: «Я сам старейший «нечаевец», я тоже стоял на эшафоте, приговоренный к смертной казни», и все остальные его товарищи по несчастью, как и он, были люди образованные и обладали специальными знаниями, совсем не «идиоты» и не «фанатики». Правда, петрашевцы обсуждали идеи утопического социализма и не проповедовали никакого насилия, однако время «теоретического», по словам Достоевского, «социализма» уже прошло, уступив место «политическому социализму», который достигнет апогея в марксовом коммунизме. При этом Достоевский не отрицает, что в изменившихся обстоятельствах петрашевцы вполне могли бы стать на «Нечаевскую дорогу» и, говоря о себе самом, делает поразительное по искренности признание: «Нечаевым, вероятно, я бы не мог сделаться никогда, но нечаевцем, не ручаюсь, может и мог бы... во дни моей юности»<sup>3</sup>.

В действительности в кружке петрашевцев существовало радикальное течение, представленное незаурядной фигурой Николая Спешнева, которого можно считать прототипом персонажа «Бесов» — Ставрогина. Интеллектуально-психологический портрет Спешнева, составленный следственной комиссией по делу Петрашевского и его кружка, высвечивает черты, напоминающие героя Достоевского: «Гордый и богатый... не имел глубокого политического убеждения, не был исключительно пристрастен ни к одной из систем социалистических... замыслами и заговорами занимался как бы от нечего делать, оставлял их по прихоти, по лени, по какому-то презрению к своим товарищам, слишком, по мнению его, молодым или малообразованным»<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Там же, стр. 128-129.

<sup>3</sup> Там же, стр. 129.

<sup>4</sup> В. Лейкина, Петрашевцы, М. 1924, стр. 41.

Вера Лейкина так комментирует эту характеристику молодого Спешнева: «Его вызывающая, последовательная готовность на крайности была, несомненно, головного логического происхождения», крайности, приведшие Спешнева «в теории до коммунизма и на словах до терроризма»<sup>5</sup>, и заключает, что «его бесстрашие, холодность, неудовлетворенный скептицизм, его красота и сила, обаяние, на всех производимое, и ореол какой-то тайны — все это реальные элементы в образе Ставрогина»<sup>6</sup>. Философское кредо Спешнева соответствовало его индивидуально-психическому складу: «Для человечества не существует никакого авторитета, никакого творца, никакого бога; что же касается философского бога, то человечество — самое высшее и истиннейшее воплощение этого бога, поэтому для него не может существовать никакого бога, кроме него самого; как всякий бог, оно ни от кого не получает приказов, его собственная добровольная детерминация, его собственная воля, его собственное стремление — это и есть его единственный закон»<sup>7</sup>.

И с точки зрения такого крайнего атеизма, ставившего Спешнева на почву самой радикальной немецкой философии, от Фейербаха до Маркса, Достоевский прав, утверждая, что то, что «дело Нечаева» выявляло, во времена сомнения и отрицаний, скептицизма и шаткости в основных общественных убеждениях, возможно везде, а в России «это более чем где-нибудь возможно»<sup>8</sup>. Далее он анализирует специфичность российской социально-культурной и религиозной ситуации сравнительно с европейской. Бесы выходили за рамки «дела Нечаева», вскрывая глубину кризиса европейского сознания, и становились «зеркалом русской революции», начатой Нечаевым и завершенной Лениным, революции, которой было суждено заразить весь мир.

Помимо реального прототипа — Спешнева, грандиозная фигура Ставрогина имеет литературный прообраз — в поэтико-драматической «Сцене из Фауста» Пушкина, что, кажется, еще никем не отмечалось. Здесь гетевская реминесценция чисто

<sup>5</sup> Там же, стр. 42.

<sup>6</sup> Там же, стр. 53.

<sup>7</sup> Философские и общественно-политические произведения петрашевцев, М. 1953, стр. 502.

<sup>8</sup> Достоевский, цит. соч., стр. 131.

внешняя, поскольку диалог Фауста с Мефистофелем протекает в совершенно ином плане, чем у немецкого поэта, и показывает Фауста, страдающего экзистенциальной скукой, которую можно назвать «нигилистической» («мне скучно, бес» – первые его слова), и циничного и угодливого, но тонко анализирующего внутреннюю пустоту Фауста Мефистофеля, готового исполнить его самые бессмысленные прихоти. Мефистофель безжалостно разбирает любовные похождения Фауста, донжуанство которого – не эротико-гедонистической природы, а порождение «тоски и скуки», так что любовный акт описан Мефистофелем с уникальной в мировой поэзии жестокостью: «...на жертву прихоти моей / Гляжу, упившись наслаждением, / С неодолимым отвращеньем: / Так безрасчетный дуралей, / Вотще решаешь на злое дело, / Зарезав нищего в лесу, / Бранит ободранное тело – / Так на продажную красу, / Насытись ею торопливо, / Разврат косится боязливо...» В конце концов, Фауст превращается в своего рода террориста *ante litteram*: чтобы заполнить порожденную скукой пустоту, предается собственному произволу: когда на горизонте появляется судно, подробно описанное Мефистофелем, он приказывает тому: «Все утопить!», то есть совершить немотивированный акт (см. «*acte gratuit*» в романе Андре Жида «*Les caves du Vatican*»).

Пушкинский Фауст и фигура Спешнева, как прототипы Ставрогина, по значимости и смыслу типы не чисто русские, а европейские, как европейской является степень глубины проникновения в суть «дела Нечаева» в романе Достоевского, в котором нигилизм, наделенный русскими национальными чертами, становится универсальным метаполитическим феноменом – симптомом кризиса европейской цивилизации. Значение открываемой романом Достоевского перспективы уловил мыслитель, подвергший этот кризис глубокому и трезвому анализу, – Фридрих Ницше, как видно из его заметок по поводу «Бесов» в рамках размышлений о европейском нигилизме. С открытием Ницше Достоевского начинается триумфальное шествие автора «Бесов» по западной культуре и литературе, а в начале XX века происходит его самая необыкновенная встреча с молодым мыслителем – Георгом Лукачем, венгром по рождению, немцем по языку и культуре.

В 1914 году Лукач, один из наиболее активных членов сложившегося в Гейдельберге вокруг Макса Вебера интел-

лектуального кружка, женился на Елене Грабенко, эмигрировавшей на запад террористке-эсерке. Этот брак, смутивший буржуазную семью молодого супруга (его отец был крупным будапештским банкиром), был чем-то большим, чем обычный брачный союз (вскоре, впрочем, распавшийся): для потерявшей в революционной борьбе физическое и психическое здоровье Елены он был хотя бы временным спасением, для Лукача же он стал живой встречей с реальностью, образ которой он уже давно лелеял в сердце и воображении, — с Россией Толстого, а главное, Достоевского, страной не географической, а духовной родиной, которая, благодаря своей литературе и исполненной драматизма истории, явилась открытием для европейской культуры, притягивая к себе загадочностью своих бездн, как бы составляя альтернативу холодной и плоской реальности западного рационализированного капиталистического мира. Елена Грабенко была для Лукача конкретным воплощением русского мира: как вспоминает философ Эрнст Блох, «эта женщина была для него Соней (героиня «Преступления и наказания» — В. С.), или другим персонажем Достоевского, олицетворением русской души»<sup>9</sup>, России воображения и мечты.

Терроризм, живым примером которого была Елена, тоже завораживал молодого Лукача, не давал ему покоя как нравственная проблема, встававшая перед теми, кто, будучи готов к самопожертвованию, прибегал к насилию в его экстремальной форме убийства ради благородной цели — всеобщей справедливости, так что он даже писал в 1915 году своему другу Паулю Эрнсту: «Будь я русским, то непременно стал бы революционером и, очень даже вероятно, террористом»<sup>10</sup>. С русским терроризмом Лукач был знаком по роману Ропшина (Савинкова) «Конь бледный» и по образу идеализированного в романе террориста Каляева, но наиболее сильное влияние оказали на него романы Достоевского, которому Лукач собирался посвятить монографию. От этой работы сохранились лишь наброски, зато Лукач довел до конца очерк «Теория романа» с посвящением Елене Андреевне Грабенко. «Теория романа»

<sup>9</sup> См. интервью с Блохом в: M. Lowy, *Pour une sociologie des intellectuels revolutionnaires*, Paris 1976. См. также работу общего характера: A/ Kadarkay, *Georg Lukacs. Life, Thought, and Politics*. Cambridge, Massachusetts 1991.

<sup>10</sup> G. Lukacs, *Epistolario*, Roma 1984, p. 358.

должна была стать введением к ненаписанной монографии и принадлежит к классике европейской культуры XX века. Главное же в том, что благодаря интеллектуальной страсти Лукач пришел к большевистской революции и коммунизму в результате напряженных размышлений над этической, политической и религиозной проблематикой романов Достоевского и революционного террора.

Центральной проблемой этих размышлений, приведших в итоге к коммунизму (теоретическое обоснование чему дается в книге «История и классовое сознание»), является насилие, признание которого Лукач совершает во имя революционной целесообразности. Он цитирует драму Геббеля «Юдифь», в которой героиня убивает Олоферна, обращаясь к самой себе с такими словами: «Если бы Бог поставил между мною и моим деянием грех, то кто я, чтобы уклониться от него?» Библейский эпизод оправдывает нарушение заповеди преступлением, цель которого не менее абсолютна, чем нарушенная заповедь: в случае революционного террора — это утопия светлого будущего и мирного человечества. Лукач не понял, что одобряет, ценой жертвы своей души и измены духу Достоевского, массовое насилие, совсем не похожее на то, каким было еще «романтизированное» насилие революционного террора предшествовавшего периода, что это насилие новой тотальной (тоталитарной) власти, власти коммунистической, которой суждено стать настоящим новым Олоферном, и этому Олоферну Лукач, как и многие другие, полностью подчинил себя. Если Юдифь шла на преступление во имя воли Божией, то Лукач стал соучастником массового истребления во имя идола — Истории, на знание железных законов которой претендовал марксизм, воображая, что слышит ее команды.

История Лукача-революционера исключительно занимательна. Здесь нас интересует воплощение его образа и выражение его диалектики в романе Томаса Манна «Волшебная гора» (1924). В романе дана панорама европейской цивилизации, как она воспринималась немецкой культурой накануне Первой мировой войны — эпохи, исполненной драматизма, вобравшей в себя противоборствующие друг с другом течения предыдущего столетия, приведшие к кризису и взрыву перед лицом военной, а затем революционной катастрофы. В такой атмосфере разворачивается история героя романа, Ганса Касторпа:

юноша из буржуазной среды, наделенный недюжинной волей к самовоспитанию, оставляет узкий мирок крепкого семейства коммерсантов и добровольно поселяется в не совсем обычном месте — роскошном швейцарском санатории, где ему обеспечены встречи и духовное общение, недоступные в семье, позволяющие активно заниматься саморефлексией и самовоспитанием, что типично для *Bildungsroman*'а.

Главной среди всех этих проб и испытаний является встреча с двумя постоянно спорящими друг с другом интеллектуалами противоположных тенденций: итальянцем Сеттембрини и евреем Нафтой. Первый — гуманист и рационалист старой закалки, наследник культуры Просвещения, верящий, что человек способен самоусовершенствоваться благодаря прогрессу науки и техники и институтам демократии; его оппонент — еврей Нафта, ставший иезуитом, своими язвительными, неистовыми речами высмеивает благородный идеализм Сеттембрини, разоблачает его иллюзии, противопоставляя им свои собственные теории, согласно которым человека подчиняет себе и направляет иррациональное стремление к коллективной жизни, разделяемому идеалу общинной судьбы, подчинение его Я миру, где нет больше розни и царит согласие, и ради этих идеалов он готов пожертвовать собственной свободой; с такими мрачными воззрениями, прямо противоположными взглядам Сеттембрини, видящего все в розовом свете, Нафта готов принять коммунизм и, в качестве условия этого, террор. Их замечательные диалоги в присутствии Касторпа, не становящегося на сторону ни того, ни другого, напоминают поэму о Великом Инквизиторе из «Братьев Карамазовых», диалектика которой здесь подхвачена в ироническом ключе: на месте молчаливого Христа — красноречивый, но наивный Сеттембрини, а его противник, с победительным пылом играющий роль Великого Инквизитора — иезуит Лео Нафта, чей физический, а главное, интеллектуальный облик отражает впечатление, оставшееся у Манна от личного общения с Лукачем, а более всего от его философских работ. Общеизвестно, что прототипом манновского Нафты послужил Лукач<sup>11</sup>, хотя, конечно, писательское воображение возносилось выше простого «воспроизведения» и, отталкиваясь от реального Лукача, беспрепятственно прорывалось к более

---

<sup>11</sup> Judith Markus, Georg Lukacs and Thomas Mann. A study in the Sociology of Literature. Amherst 1987.



масштабной духовной реальности, как, впрочем, было и с Достоевским в отношении «дела Нечаева». Нафта — иезуит, и его аргументация не прямо политическая, а его «марксизм» имеет религиозное обличье: свой тезис, что «задача пролетариата» — «террор для спасения мира», он оправдывает ссылкой на Григория Великого. Его цель более определена: «Нет! Не освобождение личности составляет тайну и потребность нашего времени. То, что ему нужно, то, к чему оно стремится и добудет себе, это... террор»<sup>12</sup>. На вопрос Сеттембрини, кто будет носителем террора, Нафта раздражается филиппикой против «страшного падения морали в области экономики, со всеми ужасами современного торгашества и спекуляции, с сатанинской властью чистогана, барыша»<sup>13</sup>, то есть против буржуазности и капитализма, и категорически выдвигает требование «диктатуры мирового пролетариата, который в наше время противопоставляет буржуазно-капиталистическому загниванию гуманность и критерии Града божьего»<sup>14</sup>.

Иезуит-большевик Нафта мечтает о коммунистической теократии, которая на деле обернулась тоталитарной идеократией, в которой Лукач будет играть значительную роль; правда, в конце жизни он захочет спасти душу, вообразив демократический коммунизм, никаких возможностей для претворения которого в жизнь не существовало. Смерть Лукача в 1971 году избавила его от зрелища катастрофического исхода революционного эксперимента, в котором он участвовал, и краха проекта всей его жизни. От Федора Достоевского до Томаса Манна — вот русская и европейская траектория тоталитарного беса, на алтарь которого были принесены в жертву несчетное число человеческих жизней и совесть многих и многих людей<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> Томас Манн, Собрание сочинений, т. 4, М. 1959, стр. 83.

<sup>13</sup> Там же, стр. 89.

<sup>14</sup> Там же, стр. 87.

<sup>15</sup> См. мою работу *Etica del terrore. Da Fedor Dostoevskij a Thomas Mann*, Roma 2008.

Витторио Страда

## О некоторых проблематических прочтениях поэмы «Великий инквизитор»

Стало уже своего рода общим местом достоевсковедения определение, данное Бердяевым Легенде о Великом Инквизиторе как «вершине творчества Достоевского» и «увенчании его идейной диалектики». Именно в ней «нужно искать положительное религиозное мирозерцание Достоевского»<sup>1</sup>. Это утверждение следует уточнить в том смысле, что «вершиной творчества Достоевского» и «увенчанием его идейной диалектики» в действительности являются *Братья Карамазовы*, в которые Легенда входит органической частью: трудно представить последний роман Достоевского без Легенды и в то же время произвольно изолировать ее из романного целого, сводя ее к своего рода политико-философско-религиозному памфлету. Не вызывает возражений следующее утверждение Бердяева: «Легенда — загадка». Загадка потому, что не вполне ясно, «на чьей стороне сам автор». Но, независимо от «стороны», на которой стоит Достоевский, «загадкой» является смысл Легенды как момента не столько философии автора, сколько философии романа и его героев.

За частью *Братьев Карамазовых*, именуемой «поэмой» ее автором — Иваном, закрепилось название «Легенды» после книги Розанова<sup>2</sup>, который посредством этого изменения решил выделить этот фантастический рассказ из корпуса романа, почти превратив ее в самостоятельное произведение, слабо связанное с основным повествованием. Для Розанова *Братья Карамазовы* еще не настоящий роман, а только «пролог» к роману, оставшемуся в замыслах. Но в действительности, хотя нам и известно, что последняя книга Достоевского должна была иметь продолжение, как в случае гоголевских *Мертвых душ*, которые автор намеревался писать дальше, но от которых, по существу, остается первая часть, *Братья Карамазовы* обладают очарованием «открытой» завершенности незаконченного про-

<sup>1</sup> Н. Бердяев, *Мирозерцание Достоевского*, Paris 1968, с. 195.

<sup>2</sup> См. предисловие V. Strada к книге V. Rozanov, *La legenda del Grande Inquisitore*, Genova 1989.

изведения, оставляющей для взаимосвязанных друг с другом персонажей простор для их непредопределенного существования, без эпилога, который бы подводил итог их жизненным судьбам.

«Поэма» это или «легенда», текст *Великий инквизитор* имеет своего автора в лице Ивана Карамазова, и, в каком-то смысле, соавтора в лице его брата Алеши, на фоне криминальной истории их семейства... Легенда могла бы называться «Монолог Великого Инквизитора», потому что присутствующий в ней другой персонаж не только молчит и к концу проявляет себя красноречивым и загадочным поцелуем, но статус его в повествовании настолько двусмыслен, что сам Инквизитор не уверен, что это действительно Иисус, а не его «подобие», а автор «поэмы», Иван, на вопрос своего слушателя, Алеши, не имеем ли мы дело с «безбрежной фантазией» или с «какой-нибудь ошибкой старика», «каким-нибудь невозможным *qui pro quo*», отвечает со смехом, что Алешу «разбаловал современный реализм», заключая, что Инквизитор — девяностолетний старик и вполне мог сойти с ума, одержимый своими идеями, и поэтому Иисус «мог быть просто бред, видение». Главное здесь не в *qui pro quo* или в бреде: главное то, что старик Инквизитор «говорит вслух то, о чем девяносто лет молчал».

В другой главе Иван видит сидящего у него черта и долго говорит с ним. Но черт в этом поразительном и проясняющем диалоге — не что иное, как подсознание Ивана, галлюцинация, о чем он сам хорошо знает, хотя и серьезно воспринимает этого своего воображаемого собеседника, и даже швыряет в него стаканом. Здесь, в отличие от Легенды, налицо видимость диалога: на самом деле это монолог, потому что Иван говорит сам с собой в своей раздвоенности, точно так же, как Инквизитор доказывает свои идеи перед немым подобием своего воображения. В случае Легенды настоящий диалог происходит между Иваном и Алешей, и в этом смысле последний становится маргинальным «соавтором» «поэмы», вплоть до того, что повторяет жест Иисуса в отношении Инквизитора и целует брата.

Таким образом, Легенда о Великом Инквизиторе — более чем простая загадка: это двойная загадка, потому что Достоевский вложил в нее собственные воззрения — свое известное антикатоличество и, главным образом, свой внутренний сгусток сомнений и веры. Внутрироманный автор «поэмы» — Иван,

проецирующий в нее свой скепсис, свой бунт, свою тоску, а вся романная история отражается в этой ее части так же, как последняя отбрасывает свет на все действие и, в частности, на его главного героя — Ивана.

Как же тогда читать Легенду о Великом Инквизиторе? Разумеется, всеми возможными способами, лишь бы они были плодотворными, как фактически она прочитывалась в бесчисленных критических работах, не только литературных, но и философских, политических, религиозных. Рядом с важными исследованиями специалистов и академическими комментариями особое значение имеют аномальные прочтения, которые можно назвать проблематическими, и которые обусловлены особыми культурными ситуациями при встрече духовных миров, когда творчество Достоевского и, в частности, Легенда, дают толчок озаряющему, пусть и полемическому диалогу, вводя образы и идеи великого романиста в атмосферу творческого обновления, актуализирующего их и одновременно подчеркивающего их неисчерпаемость. Рассмотрим некоторые из таких прочтений, чтобы заключить размышлением о том, как подойти к тайне Великого Инквизитора, естественно, не претендуя на ее однозначную разгадку.

Среди монографий, которые Романо Гвардини, один из крупнейших католических мыслителей XX века, посвятил таким фигурам, как Сократ и Данте, Паскаль и Рильке, св. Августин и Гельдерлин, выделяется книга о Достоевском: она выходит за рамки чисто литературной интерпретации и выдвигает, опираясь на творчество этого писателя, проблему духовности, новой для Гвардини, по сравнению с западноевропейской. Проницательные страницы, посвященные философом *Братьям Карамазовым*, и, в частности, Великому Инквизитору, — своего рода диалог с Достоевским о христианстве, которое Гвардини, как католик, воспринимал, конечно, иначе, чем русский писатель, что позволяет ему, при полном уважении к глубине и своеобразию художественного мира *Братьев Карамазовых*, наметить новую перспективу, выходящую за пределы романа, и подтолкнуть к творческому прочтению.

Вопрос, который возникает у Гвардини, преодолевшего «великий и сокровенный христианский порыв», вызванный чтением поэмы Ивана, до банального прост: «перед таким Христом не прав ли, в конечном счете, Великий Инквизитор?»<sup>3</sup>.

<sup>3</sup>R. Guardini, *Il mondo religioso di Dostoevskij*, Brescia 1968, p. 127.

Гвардини не упрощает смысл поэмы, как если бы дело сводилось к трафаретной антикатолической полемике, и, отвечая на вопрос, не упускает из виду, так сказать, авторство поэмы, подвергая анализу фигуру Ивана, из недр души которого вылился этот текст, отражающий сложность его внутреннего мира. Но он, в духе свойственных его мысли антиутопизма и принципиального неприятия возможности совершенного общественного устройства, отвергает «идеальное» христианство, доступное в его возвышенных устремлениях только очень узкому кругу избранных, и бесконечно далекое от реальной жизни людей, к которым обращено евангельское послание. Христианство, олицетворяемое Христом созданной Иваном поэмы, будь то плод его воображения или проекция ее персонажа – Инквизитора, считает Гвардини, лишено «связей со срединным миром, где как-никак человек живет и ведет свое каждодневное существование»<sup>4</sup>. Он не отрицает «высот» и «бездн», в исследовании которых Достоевскому нет равных, но при этом считает, что это пороговые ценности и что «жизнь невозможна без срединной сферы, в которой ты постоянно побуждаем предаваться одной или другой». Вне этой промежуточной зоны «жизнь (...) становится ирреальной, ибо здесь место практического действия, здесь поле и мастерская существования»<sup>5</sup>. Впрочем, можно добавить к этим словам Гвардини, в этой «промежуточной зоне» разворачиваются судьбы героев романов Достоевского, как и во всех великих романах, с той лишь особенностью, что персонажи Достоевского всегда ощущают бездны, разверзнутые наверху, над нами, и внизу, под нами. Великий Инквизитор хочет «подкорректировать» не послание Христа, а послание Христа поэмы. Вот оно: «он оценивает человека в реальности, с его ограничениями и слабостями, словом, заурядного человека»<sup>6</sup>. Но все это, уточняет Гвардини, «дано как абсолютное и потому глубоко искаженное. Вместо христианской праведной середины мы видим его карикатуру, одновременно банальную и дьявольскую, и в конце этого процесса предстает ужасающая маска человека массы». Как Христос, так и отступник от него, воплощенный Великим Инквизитором поэмы, суть ложные образы одного и того же

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Ibid., pp. 127-128.

<sup>6</sup> Ibid., p. 132.

бесовского взгляда на мир, порожденного отношением их создателя, Ивана, к миру, отношением «глубокого, но негативного сострадания к человеческому ничтожеству» и низведения человеческой реальности до уровня полного абсурда. Сделанный Гвардини анализ образа Ивана выявляет внутренние корни Христа и Инквизитора его поэмы.

Гвардиниевское прочтение Легенды имело прецедент в известной ему и ценимой им интерпретации, которую дал этому тексту Карл Шмитт, другой католический мыслитель, один из крупнейших философов права и политики XX века, запятнавший себя тем, что, не будем забывать, поддался соблазну национал-социализма, но, как ни прискорбен этот факт, это не умаляет значения его трудов. Политико-правовая мысль Шмитта очень богата и многогранна, и здесь мы ограничимся лишь прямыми критическими высказываниями относительно текста Достоевского, которые он неоднократно повторял и устно, что подтверждается свидетельствами знавших его людей<sup>7</sup>.

В одной из своих наиболее интересных работ *Римское католичество и политическая форма* Шмитт полемизирует с теми, кто обвиняет римскую церковь в великой измене, так как она не мыслит «Христа как частное лицо, а христианство как дело частное и чисто внутреннее, превращая его в формальную и видимую институцию»<sup>8</sup>. Шмитт, напротив, настаивает именно на «видимости» церкви, то есть ее вовлеченности в мирские дела, выступая против сведения христового послания к исключительно внутренней духовности, к привилегии «прекраснодушия», пользуясь гегелевским выражением, и, следовательно, борется с теми, кто видит «первородный грех» католичества в его «юридическом обосновании», в чем его, заметим, особенно упрекало православие, преимущественно славянофильского толка, а также в его стремлении к земному господству.

Здесь как раз кстати приходится Великий Инквизитор романа: «Великий Инквизитор Достоевского признается, что вполне сознательно уступил дьявольскому соблазну потому, что знает, что человек по природе своей подл и злобен, это бунтующий трус, нуждающийся в хозяине, и потому, что только

<sup>7</sup> Cfr. C. Schmitt, *Glossario, M:ilano 2001*, p. 343 u J. Tauben, *In divergente accordo: Scritti su Carl Schmitt*, Macerata 1996, p. 27.

<sup>8</sup> C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, Milano, 1986, p. 61.

католический священник может отважиться обречь себя на проклятие, имплицитное такой форме власти. Здесь Достоевский с неукротимой яростью спроецировал на католическую церковь собственный потенциальный атеизм. Для его по сути анархического, то есть всегда атеистического, инстинкта любая власть есть нечто преступное и бесчеловечное. В мирском отношении соблазн Зла, присущий любой власти, несомненно, вечен, и оппозиция добра и власти полностью преодолевается только в Боге; и, тем не менее, стремление, избавиться от этой оппозиции, отвергая всякую мирскую власть, привело бы к вящей бесчеловечности. Широко распространенное темное Stimmung ощущает институциональную холодность католицизма как злокозненность, а бесформенная необъятность Достоевского воспринимается как истинное христианство. Но это банально, как и все то, что находится в плену у Stimmung и чувства, и даже не видно, как мало христианского в теории, согласно которой Христос в промежуток между своим земным существованием и пришествием в сиянии славы в день Великого суда может один или несколько раз появиться среди людей, так сказать, в качестве эксперимента<sup>9</sup>. В последних словах самая идея прихода Христа на землю для проверки того, как обстоят дела, объявляется кощунственной, не говоря уже о природе Христа, молчаливо представшего перед Инквизитором. Этот Христос принадлежит тому «розовому» христианству, в котором такой мрачный православно-христианский мыслитель, как Константин Леонтьев, упрекал рыхлую религию всеобщей любви Достоевского и Толстого.

Может создаться впечатление, что католики Гвардини и Шмитт всего лишь ведут ответную атаку на антикатоличество Достоевского: первый с большей тонкостью и пониманием, видя в Легенде часть повествовательной структуры *Братьев Карамазовых* и плод воображения человека запутанной психологии, каков Иван; второй напрямую, обвиняя Достоевского в том, что он сам настоящий, по сути «анархический атеист», с мировоззрением столь же широкоохватным, сколь бесформенным. Чтобы опровергнуть эту узколобую интерпретацию, достаточно вспомнить, что писал такой глубокий и свободный мыслитель, как Розанов, несколько лет спустя после выхода посвященной Легенде о Великом Инквизиторе интересной книги,

<sup>9</sup> Ibid., p. 61-62.

хотя и не лишенной некоторой наивности, которую сам автор вполне преодолел впоследствии. В заметке (к сожалению, не вошедшей в итальянское издание) Розанов тонко отмечает, что в Легенде «все так сплелось, что 'злые люди' более жалеют человека, чем 'добрый избавитель' их: это его собственные слова, его собственный тезис; хотя на протяжении Легенды именно принижает их и возвеличивает его. Странно: пошляки люди, в Бога не верят — друг друга жалеют. «Избавитель» же величественный такой, и люди под ним — как мокрый песок: и ступить не на что»<sup>10</sup>. Розанов возвращается к вопросу оболящени- ний дьявольских, отвергнутых Христом, который свою проповедь свободы не хочет основывать на чуде, тайне и авторитете — трех пилястрах псевдорелигии Инквизитора. Розанов отмечает, что Достоевский ошибался в своей критике исторического христианства и его институционального воплощения — римской Церкви — в антикатолическом духе, потому что в Евангелии чудо, как средство утверждения веры, не только налицо, но наравне с тайной и авторитетом — органическая часть той же православной Церкви, как и любой христианской конфессии: «разве Православие отказывается быть авторитетным?», ведь «оно само именуется себя «единою истинною церковью», — спрашивает Розанов и отвечает иронически: «Никто не слышал, кроме Достоевского, о такой скромности». И заключает, что «'Легендою' Достоевский бросил не камень в католичество, а горсть песка, рассыпавшуюся по всем церквям»<sup>11</sup>.

Очистив Легенду от узкой антикатолической и филоправославной интерпретации, позднее, в последней своей книге *Апокалипсис нашего времени*, написанной, когда революционная катастрофа обрушилась на Россию, Розанов имплицитно возвращается к Легенде, как бы подводя итоги своим размышлениям о христианстве и православии, в частности, когда ему был нанесен сокрушительный удар именно в России. В краткой главке *Искушение в пустыне* Розанов пишет в собственном ему афористическом стиле: «Чтобы быть 'без греха' — Христу и надо было удалиться от мира... Оставить мир... Т. е. Обессилить мир. 'Силушка' — она грешна. Без 'силушки' — что поделаешь? И надо было выбирать или 'дело', или

<sup>10</sup> В. Розанов, *Легенда о Великом инквизиторе* Ф.М. Достоевского. Москва 1996, с.155.

<sup>11</sup> Там же, с. 156.



— безгрешность. Христос выбрал безгрешность»<sup>12</sup>. И Розанов говорит о «нигилизме» применительно к спиритуалистическому и лишенному силы христианству, подготовившему почву для своего поражения со стороны революционного Великого Инквизитора, не отступника, как в Легенде, а воинствующего безбожника.

Когда в *Апокалипсисе нашего времени* Розанов писал эти горькие слова о Христе (или, если угодно, о русском Христе), в литературе появился новый Христос, призрачный, как в Легенде о Великом Инквизиторе, и, как он, молчаливый: в финале *Двенадцати* Александра Блока Христос не менее загадочен, чем в Легенде, с идущими за ним или его преследующими двенадцатью революционными уголовниками-красногвардейцами, положившими начало власти, перед которой побледнеет осуществленная и теоретически обоснованная власть Великого Инквизитора. В *Мастере и Маргарите* Михаила Булгакова аналогичный Христос, такой же возвышенный и загадочный в своей божественной смиренности, появится позднее в советском дьявольски дегуманизованном мире, где царит вездесущий коллективный Инквизитор. Что касается Инквизитора Легенды, в письме 1891 года уже упомянутый выше Константин Леонтьев, предсказывая «союз социализма с русским Самодержавием и пламенной мистикой», который создаст новую тотальную и абсолютную власть, писал Розанову: «И Великому Инквизитору позволительно будет, вставши из гроба, показать тогда язык Фед. Мих. Достоевскому. А иначе будет либо кисель, либо анархия...»<sup>13</sup>.

Еще один религиозный мыслитель, одна из самых выдающихся фигур русской культуры XX столетия, трагически погибший в 1937 году, жертва сталинских репрессий, теолог и ученый Павел Флоренский оставил исключительно интересные проблематические соображения о *Легенде о Великом инквизиторе*. В статье 1916 года, посвященной Алексею Хомякову, крупнейшему представителю русского славянофильства XIX века, Флоренский рассматривает его историсофскую схему, согласно которой в истории человечества сталкиваются два принципа, которым Хомяков дает название «иранства» и «кушитства». Для первого характерно утверждение религиозной

<sup>12</sup> Розанов, *Избранное* München, 1970, с. 477.

<sup>13</sup> К. Леонтьев, *Письма к Василию Розанову* London 1981, с. 77.

свободы, для второго — железной необходимости. Хомякову, который, как и Достоевский, выбирал первый принцип, Флоренский возражает, что самое противопоставление двух принципов спорно и объясняет, что в *Легенде о Великом инквизиторе* у Достоевского раздвоение образа Христова на два, из которых ни один, ни Инквизитор, ни Христос, «не есть чистое выражение духа Христова, приводит религиозное сознание к бесконечным трудностям, заставляя выбирать между 'да' и 'нет' там, где *tertium dandum est*. Инквизитор — не от Христова духа имеет помазание. Но неужели, с другой стороны, оставаясь членом Церкви, дозволительно отрицать 'авторитет, чудо и тайну' или хотя бы что-нибудь одно из трех?»<sup>14</sup>. При такой дихотомии «Христа» и Инквизитора Легенды, «духу Христову, Церкви, не находится истинного места в системе». Бердяев, включившись в полемику Флоренского с Хомяковым, писал, что «В мировой борьбе свободы и необходимости он решительно становится на сторону необходимости. И путь этот должен привести не к Христу, а к Великому Инквизитору»<sup>15</sup>. И прямо заключал: «Отец Флоренский явно вступает на путь Великого Инквизитора (...) Он в глубине сердца своего отрекся от тайны Христа»<sup>16</sup>.

Этими полемическими замечаниями Бердяева можно было бы заключить здесь наши наблюдения над некоторыми проблематическими интерпретациями религиозной природы *Легенды о Великом инквизиторе*, если бы не поразительный текст Павла Флоренского, написанный в 1933 году, когда его арестовали и подвергли пыткам. Это настоящий философско-политический трактат, озаглавленный *Предполагаемое государственное устройство в будущем*, последняя теоретическая работа теолога и ученого, рукопись которой КГБ возвратил семье в 1990 году. Работа, как уже было сказано, поразительная, потому что, даже принимая во внимание исключительные обстоятельства, в которых она писалась, это убежденное изложение модели абсолютного коммунитарного режима, управляемого тотальной властью, как бы подтверждение опасений Бердяева, согласно которому Флоренский мог бы встать на «путь Великого Инквизитора»: и действительно, Флоренский дохо-

<sup>14</sup> П. Флоренский, Сочинения, т. 2, Москва 1996, с. 295.

<sup>15</sup> Н. Бердяев, Типы религиозной мысли в России, Paris, 1989, с. 570.

<sup>16</sup> Там же.

дит до утверждения, что «исторически появление их (фигур, как Муссолини и Гитлер. — В.С.) целесообразно, поскольку отучает массы от демократического образа мышления, от партийных, парламентских и подобных предрассудков, поскольку дает намек, как много может сделать воля»<sup>17</sup>. Но это лишь попытки, и «Будущий строй нашей страны ждет того, кто, обладая интуицией и волей, не побоялся бы открыто порвать с путами представительства, партийности, избирательных прав и прочего, и отдался бы влекущей его цели (...) На созидание нового строя, долженствующего открыть новый период истории и соответствующую ему новую культуру, есть одно право — сила гения, сила творить этот строй. Право это одно только не человеческого происхождения и потому заслуживает название божественного. И как бы ни назывался подобный творец культуры — диктатором, правителем, императором или как-нибудь иначе, мы будем считать его истинным самодержцем и подчиняться ему не из страха, а в силу трепетного сознания, что пред нами чудо и живое явление творческой мощи человечества»<sup>18</sup>. Не только общий дух, но и некоторые частности обширного утопического проекта Флоренского перекликаются со словами Великого Инквизитора. Христианский православный теолог Флоренский парадоксально в каком-то смысле сближается с христианским католическим политологом Шмиттом: оба антилибералы перед лицом двух разных антихристианских тоталитарных систем: один перед национал-социалистической, другой перед интернационально-коммунистической.

К этой галерее страстных интерпретаторов Легенды о Великом Инквизиторе достойно примыкает фигура Георга Лукача, венгерского мыслителя, который, наряду с Антонио Грамши, является самым крупным представителем так называемого «западного марксизма-ленинизма». Достоевский и русская культура и действительность оказали на Лукача решающее влияние, так что он даже замыслил книгу об этом писателе, от которой остались красноречивые подготовительные материалы. В духе героя Достоевского Лукач встал на путь притяжения революционного террористического насилия и тоталитаризма Великого Инквизитора. Но это слишком сложная история, чтобы на ней сейчас останавливаться, и я отсылаю к моей

<sup>17</sup> Флоренский, цит. пр., с. 651. 19 — там же, сс. 651-52.

<sup>18</sup> Там же, сс. 651-52.

книге *Этика террора*<sup>19</sup>, в которой анализируется эта важная страница истории европейской культуры.

Легенда о Великом Инквизиторе, как и все творчество Достоевского, были объектом из ряда вон выходящих, по сравнению с интерпретациями специалистов и академических комментаторов, прочтений: авторами их были, помимо рассмотренных выше, многие другие, от Ницше до Фрейда, от Жида до Манна, от Лоренса до Камю, не говоря уже о русских мыслителях, от Мережковского до Бахтина, Шестова и Бердяева, а также наших Кантони и Парейзона. Этот озаряющий тип прочтения, устанавливающий диалогическую связь с мыслью Достоевского, переплетающийся с диалогической и полифонической структурой его романов, был прерогативой европейской культуры первой половины прошлого века, времени исключительно болезненного кризиса европейского сознания и демократического устройства, и в наши дни у него нет продолжателей.

Рассмотренные выше авторы демонстрируют, насколько жизненно насущной была для них проблематика Легенды — творческой вершины внутри гениального романа. Легенда и в свете проанализированных выше прочтений продолжает оставаться «загадкой», как назвал ее Бердяев. Однако настоящей великой «загадкой» является предмет ее темы — самое христианство в его неисчерпаемом и непостижимом богатстве, складывающемся из еврейского профетизма, Иисусовой проповеди, мистики Павла, платонизма и стоицизма и двухтысячелетних перипетий исторического христианства, западного и восточного, слившихся в средние века с европейской культурой, а затем с ее секуляризованным развитием. «Загадка» и сама фигура Иисуса, человеческая и божественная, объект самых разных подходов даже в рассмотренной выше относительно ограниченной сфере.

В конце Легенды Христос «вдруг молча приближается к старику и тихо целует его в его бескровные девяностолетние уста». Инквизитор вздрагивает. Что-то шевельнулось в концах губ его; он идет к двери, отворяет ее и выпускает Христа на волю. «Загадка» не разгадана: Христос демонстрирует свою неземную божественную природу, Инквизитор — свою челове-

---

<sup>19</sup> V. Strada, *Etica del terrore*. Da Fedor Dostoevskij a Tomas Mann, Roma 2008.

ческую, слишком человеческую земность. Иван комментирует: «Поцелуй горит в его сердце, но старик остается при своей идее».

А читатель ввергнут в бесконечные размышления. И диалог Христа с Инквизитором, а, вернее, диалог Инквизитора с самим собой продолжается в христианском сознании.

Ксана Бланк

## **Алеша Карамазов: художественное правдоподобие версии царевубийства**

Данная статья представляет собой перевод одной из глав моей книги *Dostoevsky's Dialectics and the Problem of Sin*, опубликованной в 2010 году в издательстве Northwestern University Press. В ней идет речь о диалектичности понятий добра, красоты и истины у Достоевского, о том, что в его произведениях полюса оппозиций — добро и зло, грех и добродетель, вера и неверие, равно как и многие другие — находятся в постоянном движении и взаимодействии, меняясь и переходя в свою противоположность. В этой динамической неразрывности и нераздельности полюсов, мне кажется, и состоит особенность христианской философии Достоевского. Английское название этой главы «The Devil Begins with Froth on the Lips of an Angel» я заимствовала из известного высказывания Григория Померанца: «Дьявол начинается с пены на губах ангела, вступившего в битву за добро, за истину, за справедливость — и так шаг за шагом до геенны огненной и Колымы». Пользуюсь случаем, чтобы выразить благодарность издательству Northwestern University Press за любезное разрешение опубликовать эту главу в альманахе «Вторая Навигация».

### **Херувим Алеша**

Принято считать, что в образе младшего Карамазова Достоевский изобразил религиозный идеал святости. Еще в 1903 году Василий Розанов писал о том, что предчувствует в Алеше будущего «нравственного реформатора, учителя и пророка» России, «путеводную звезду» ее будущего воскресения<sup>1</sup>. Николай Лосский утверждал, что имя Алеша Карамазова стало символом сердечной чистоты и способности к активной любви<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> В.В. Розанов, «О легенде “Великий инквизитор”». *О великом инквизиторе: Достоевский и последующие*, ред. Ю. Селиверстов (Москва: Молодая гвардия, 1991), 79.

<sup>2</sup> Н.О. Лосский, *Бог и мировое зло* (1946, репринтное издание, Москва: Республика, 1994), 198.

Такое видение Алешы преобладает в современном достоевсковедении как в России, так и на Западе.

Валентина Ветловская отмечала, что, создавая образ этого героя, Достоевский следовал правилам и условиям агнографического жанра. В частности, она продемонстрировала, что он восходит к византийскому «Житию и деяниям человека божьего Алексия»<sup>3</sup>. Ветловская отмечает несколько факторов, дающих основания для такого утверждения. В авторском предисловии к «Братьям Карамазовым» биография Алешы названа «жизнеописанием», и потому по жанру близка к «житию». Вводный портрет Алешы содержит несколько обязательных атрибутов житийного героя: среди них отсутствие гордыни, безразличие к земным благам, склонность к уединению, «дикая, исступленная стыдливость и целомудренность». Существенно и то, что другие персонажи романа называют Алешу «человеком божьим»<sup>4</sup>. Подобно Алексию человеку божьему, оставляющему отчий дом, Алеша оставляет монастырь и уходит в мир. В целом, — отмечает Ветловская — контраст между светом любви, который несет в себе Алеша, и темнотой, которая окружает его в родном городе, представляет собой типичный агнографический прием противопоставления идеального героя и того грешного мира, в котором он живет.

Связь Алешы с житийной традицией чрезвычайно любопытна, но вместе с тем проблематична, в первую очередь в том, что касается художественного правдоподобия. После того, как в XVII веке русская агнография уступила место секулярной литературе, и авторы начали уделять внимание противоречиям и сложностям человеческой природы, портреты героев-праведников в художественной литературе стали казаться блеклыми и малоубедительными<sup>5</sup>. В связи с этим отмечалось,

---

<sup>3</sup> См. В.Е. Ветловская. *Поэтика романа «Братья Карамазовы»* (Ленинград: Наука, 1977) и Valentina Vetlovskaya, «Alyosha and the Hagiographic Hero» *Fyodor Dostoevsky's «The Brothers Karamazov»* ed. Harold Bloom (New Haven, Conn.: Chelsea, 1988), 151–68. См. также Margaret Ziolkowski, *Hagiography and Modern Russian Literature* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1988), 163–68.

<sup>4</sup> Vetlovskaya, «Alyosha and the Hagiographic Hero» 152–56.

<sup>5</sup> См. Д.С. Лихачев, «Проблема характера в исторических произведениях начала 17 века» и «Открытие ценности человеческой личности в демократической литературе 17 века». *Избранные рабо-*

что фигура старца Зосимы, в отличие от Тихона из «Бесов», лишена полутонов и каких-либо внутренних противоречий<sup>6</sup>.

Алеша своей праведностью напоминает Зосиму, но при этом между ними есть существенное различие — послушник не обладает жизненным опытом старца.

Федор Карамазов, Митя, Грушенька, семинарист Ракин и госпожа Хохлакова называют его «ангелом» и «херувимом», и этот образ остается неизменным на протяжении всего романа. Если и можно говорить о развитии Алеши в романе, то лишь о его эволюции от «хорошего» к «лучшему». Единственное искушение, которому он поддается — это сплетни о «тлетворном духе», возникшие после смерти старца. Он временно поддается унынию, нарушает пост, но очень скоро преодолевает искушение.

Алеша с необычным спокойствием реагирует на циничные рассказы Федора Карамазова о его любовных похождениях, на исповедальные высказывания Мити о красоте, разврате и двух безднах, на богоборческие речи Ивана. Легенду о Великом Инквизиторе, которую ему читает Иван, он воспринимает со свойственным ему простодушием: «Поэма твоя есть хвала Иисусу, а не хула... как ты хотел этого»<sup>7</sup>. Причина этого спокойствия и простодушия остается не совсем ясной: непонятно, обусловлена ли она духовной цельностью Алеши или связана с тем, что, в силу молодости, его жизненный опыт ограничен.

Вторая проблема житийных черт Алеши связана с тем, что в начале предисловия автор информирует читателя о том, что жизнеописание главного героя, Алеши, состоит из *двух* романов, из которых первый описывает события 1860-х годов, а второй — 1880-х. Далее он поясняет: «Главный роман второй, — это деятельность моего героя уже в наше время, именно в наш теперешний текущий момент. Первый же роман произо-

---

*ты в трех томах* (Ленинград: Художественная литература, 1987), 3:5–25, 141–50.

<sup>6</sup> См. Sven Linnér, «Portrait of a Saint: Moral Ideal and/or Psychological Truth.» *Critical Essays on Dostoevsky*, ed. Robin Feuer Miller (Boston: G. K. Hall, 1986), 194-204.

<sup>7</sup> Федор Достоевский, *Полное собрание сочинений в 30 томах* (Ленинград: Наука, 1972-1990), т. 14, стр. 237. Далее все цитаты из Достоевского приводятся по этому изданию с указанием тома и страницы в скобках.



шел еще тринадцать лет назад, и есть почти даже и не роман, а лишь один момент из первой юности моего героя. Обойтись мне без этого первого романа невозможно, потому что многое во втором романе стало бы непонятным» (14:6).

В предисловии подчеркивается, что рассказанная в романе история Алеша является «лишь одним моментом из первой юности героя», и что без этого момента второй, главный роман будет непонятен. Известно, что план Достоевского был реализован лишь наполовину. Первая часть «жизнеописания героя» была опубликована в декабре 1880 года под названием «Братья Карамазовы». Ко второй части писатель не успел приступить — в январе 1881 года он скончался.

Предупреждение автора свидетельствует о том, что к англоподобному портрету юного Алеша необходимо относиться с долей осторожности. То, что в процессе работы над «Братьями Карамазовыми» Достоевский уже знал о дальнейших поворотах в судьбе своего героя, не могло не оказать влияния на то, каким он его изобразил.

Третья проблема житийности Алеша тоже связана с тем, что его путь остался незавершенным. Параллели между двумя Алексеем касаются лишь вступительной части жития — для обеих персонажей характерна ранняя набожность, целомудрие, усердие в учебе. Но отличительной особенностью жития Алексия человека божьего является не описание его юности, а то, что он всю свою жизнь проводит в странствиях, скрываясь от всех, включая родителей и невесту<sup>8</sup>. Алеша Карамазов собирается отправиться в мир только в самом конце эпилога. Его странствия Достоевский собирался изобразить во втором романе.

Житие Алексия, несомненно, имеет отношение к образу Алеша, но вряд ли оно было основным и единственным источником вдохновения для Достоевского. Следует вспомнить, что агиографический канон имеет два основных сюжета: один, в котором герой следует по прямому пути от добродетели к

<sup>8</sup> В ранней юности он покидает Рим и отправляется на корабле в Магналию, затем в Эдессу. Проведя семнадцать лет в притворе эдесского храма, однажды он вдруг узнает, что «его святость открылась всем». Это событие заставляет его вновь пуститься в путь, в киликийский город Тарс, «ибо там его никто не знал». Его светлый ангельский лик открывается всем лишь в момент его смерти. См. «Житие и деяния человека божия Алексия». Византийские легенды, ред. С.В. Полякова (Петербург: Наука, 2004), 158.

святости (пример — житие человека божьего Алексия), и другой, в котором герой приходит к духовному возрождению после падения и длительного покаяния (пример — житие Марии Египетской). Из этих двух сюжетов Достоевскому явно больше импонировал второй, более сложный как в нравственном плане, так и в художественном<sup>9</sup>.

Как известно, история духовного перерождения грешника, или, по крайней мере, вопрос о возможности этого перерождения, центральна для большинства произведений Достоевского. Этот сюжет он собирался положить в основу романа «Житие великого грешника» (1869-70), главная мысль которого состояла в «падении и восставании» героя (9:139). В «Набросках и планах» к этому роману Достоевский подчеркивает идею колебания: «Это-то состояние *колебания* — оно и составляет роман» (9:130). Как отмечает Г.Б. Пономарева, по замыслу Достоевского в этом романе «сходятся все границы, “падение” становится началом “восставания”, “страшные злодейства” — началом “подвига”»<sup>10</sup>. Аналогичную мысль Достоевский излагал в письме Аполлону Майкову, рассказывая о планах написания «Жития великого грешника»: «Главный вопрос, который проведется во всех частях, тот самый, которым я мучился сознательно и бессознательно всю мою жизнь, — существование божие. Герой, в продолжение жизни, то атеист, то верующий, то фанатик и сектатор, то опять атеист» (29/1:117).

Замысел «Жития великого грешника» не был реализован, но его идеи нашли отражение в романах, написанных в семидесятые годы — «Бесах», «Подростке» и «Братьях Карамазовых»<sup>11</sup>. Главной темой в романе «Братья Карамазовы», по определению Роберта Белнапа, является «тема болезненного поиска веры и возвращения к вере, определяющая жизнь трех братьев Кара-

---

<sup>9</sup> См. Ksana Blank, «St. Andrew of Crete and Dostoevsky's Great Sinners.» *Aspects of Dostoevsky's Poetics in the Context of Literary-Cultural Dialogues*. Ed. Katalin Kroy, Géza S. Horváth, and Tünde Szaby, Dostoevsky Monographs, a Series of the International Dostoevsky Society, Vol. 3. Sankt-Peterburg: Dmitrii Bulanin, forthcoming.

<sup>10</sup> Г.Б. Пономарева, «Житие великого грешника Достоевского (структура и жанр)». *Исследования по поэтике и стилистике*, ред. В.В. Виноградов (Ленинград: Наука, 1972), 71.

<sup>11</sup> Это общепринятая точка зрения. См. например, Г.Б. Пономарева, «Житие великого грешника Достоевского (структура и жанр)», 86.

мазовых, Зосимы, его брата и таинственного посетителя, и в определенном смысле некоторых других персонажей романа»<sup>12</sup>. Естественно предположить, что тема колебания между верой и неверием осталась бы актуальной и в романе, продолжающем историю семьи Карамазовых.

### **«Из святых во грешники»**

Вопрос о том, как могло развиваться действие в продолжении романа «Братья Карамазовы» сложен, ибо здесь мы погружаемся в область предположений. Дело осложняется еще и тем, что, по наблюдению Гари Сола Морсона, у Достоевского вообще каждое событие произрастает из «пучка возможностей»<sup>13</sup>. Если Морсон прав, то количество возможностей того, что могло бы произойти с Алешей в будущем, неисчислимо: он мог бы стать святым, революционером, буржуа или ростовщиком. Однако далеко не все эти варианты представляются убедительными с художественной точки зрения.

Морсон, безусловно, прав в том, что мир Достоевского построен на антидетерминистических принципах. Но вряд ли можно согласиться с тем, что в каждый момент романа Достоевского может произойти *любое* событие. Число этих возможностей мне представляется не бесконечным. Я бы сказала, что оно ограничено двумя вариантами: тем, что ожидается от данного персонажа и тем, что диаметрально противоположно этому ожиданию.

Под «диаметрально противоположным ожидаемому» я подразумеваю те моменты жизни персонажа, которые Бахтин в своей книге о Достоевском называет «точками несовпадения с самим собой»: «Человек никогда не совпадает с самим собой. К нему нельзя применить формулу тождества: А есть А. По художественной мысли Достоевского, подлинная жизнь личности совершается как бы в точке этого несовпадения че-

---

<sup>12</sup> Robert L. Belknap, *The Genesis of «The Brothers Karamazov»: The Aesthetics, Ideology, and Psychology of Text Making*, Studies of the Harriman Institute (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1990), 49 т.

<sup>13</sup> Gary Saul Morson, «Conclusion: Reading Dostoevsky.» *The Cambridge Companion to Dostoevskii*, ed. W. J. Leatherbarrow (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 212-34.

ловека с самим собою, в точке выхода его за пределы всего, что он есть как вечное бытие, которое можно подсмотреть, определить и предсказать помимо его воли, “заочно”»<sup>14</sup>. Перефразируя мысль Бахтина, можно сказать, что парадоксальным образом, у Достоевского личность включает в себя не только то, что для нее характерно, но и то, что ей прямо противоположно.

Такие «точки несовпадения с самим собой» существуют у многих персонажей романа. Взять, к примеру, роковую и импульсивную Грушеньку. Услышав о смерти Зосимы, она вдруг забывает о своем намерении соблазнения Алеши и проявляет к нему сострадание (дает ему «луковку»). В одной из финальных глав соблазнительница Грушенька неожиданно заявляет, что последует за Дмитрием в Сибирь, то есть превращается в верную невесту. В сцене суда благородная и жертвенная Катерина Ивановна неожиданно для всех и для себя самой свидетельствует против Дмитрия, тем самым обрекая его на суровый и несправедливый приговор.

Для Дмитрия тоже характерны моменты «несовпадения». Впервые мы видим его в скандальной сцене в монастыре, когда в ярости на своего отца, он восклицает: «Зачем живет такой человек?» Далее автор не приводит никаких мотиваций того, почему в последний момент Митя отказывается от решения убить отца. На суде Митя не в состоянии внятно объяснить, почему это произошло: «слезы ли чьи, мать ли моя умолила бога, дух ли светлый облобызал меня в то мгновение — не знаю, но черт был побежден» (14: 425-26).

Есть «точка несовпадения с самим собой» и в Иване, всегда последовательном в своих рассуждениях, когда его эвклидов ум и аристотелевская логика внезапно изменяют ему, уступая место галлюцинациям в виде беседы с чертом. В данном случае разница между братьями состоит в том, что в случае Дмитрия «точка несовпадения» является действием благодати, а в случае Ивана — делом рук дьявола.

Этих четырех примеров из «Братьев Карамазовых» достаточно для того, чтобы увидеть, что момент «несовпадения героя с самим собой» у Достоевского не является случайным или произвольным. Все перечисленные примеры следуют

---

<sup>14</sup> М. Бахтин, *Проблемы поэтики Достоевского* (Москва: Советская Россия, 1979), 69.

одной и той же парадигме — движению от характерных черт личности к их прямой противоположности: от непредсказуемости к верности (Грушенька), от верности к измене (Катерина Ивановна), от ярости к отрезвлению (Дмитрий), от холодной рассудительности к горячечному бреду (Иван).

Несмотря на то, что в ангелоподобном Алеше нет видимых противоречий и внутреннего напряжения, его братья отмечают в нем потенцию к «несовпадению с самим собой». Дмитрий предостерегает Алешу, что все Карамазовы заражены вирусом сладострастия: «Я, брат, это самое насекомое и есть, и это обо мне специально и сказано. И мы все Карамазовы такие же, и в тебе, ангеле, это насекомое живет, и в крови твоей бури родит» (14:100). Слова Дмитрия отзываются эхом через несколько глав, когда Алеша, глубоко огорченный смертью старца, встречает семинариста Ракитина и тот предлагает ему навестить Грушеньку. Когда Алеша спокойно соглашается, Ракитин ожидает увидеть «'позор праведного' и вероятное 'падение' Алеши 'из святых во грешники'» (14:298). Однако события разворачиваются иначе: Грушенька отказывается от плана соблазнения Алеши. Таким образом, замечание Дмитрия о «сладострастном насекомом» в крови послушника Алеши не получает дальнейшего развития.

Иван тоже отмечает способность Алеши к «несовпадению с самим собой». В главе «Бунт», вслед за рассказом о генерале, приказавшем спустить собак с цепи и затравить мальчика, Иван спрашивает Алешу: «Расстрелять?», на что тот моментально отзывается: «Расстрелять!» Этот ответ поражает Ивана: «Ай да схимник! Так вот какой у тебя бесенок в сердечке сидит, Алешка Карамазов!» (14: 221). Как и в случае с замечанием Дмитрия, наблюдение Ивана о бесенке в сердце Алеши не получает дальнейшего развития в романе и остается нереализованной потенцией.

Можно предположить, что Дмитрий и Иван проецируют на младшего брата свои собственные страхи и слабости, и что Алеша не поддается искушениям благодаря своему целомудрию и цельности. Но можно предположить и иную возможность: наблюдения Дмитрия и Ивана о «злом насекомом» и «бесенке», таящемся в сердце «ангельского» Алеши, должны были получить развитие в продолжении романа «Братья Карамазовы», оставшемся ненаписанным.

Сказать с уверенностью, что именно входило в планы Достоевского относительно продолжения романа, невозможно; его рабочие тетради, в которых могли содержаться наброски этих планов, утеряны. Известно только со слов А.Г. Достоевской, что план будущего романа «был необыкновенно интересен»<sup>15</sup>. В примечаниях к ее воспоминаниям говорится о том, что, согласно австрийскому биографу Достоевского Нине Хоффманн, встречавшейся с вдовой писателя в 1898 году, предполагалось, что в продолжении романа Алеша переживет глубокий кризис — он женится на Лизе Хохлаковой, и их брак разрушит «прекрасная грешница Грушенька»<sup>16</sup>.

Есть и другое свидетельство. В 1881 году, вскоре после смерти Достоевского, журналист и издатель журналов «Новое время» и «Исторический вестник» Алексей Суворин (1834–1912) в некрологе сообщал о том, что в продолжении романа «Братья Карамазовы» Достоевский собирался сделать своего героя Алексея Карамазова социалистом<sup>17</sup>. В своем дневнике Суворин изложил этот замысел более подробно. Он писал, что 20 февраля 1880 года (через два дня после взрыва в Зимнем Дворце, организованного Степаном Халтуриным) он виделся с Достоевским, и тот признался ему, что собирался превратить Алешу в политического преступника: «Он хотел его провести через монастырь и сделать революционером. Он совершил бы преступление политическое. Его бы казнили. Он искал бы правду, и в этих поисках естественно стал бы революционером»<sup>18</sup>.

Об этом плане за восемь месяцев до смерти Достоевского сообщала одесская газета «Новороссийский телеграф». В ней говорилось о слухе, циркулирующем в петербургских литературных кругах, согласно которому в продолжении романа «Братья Карамазовы» Алеша «под влиянием каких-то особых психических процессов, совершающихся в его душе, (...) доходит даже до идеи о царевубийстве...» (15:486).

---

<sup>15</sup> А.Г. Достоевская. *Воспоминания* (Москва: Художественная литература, 1971), 370.

<sup>16</sup> Там же, 473.

<sup>17</sup> См. комментарии к роману «Братья Карамазовы» в *Полном собрании сочинений в тридцати томах*, 15: 485.

<sup>18</sup> А.С. Суворин, *Дневник*, ред. Н.А. Роскина, Д. Реифилд и О.Е. Макарова (Москва: Издательство Независимая газета, 1999), 351–54, 454.

В исследованиях о Достоевском этим свидетельствам не придается большого значения. В книге «Поэтика романа «Братья Карамазовы»» Валентина Ветловская пишет о том, что утверждение Суворина представляется ей неубедительным: «в высшей степени странной (если не невозможной) представляется мысль, что Достоевский мог, связав главного героя с Алексеем человеком Божиим, решительно переосмыслить взятый образ и сделать из святого революционера»<sup>19</sup>. В другой своей работе Ветловская допускает эту возможность, но с оговоркой: «Возможно, что впоследствии Алеша еще раз свернет с «прямого пути». Все это возможно. Но если Алеша свернет с этой дороги, то наверняка для того, чтобы вернуться на нее впоследствии, раз и навсегда. Именно такого исхода требует художественная логика»<sup>20</sup>.

Сомнение исследователей в истинности свидетельства Суворина понятно — в бурном водовороте событий романа «Братья Карамазовы» присутствие Алеши создает ощущение равновесия и стабильности, как для его героев, так и для его читателей, и потеря этого равновесия весьма некомфортна. Однако некоторые достоевсковеды считают свидетельство Суворина убедительным. Так, биограф Достоевского Леонид Гроссман допускает возможность перехода Алеши от религии к атеизму и политической деятельности. Более того, он утверждает, что прототипом Алеши был Дмитрий Каракозов, печально знаменитый своей попыткой покушения на жизнь Александра II в апреле 1866 года<sup>21</sup>.

Эту версию поддерживает и Дмитрий Благой. Он начинает свою статью с выражения сомнения в заявлении Суворина, отмечая, что такой поворот событий был бы абсолютно неожиданным, фантастичен и сенсационен: поверить, что Достоевский мог превратить своего любимого героя в революционера очень трудно<sup>22</sup>. Благой даже высказывает предположение о том, что Суворин мог выдумать эту литературную мистификацию, но тут же отвергает этот вариант, говоря, что такая парадокс-

<sup>19</sup> Ветловская, *Поэтика романа*, 191.

<sup>20</sup> Vetlovskaya, «Alyosha and the Hagiographic Hero,» 168. Перевод с английского мой — К. Б.

<sup>21</sup> Л. Гроссман, *Достоевский*. Серия «Жизнь замечательных людей» (Москва: Молодая гвардия, 1962), 512–15.

<sup>22</sup> Там же, 347.

сальная идея не могла прийти в голову никому, кроме самого Достоевского.

По предположению Благого, из-за отсутствия политической стабильности в России конца 1870-х — начала 1880-х годов, Достоевский мог пересмотреть свой изначальный план романа о духовных поисках героя и перейти к сюжету о его падении<sup>23</sup>. Благой отмечает, что усиление политического терроризма в России вызывало сильное беспокойство Достоевского. В начале 1878 года писатель присутствовал на слушании дела Веры Засулич, стрелявшей в губернатора Петербурга генерала Трепова. Дело Засулич было выиграно А.Ф. Кони, близким другом Достоевского, консультировавшим писателя в процессе работы над романом «Братья Карамазовы». 22 февраля 1880 года Достоевский оказался свидетелем еще одного события — публичного повешения террориста Ипполита Млодецкого<sup>24</sup>. Эти события могли повлиять на его творческие планы.

Не так давно была опубликована работа американского исследователя Джеймса Райса, по мнению которого свидетельство Суворина убедительно в силу иных — психологических — причин: такой поворот событий оправдан тем, что Алеша, как и его мать, склонен к истерии<sup>25</sup>. В героях Достоевского, отмечает Райс, смиренность и кротость легко сменяются агрессивностью и насилием.

Не касаясь вопроса о политических особенностях эпохи, о которых пишет Благой, и психологических мотивах преступления, которые рассматривает Райс, я хотела бы подчеркнуть, что обращение Алеши к социализму и анархизму представляется весьма правдоподобным с чисто художественной точки зрения. Напомним, что в самом начале романа говорится о возможности того, что Алеша примкнет к атеистам и социалистам:

---

<sup>23</sup> Д.Д. Благой, «Путь Алексея Федоровича Карамазова». *От Кантемира до наших дней*, 2-е издание в двух томах (Москва: художественная литература, 1979), 2:337–68.

<sup>24</sup> See Joseph Frank, «Terror and Martial Law.» *Dostoevsky: The Mantle of the Prophet, 1871–1881* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2002), 475–96.

<sup>25</sup> James Rice, «Dostoevsky's Endgame: The Projected Sequel to «*The Brothers Karamazov*,» *Russian History/Histoire Russe* 33, no. 1 (Spring 2006): 45–62.



«Едва только он, задумавшись серьезно, поразился убеждением, что бессмертие и бог существуют, то сейчас же естественно сказал себе: «Хочу жить для бессмертия, а половинного компромисса не принимаю». Точно так же, если б он порешил, что бессмертия и бога нет, то сейчас бы пошел в атеисты и в социалисты (ибо социализм есть не только рабочий вопрос, или так называемого четвертого сословия, но по преимуществу есть атеистический вопрос, вопрос современного воплощения атеизма, вопрос Вавилонской башни, строящейся именно без бога, не для достижения небес с земли, а для сведения небес на землю)» (14:25).

Как мы видим, для Алеши изначально заданы два возможных пути.

Существует еще одно указание на то, что в Алеше существует потенция к тому, чтобы стать революционером — его желание принести себя в жертву путем «скорого подвига». По наблюдению Гари Сола Морсона, «само выражение “скорый подвиг” вызывает ассоциацию с террористами, готовыми пожертвовать своей жизнью ради внезапных перемен»<sup>26</sup>. Как известно, в религиозной практике слова «подвиг» и «подвижничество» предполагают не внезапный героический поступок, а длительный путь аскезы.

Есть и другие причины для того, чтобы считать уход Алеши из монастыря на баррикады правдоподобным с художественной точки зрения. Как отмечает Роберт Белнап, «карамазовщина» это не просто набор атрибутов, это сочетание несовместимых элементов в одном человеке, это «парадоксальная сила, зиждущаяся на противоречивых и вечно колеблемых сочетаниях интеллекта и распутства, низости и гордости, любви к жизни и склонности к саморазрушению, придурковатости и бунтарства»<sup>27</sup>. Это определение применимо ко всем Карамазовым, кроме младшего. Переход Алеши «из святых во грешники» подтвердил бы его кровную связь с семьей Карамазовых.

---

<sup>26</sup> Gary Saul Morson, «The God of Onions: *The Brothers Karamazov* and the Mythic Prosaic» / *A New Word on The Brothers Karamazov*, edited by Robert Louis Jackson, 107–24. *Studies in Russian Literature and Theory* series (Evanston: Northwestern University Press), 2004, 111.

<sup>27</sup> Robert L. Belknap, *The Structure of The Brothers Karamazov* (1967; repr., Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1989), 25–26.

Обращение Алеши к социализму не только не нарушило бы художественную и идеологическую структуру «Братьев Карамазовых», но наоборот, создало бы целый спектр дополнительных связей и параллелей. Покушение Алеши на цареубийство (на «царя-батюшку») создало бы параллель с покушением Мити на отцеубийство. Его попытка восстановления социальной справедливости перекликалась бы с рассуждениями Ивана о божественной справедливости и таким образом оказалась бы связанной с темой бунта Ивана против Бога. Наконец, превращение Алеши в революционера имело бы точку соприкосновения с «Легендой о Великом инквизиторе». Политическое преступление Алеши соединило бы тему европейской инквизиции и тему русского социализма, между которыми Достоевский видел сходство<sup>28</sup>.

А теперь перейдем к вопросу о том, что означает возможность падения Алеши «из святых во грешники» для читателя. Разрушает ли эта возможность оптимистический пафос романа и как она соотносится с концовкой романа?

### **Концовка эпилога в свете замысла второго романа**

В конце эпилога, перед тем как Алеша собирается отправиться в дальний путь, он произносит речь, обращенную к мальчикам. Он призывает их поддерживать дружбу и не забывать день Илюшиных похорон, объединивших их в чувстве братской любви. Захваченный нежными эмоциями, граничащими с сентиментальностью, он называет их «голубчики мои», «мои милые деточки». В его речи звучат ноты умиления: «Ах, деточки, ах милые друзья, не бойтесь жизни! Как хороша жизнь, когда что-нибудь сделаешь хорошее и правдивое!» (15:196)<sup>29</sup>. Разделяя возбуждение Алеши, мальчики, со слезами

---

<sup>28</sup> Во вступительном слове, адресованном студентам Петербургского университета перед чтением главы «Великий инквизитор», Достоевский проводит параллель между инквизицией и «социальной любовью к человечеству». В обоих случаях «Христова» вера искажена (15:198).

<sup>29</sup> По своей интонации это обращение Алеши к детям напоминает то, как говорит со своими детьми его отец Федор Карамазов в главе «За коньячком»: «Деточки, поросяточки вы маленькие, для меня...

на глазах, восклицают, что они любят Алешу. Юный социалист Коля Красоткин приходит в особый восторг:

— Карамазов! — крикнул Коля, — неужели и взаправду религия говорит, что мы все встанем из мертвых и оживем, и увидим опять друг друга, и всех, и Илюшечку?

— Непременно восстанем, непременно увидим и весело, радостно расскажем друг другу всё, что было, — полусмеясь, полу в восторге ответил Алеша (15:97).

Роман заканчивается триумфальным возгласом: «И вечно так, всю жизнь рука в руку! Ура Карамазову! — еще раз восторженно прокричал Коля, и еще раз все мальчики подхватили его восклицание» (15:197).

«Полусмех» и «полувосторг» Алеши странным образом контрастирует с драматическими событиями последних глав. Капитан Снегирев и его жена, находясь в отчаянии из-за смерти Илюши, обливаются горькими слезами; Дмитрий приговорен к двадцати годам сибирской каторги; Иван теряет рассудок. Алеша лишь бегло говорит мальчикам о своих братьях, «из которых один пойдет в ссылку, а другой лежит при смерти».

Согласно общепринятому в достоевсковедении мнению, несмотря на этот контраст, концовка «Братьев Карамазовых» звучит жизнеутверждающе. Джозеф Франк отмечает, что «книга оканчивается на мальчишеской ноте, невинной и оптимистичной, принося с собой долгожданное облегчение и снимая все предыдущее трагическое напряжение, в духе эпилогов пьес и опер восемнадцатого века». В комментариях к полному собранию сочинений Достоевского говорится, что братство мальчиков, внимающих Алеше, символизирует «здание будущей гармонии» (15:586). Робин Фойер Миллер объясняет религиозный символизм этой иконичной сцены: двенадцать мальчиков, последователей Алеши, напоминают двенадцать апостолов Христа<sup>30</sup>. По ее словам, невзирая на грустные события последних глав, концовка романа оптимистична, и хотя мальчики виновны в страданиях Илюши, на памяти о нем основано их братство. Слово «память», упомянутое в этом пассаже

---

даже во всю мою жизнь не было безобразной женщины, вот мое правило!» (14:125).

<sup>30</sup> Miller, Robin Feuer, *The Brothers Karamazov: Worlds of the Novel* (New York: Twayne Publishers, 1992), 132-133.

тридцать раз, является ключевой идеей речи Алеши: память «в буквальном смысле слова становится тем зерном, которое, умирая, приносит плоды»<sup>31</sup>.

Аналогичным образом Роберт Луис Джексон подчеркивает символический смысл концовки. Он рассматривает речь Алеши как своего рода ответ Ивану о несправедливо страдающих детях. Если для Ивана тема страдания детей есть та причина, по которой он не может принять мировую гармонию, то для Алеши «страдание ребенка в конечном счете является основой для гармоничного союза, в обычном смысле слова и в высоком»<sup>32</sup>.

По мнению Джексона, в речи Алеши слышны интонации «Оды к радости» Шиллера, идеи *Brüderschaft* – сентиментально-романтического братства. Это наблюдение Джексона очень убедительно, но с ним возникает новая сложность. Экзальтация Алеши не сочетается с религиозной традицией, к которой он принадлежит. Как говорится в книге Экклезиаста, «Все мое время (...) время плакать, и время смеяться; время сетовать, и время плясать; время разбрасывать камни, и время собирать камни; время обнимать, и время уклоняться от объятий»<sup>33</sup>. Разумеется, время похорон – это «время плакать», а не ликовать. Экзальтированная речь Алеши стилистически и эмоционально контрастирует со строгим духом христианского погребального ритуала. Восторг по поводу всеобщего воскресения тоже кажется не совсем уместным. Воскресение, центральный момент христианского вероучения – это мистическое событие; в Евангелиях о нем говорится лишь опосредовано.

Шиллеровские интонации речи Алеши представляются странными еще по одной причине: поэтика Шиллера в «Братьях Карамазовых» связана с голосовой зоной Дмитрия Карамазова и традиционно интерпретируется как символ карамазовского упоения радостью жизнью<sup>34</sup>. Алеше эмоцио-

<sup>31</sup> Там же, 133.

<sup>32</sup> Jackson, Robert Louis. «Alyosha's Speech at the Stone: The Whole Picture.» In *A New Word on «The Brothers Karamazov,»* edited by Robert Louis Jackson, 234-53. *Studies in Russian Literature and Theory* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2004), 237.

<sup>33</sup> Эккл. 3:4–5.

<sup>34</sup> См., например, Alexandra H. Lyngstad, *Dostoevskij and Schiller* (The Hague, Paris: Mouton, 1975) и Е.И. Лысенкова «Значение

нальный тон риторики «Бури и натиска» глубоко чужд. Из первых глав романа мы узнаем, что «в детстве и юности он был мало экспансивен и даже мало разговорчив». Немного-словный и склонный к самоконтролю, он чаще принимает на себя роль слушающего, чем говорящего. Экзальтированное состояние Алеши в конце эпилога представляется его «точкой несовпадения с самим собой», и в этом несовпадении чувствуется что-то тревожное.

Роберт Джексон объясняет причину контраста между радостным энтузиазмом эпилога романа и трагическими событиями, которые этому предшествуют, тем, что концовка романа служит своего рода «мостом к чему-то новому и неизвестному»<sup>35</sup>. Такое прочтение эпилога представляется очень убедительным и может быть дополнено: помимо прославления братства в шиллеровском смысле этого слова, речь Алеши прославляет братство «русских мальчиков». С этой темой читатель впервые встречается в главе «Братья знакомятся». Как объясняет Иван Алеше, «русские мальчики» говорят о мировых вопросах: «есть ли бог, есть ли бессмертие? А которые в бога не веруют, ну те о социализме и об анархизме заговорят, о переделке всего человечества по новому штату, так ведь это один же черт выйдет, всё те же вопросы, только с другого конца» (14:213). Далее, тема «русских мальчиков» развивается в книге десятой «Мальчики», где повествуется о беседах Алеши с Колей Красоткиным и его одноклассниками.

Думается, что тему «русских мальчиков» Достоевский собирался развить в продолжении романа «Братья Карамазовы». Известно, что после произнесения Пушкинской речи 8 июня 1880 года, в беседе с группой молодежи он сказал: «Напишу еще 'Детей' и умру»<sup>36</sup>. Вспомним, что согласно авторскому предисловию, во втором романе действие должно было происходить в восьмидесятые годы XIX века, то есть главными героями в нем должны были стать те, кто были детьми в шести-

---

шиллеровских отражений в романе Ф.М. Достоевского 'Братья Карамазовы'. *Достоевский и мировая культура* #2, 1994, 176-198.

<sup>35</sup> Jackson, «Alyosha's Speech» 250.

<sup>36</sup> См. А.М. Сливцкий, «Из статьи 'Из моих воспоминаний о Л.И. Поливанове (Пушкинские дни)'». *Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников*, в 2-х томах, ред. К.И. Тюнкин (Москва: Художественная литература, 1964), 2:354-56, 355.

десятих. Обращая взор в будущее, Алеша настаивает на том, чтобы мальчики помнили о том, как они хоронили Илюшу, в которого прежде бросали камни — «что бы там ни случилось с нами потом в жизни, хотя бы мы и двадцать лет потом не встречались» (15:195). Его слова устремлены к тем моментам в жизни этих мальчиков, когда, решая «вечные вопросы» — о Боге, бессмертии, социализме и анархизме — они будут подвергаться серьезным испытаниям.

Если верить предсказанию старца Зосимы, путь, лежащий перед Алешей, извилист, но в конечном итоге этот путь приведет его к свету. Отправляя Алешу в мир, старец дает ему наставление:

«Благословляю тебя на великое послушание в миру. Много тебе еще странствовать. И ожениться должен будешь, должен. Всё должен будешь перенести, пока вновь придешь. А дела много будет. Но в тебе не сомневаюсь, потому и посылаю тебя. С тобой Христос. Сохрани его и он сохранит тебя. Горе узришь великое и в горе сем счастлив будешь. Вот тебе завет: в горе счастья ищи» (14:71-72).

В том, что Алешу ожидает диалектика горя и радости, добра и зла, падения и восставания нет ничего удивительного, ибо, только познавая обе половины одного целого, человек приобретает мудрость. По справедливому замечанию В.А. Котельникова, «В праведность входит опыт падения и восставания, опыт преодоленной греховности. Последняя, не имея положительного бытийного содержания, и предназначена превратиться в энергию покаяния и подвига»<sup>37</sup>.

Устами Зосимы Достоевский напоминает нам, что греха не следует бояться. Философ Николай Лосский поясняет эту мысль следующим образом:

«Старец советует не слишком бояться греха людей, любить человека «и во грехе его, ибо сие уж подобие Божеское любви и есть верх любви на земле». Под этим наставлением кроется не выраженное в понятиях постижение того, что абсолютного зла и абсолютного эгоизма не бывает на свете. В составе всякого поступка есть хотя бы в виде едва заметной слагаемой

---

<sup>37</sup> В.А. Котельников, «Праведность и греховность». *Полярность в культуре*, ред. В.Е. Багно, Т.А. Новичкова, глав. ред. Д.С. Лихачев (Петербург: Институт русской литературы [Пушкинский дом], 1996), 38.

бескорыстная любовь к какой-нибудь объективной ценности. Поэтому, видя в мире бездну зла, не следует все же приходить в отчаяние и уныние: можно отыскать даже и в дурном поведении то живое место, ... оно ведет не к утрате различия добра и зла, а, наоборот, к более чуткому различению их<sup>38</sup>.

Частица добра в злом поступке и частица зла в праведном — две стороны одной медали.

Достоевский показывает, что связь греха и добродетели более тесная, чем принято думать. Мыслители Серебряного века подчеркивали основную особенность религиозной философии Достоевского — представление о том, что путь человека к Богу может лежать через грех<sup>39</sup>. Думается, что на примере Алеши Достоевский собирался продемонстрировать обратную мысль — путь к праведности полон риска: те, кто посвящают свою жизнь Богу — монахи, старцы, Великие инквизиторы — более уязвимы, чем те, кто не дают обетов. Известная из патристики мысль о том, что наибольшие религиозные достижения сопровождаются самыми большими искушениями, характерна и для Достоевского<sup>40</sup>. Так, когда Иван спрашивает черта: «А искушал ты когда-нибудь вот этаких-то, вот что акриды-то едят, да по семнадцати лет в голой пустыне молятся, мохом обросли?», тот отвечает: «Голубчик мой, только это и делал. Весь мир и миры забудешь, а к одному этакому прилепишься, потому что бриллиант-то уж очень драгоценен; одна ведь такая душа стоит иной раз целого созвездия, — у нас ведь своя арифметика. Победа-то драгоценна!» (15:80).

<sup>38</sup> Лосский, *Бог и мировое зло*, 192.

<sup>39</sup> См. С. Аскольдов, «Достоевский как учитель жизни. О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли, 1881-1931», ред. В.М. Борисов и А.В. Рогинский (Москва: Книга, 1990), 252-63, 258 и П.А. Флоренский, «Из автобиографических воспоминаний», *Вопросы литературы*, #1 (1988): 159.

<sup>40</sup> В книге о Достоевском Григорий Померанц комментирует эту идею следующим образом: «Видимо, в мифологии Достоевского на каждой ступени в ад стоит ангел, готовый протянуть руку... Так же, как на каждой ступеньке в рай — дьявол, готовый подставить ножку. И даже на самой последней ступени в ад, когда, можно сказать, пламя лижет ступни Ставрогина, еще можно спастись. Но чем ниже, тем труднее схватиться за протянутую руку, тем сильнее инерция, тем больший нужен порыв, чтобы вырваться. Нужно неслыханное покаяние». Померанц, *Открытость бездне*, 95.

Свидетельство Суворина о том, что Достоевский собирался сделать Алешу Карамазова политическим преступником — лишь одна из возможностей того, что могло произойти с этим персонажем в продолжении романа «Братья Карамазовы», если бы Достоевскому удалось осуществить свой замысел. Как я попыталась показать, в художественном и идеологическом плане такая возможность весьма правдоподобна. Вероятность подобного развития сюжета не должна создавать ощущение трагической завершенности. Как показал Бахтин, для романов Достоевского характерно отсутствие завершенности. В его открытых романах судьбы всех персонажей не завершены — для них всегда остается возможность надежды, потом катастрофы, а потом опять надежды.

В последних строках эпилога Алеша зовет мальчиков к поминальному столу: «Ну а теперь кончим речи и пойдемте на его поминки. Не смущайтесь, что блины будем есть» (15:97). Эти слова возвращают нас к эпиграфу романа: «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода». Выражая центральную идею романа «Братья Карамазовы», евангельская антитеза смерти и воскресения, падения и восстания имеет непосредственное отношение ко многим его сюжетным линиям и персонажам, в первую очередь, к Дмитрию. Можно сказать, что этот эпиграф имеет отношение и к главному герою романа, Алеше — но лишь в том случае, если мы не будем забывать, что основная часть его биографии осталась *ненаписанной*.



Владимир Кантор

## **Петр Струве: Великая Россия, или Идея, так и не ставшая реальностью<sup>1</sup>**

### **Определение позиции**

Существуют в истории мысли фигуры, мыслители, стойкость которых наперекор любым обстоятельствам, верность утверждаемой идее остается, не может не остаться легендарной. Это и лютеровское: «на том стою, и не могу иначе», это и фраза Струве: «признаем нашу некультурность и пойдем на выучку к капитализму». По справедливому замечанию Семена Франка: «Для того чтобы проповедовать это, надо было в те времена иметь изрядную долю гражданского мужества»<sup>2</sup>. Казалось бы, столько опровержений этой позиции приносила реальная действительность: и попытка самодержавия сдерживать буржуазно-демократическое развитие России, и победа большевиков. Сам Струве горько, даже весьма горько иронизировал: «Я знаю, что принято во всех переживаемых нами бедах винить либо старый порядок и старую власть, либо большевиков. Я последний склонен оправдывать старую власть, которая, ради сохранения своих отживших прерогатив, преступно задерживала культурное и политическое развитие нации. Мое отношение к большевикам тоже достаточно известно. Но если всероссийский погром 1917 г. угодно называть русской революцией, то я скажу прямо: главным преступлением старой власти является именно то, что она подготовила эту революцию и сделала ее неизбежной»<sup>3</sup>. Но он оставался верен продуманной, а потом и выстраданной идее.

Струве хотел видеть Россию великой. В этом смысле он был государственный, склонный принять и имперское наследие

<sup>1</sup> Индивидуальный исследовательский проект В.К. Кантора, профессора философского факультета ГУ-ВШЭ № 10-01-0033 «Крушение кумиров: критический пафос русской философии» выполнен при поддержке Программы «Научный фонд ГУ-ВШЭ».

<sup>2</sup> Франк С.Л. Воспоминания о П.Б. Струве // Франк С.Л. Непрочитанное... статьи, письма, воспоминания. М.: Московская школа политических исследований, 2001. С. 399.

<sup>3</sup> Струве П.Б. В чем революция и контрреволюция? // Струве П.Б. Избранные сочинения. М.: РОССПЭН, 1999. С. 257.

за наследие будущей России. Возможно, немалую роль сыграло в этой тяге Струве к государственности его происхождение, все же сын пермского губернатора. Вполне серьезно этот факт обсуждал ближайший друг мыслителя Семен Франк: «П.Б. — отчасти, вероятно, по своему происхождению из дворянско-бюрократической семьи (отец его был губернатором), отчасти по внутреннему призванию к политической мысли — нес в себе и проявлял с самого начала зародыш совершенно иного, именно ответственного, положительного, творческого политического образа мыслей, отчетливо выделявшегося от обычного <...> рабского сознания (которому суждено было — увы! — практически восторжествовать и определить судьбу России). Он рассуждал всегда о политике, можно сказать, не “снизу”, а “сверху”, не как член порабощенного общества, а сознавая себя потенциальным участником положительного государственного строительства. Все дальнейшее его политическое развитие было только последовательным выражением этой его исконной, как бы органической установки»<sup>4</sup>.

Собственно, государствовнику Струве противостоял государствовник Ленин<sup>5</sup>. В чем же была их разница? Что писал о государстве Струве? И как строил его Ленин? А главное, конечно, это способ влияние на массы, не на умы, ибо у массы ума нет, а на те ее инстинкты, которые оказываются решающими в политической борьбе.

Можно начать с эпохи легального, или «литературного» марксизма, когда Струве выдвинул свой лозунг о необходимости выучки у капитализма. Это было смело, но многие марксисты эту смелость готовы были разделить. Боролся с народничеством, писал о развитии капитализма и Ленин. Ибо поначалу марксизм был реальным либеральным, но действительным западничеством, которого так долго ждала Россия, как полагал Франк. И Струве здесь был, в отличие от Ленина,

---

<sup>4</sup> Франк С.Л. Воспоминания о П.Б. Струве // Франк С.Л. Непрочитанное... статьи, письма, воспоминания. М.: Московская школа политических исследований, 2001. С. 450-451.

<sup>5</sup> Как писал сам Струве: «В сущности, в лице Ульянова-Ленина и моем столкнулись две непримиримые концепции — непримиримые как морально, так и политически и социально. Каждый из нас понимал это в то время, но смутно; лишь позже мы отчетливо осознали это» (Струве П.Б. Мои встречи и столкновения с Лениным // Русская идея. В кругу писателей и мыслителей русского зарубежья. В 2-х тт. Т. I. М.: Искусство, 1994. С. 388).

жестко последователен: «Основной пафос самого его “марксизма” заключался в западническом либерализме, в вере в прогрессивное значение западноевропейского “буржуазного” строя и соответствующих ему либеральных политических учреждений и порядков»<sup>6</sup>. Но в некий момент, а именно, связанный с революцией 1905 г., он приходит к убеждению, что осуществить эти идеи ему как либеральному западнику и либеральному консерватору возможно только изнутри государства, не ломая его, но перестраивая. Поэтому начнем с нашумевшей статьи Струве «Великая Россия», в которой он выдвинул положение, ошеломившее его радикальных друзей: «Для государства этот верховный закон его бытия гласит: всякое здоровое и сильное, т. е. не только юридически “самодержавное” или “суверенное”, но и фактически самим собой держащееся государство желает быть могущественным. А быть могущественным значит обладать непременно “внешней” мощью. Ибо из стремления государств к могуществу неизбежно вытекает то, что всякое слабое государство, если оно не ограждено противоборством интересов государств сильных, является в возможности (потенциально) и в действительности (de facto) добычей для государства сильного»<sup>7</sup>.

Позиция Ленина, как мы знаем, претерпела немалую эволюцию в зависимости от возможности захватить власть: тогда он легко менял и позицию, и лозунги. Готов был договариваться с государствами-врагами России, жертвовать территорией и пр. Но, строя деспотию, он рассчитывал (и расчет оправдался), что неимоверной жестокостью он принудит народ к подчинению внутри страны, а затем, опираясь на энтузиазм и покорность ослепленных масс, вернет и все потерянное.

Таких задач Струве перед собой ставить не мог, рассчитывая на естественную эволюцию конституционной монархии в буржуазно-демократическое государство. Немалые надежды давали на то и реформы премьера Столыпина. Поэтому Струве чувствовал себя почти законодателем в этой статье. К тому были основания. Но было и непонимание психологии масс и национальной психологии. Он, однако, уже почти чувствовал

<sup>6</sup> *Франк С.Л.* Воспоминания о П.Б. Струве // *Франк С.Л.* Непрочитанное... статьи, письма, воспоминания. М.: Московская школа политических исследований, 2001. С. 400.

<sup>7</sup> *Струве П.Б.* Великая Россия // *Струве П.Б.* Избранные сочинения. М.: РОССПЭН, 1999. С. 183.

себя правителем, распоряжающимся судьбами народов, не давая им права на свободный выбор своей судьбы: «В том экономическом завоевании Ближнего Востока, без которого не может быть создано Великой России, преданные русской государственности и привязанные к русской культуре евреи прямо незаменимы в качестве пионеров и посредников. Таким образом, нам, ради Великой России, нужно создавать таких евреев и широко ими пользоваться»<sup>8</sup>. Евреев никто не спрашивает. Тут явный выигрыш Ленина в восприятии тех же евреев, да и других народов, с его лозунгом фальшивым, но действенным: «о праве наций на самоопределение».

Тут стоит сослаться на исследование Пайпса, вполне отчетливо показавшего принципы антиимперской политики Струве: «Струве всегда ощущал себя русским националистом. Достижение политического освобождения и культурного процветания русского народа — вот что было великим делом всей его жизни. Интересы же населявших Российскую империю национальных меньшинств не вызывали у него ни малейшего понимания. Он был согласен, что Финляндия и Польша имеют право на автономию и даже на независимость. Однако когда украинцы, мусульмане, грузины или какие-либо другие живущие на территории России национальные меньшинства устами своей интеллигенции требовали предоставления им их исконных национальных прав, у Струве это не находило ни малейшей поддержки. Для него все они, в конечном итоге, были русскими, и в качестве таковых должны были быть уверены, что все их нужды будут удовлетворены лишь тогда, когда Россия станет свободной страной. Иными словами, доминирующей национальностью в будущей свободной стране должны были быть русские. В этом смысле проживавшие в России евреи тоже были для него русскими. И их прямая обязанность заключалась в том, чтобы помогать делу освобождения России от атак самодержавия; все же, что отвлекало их от выполнения этой первоочередной задачи, моментально вызывало у Струве раздражение и презрение»<sup>9</sup>. Разумеется, в России, где все народы держались имперской идеей равенства наций перед императо-

---

<sup>8</sup> Там же. С. 191.

<sup>9</sup> *Пайпс Ричард*. Струве — Биография. Струве: левый либерал, 1870-1905. Том 1. М.: Московская школа политических исследований, 2001. С. 495.

ром, этот националистический, полуславянофильский посыл не мог, в конечном счете, не сыграть против Струве, особенно в период революционного подъема малых наций.

Правда, все распорядительные интонации в словах Струве объяснялись тем, что в этот момент, особенно после начала реформ Столыпина, он был почти уверен в необратимости буржуазного развития страны. А оно предполагало, по его мнению, своей основой свободу. В этом контексте он видел и еврейскую проблему: «Нельзя закрывать себе глаза на то, что такая реформа, как “эмансипация” евреев, может совершиться с наименьшим психологическим трением в атмосфере общего хозяйственного подъема страны. Нужно, чтобы создался в стране такой экономический простор, при котором все чувствовали бы, что им находится место “на пиру жизни”. Разрешение “еврейского вопроса” таким образом неразрывно связано с экономической стороной проблемы Великой России: “эмансипация” евреев психологически предполагает хозяйственное возрождение России, а с другой стороны, явится одним из орудий создания хозяйственной мощи страны»<sup>10</sup>. Не случайно Бердяев назвал Струве того периода жестко, но внятно «представителем марксизма буржуазного»<sup>11</sup>.

Последнее время в нашем политическом шоу-пространстве часто рассуждают о необходимости нового консерватизма (ибо таков был приказ из властных структур), не очень понимая ни смысла этого понятия, ни, что важнее, не представляя его традиции в русской истории. Струве, бывший, видимо, последним великим консерватором в России (но либеральным консерватором, где слово либеральным надо подчеркнуть; стоит назвать еще хотя бы Б.Н. Чичерина, чтобы обозначить традицию), прекрасно понимал, что консерватизм не означает ни стагнации, ни желания «подморозить Россию». Леонтьева он не просто ценил, но любил, называя его, однако, не консерватором, а «гениальным реакционером», с восторгом говорил о его «вызывающей формуле», что Россию нужно подморозить. Но, как он увидел, мечта Леонтьева о подмораживании России реализовалась парадоксальным образом в политике победивших большевиков, сначала Россию растопивших до полного

---

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. С. 84.

хаоса, а потом заморозивших ее «в коммунистическом рабстве и советской нищете»<sup>12</sup>. Много ближе к Струве по позиции и мысли был Столыпин, реформ которого так боялся Ленин. Именно Столыпин и произнес в Государственной думе 10 мая 1907 г. знаменитые слова: «Противникам государственности хотелось бы избрать путь радикализма, путь освобождения от исторического прошлого России, освобождения от культурных традиций. Им нужны великие потрясения, нам нужна Великая Россия»<sup>13</sup>. Эти слова Струве с удовольствием цитирует в своей статье, крестьянскую программу его, как выяснилось чуть позже, принимает полностью, пока же так определяет свою консервативную, но работающую на приумножение силы государства идею: «Великий народ не может — под угрозой упадка и вырождения — сидеть смиренно среди движущегося вперед, растущего в непрерывной борьбе мира»<sup>14</sup>. Любопытно, что в том же году Столыпин в письме к Л.Н. Толстому, противнику реформ, сформулировал поразительно внятно свою позицию: «Искусственное в этом отношении оскпление нашего крестьянина, уничтожение в нем врожденного чувства собственности ведет ко многому дурному и, главное, к бедности. <...> А бедность, по мне, худшее из рабств»<sup>15</sup>.

Существенно, однако, подчеркнуть методологическую посылку Струве, разводящего идею государства и носителей власти: «Как носители власти до сих пор смешивают у нас себя с государством, — так большинство тех, кто боролся и борется с ними, смешивали и смешивают государство с носителями власти. С двух сторон, из двух, по-видимому, противоположных исходных точек, пришли к одному и тому же противогосударственному выводу»<sup>16</sup>. Позиция Струве здесь важная и ответственная во все времена. Причем больше всего волновало его отчуждение от государства интеллигенции: «Великая Россия для своего создания требует от всего народа и прежде всего от его образованных классов признания идеала государственной

<sup>12</sup> См. *Струве П.Б.* Ключ освобождения: реакции под личиной революции // Россия и славянство. Париж, 1 декабря 1932 г.

<sup>13</sup> *Столыпин П.А.* Избранное. Речи. Записки. Письма. М.: РОССПЭН, 2010. С. 136.

<sup>14</sup> *Струве П.Б.* Великая Россия. С. 185.

<sup>15</sup> *Столыпин П.А.* Избранное... С. 142.

<sup>16</sup> *Струве П.Б.* Великая Россия. С. 188.

мощи и начала дисциплины труда. Ибо созидать Великую Россию значит созидать государственное могущество на основе мощи хозяйственной»<sup>17</sup>. Но, казалось бы, во все времена интеллигенция не там, где власть. Идя во власть, интеллигенция теряет независимость духовную и независимость мысли, то есть то, что и делает ее интеллигенцией. Но, во-первых, во власть Струве интеллектуалов не звал, он и сам туда не шел, с презрением относясь и к правительству, и к революционным вождям. Во-вторых, речь шла о позиции поддержки правовых устремлений правительства, если таковые будут. И, в-третьих, он прекрасно видел, что только при поддержке образованного общества государство имеет шанс на свое развитие во всей своей целостности: «Политика власти начертана ясно идеалом Великой России. То состояние, в котором находится в настоящее время Россия, есть — приходится это признать с величайшей горечью — состояние открытой вражды между властью и наиболее культурными элементами общества. До событий революции власть могла ссылаться — хотя и фиктивно — на сочувствие к ней молчаливого народа. После всего, что произошло после Первой и Второй Думы, подобная ссылка невозможна. Разрыв власти с наиболее культурными элементами общества есть в то же время разрыв с народом. Такое положение вещей в стране глубоко ненормально; в сущности, оно есть тот червь, который сильнее всего подтачивает нашу государственную мощь»<sup>18</sup>. То есть без интеллигенции опора на народ бессмысленна. Можно добавить еще и четвертую причину, как бы мистически и символически она ни выглядела. Слишком значительно имя Петр для русского государственного деятеля. Был Петр Великий, направивший Россию по европейскому пути, был Петр Столыпин, который для продолжения европейского пути думал о создании буржуазного слоя в крестьянстве. И, наконец, Петр Струве, думавший о пользе для государства европеизации, буржуазного развития, но добавлявший важнейший компонент — необходимость правовой демократии. Именно правового начала и не видел он в интеллигенции.

---

<sup>17</sup> Струве П.Б. Великая Россия. С. 189.

<sup>18</sup> Там же. С. 189-190.

## Интеллигенция и власть

Это дает нам ключ к пониманию как бы антиинтеллигентской веховской позиции Струве. Типологический аналог интеллигенции в русской истории Струве находит в казачестве, которое почти два столетия было носителем противогосударственного «воровства» — как в XVII, так и в XVIII в. Как он пишет, казачество в то время было не тем, чем оно является теперь: не войсковым сословием, а социальным слоем всего более далеким от государства и всего более ему враждебным. «Пугачевщина, — замечает Струве, — была последней попыткой казачества поднять и повести против государства народные низы. С неудачей этой попытки казачество сходит со сцены как элемент, вносивший в народные массы анархическое и противогосударственное брожение. Оно само подвергается огосударствлению, и народные массы в своей борьбе остаются одиноки, пока место казачества не занимает другая сила. После того как казачество в роли революционного фактора сходит на нет, в русской жизни зреет новый элемент, который — как ни мало похож он на казачество в социальном и бытовом отношении — в политическом смысле приходит ему на смену, является его историческим преемником. Этот элемент — интеллигенция»<sup>19</sup>. Однако казачество стало действительным государственным элементом, когда государство нашло к нему подход, не уничтожив его вольности, но включив в государственную систему, которая после петровских реформ стала более гибкой.

Пока же, как некогда у казачества, «идейной формой русской интеллигенции является ее отщепенство, ее отчуждение от государства и враждебность к нему»<sup>20</sup>. Насколько это непреодолимо? Струве не обвиняет интеллигенцию, как нечто безнадежное по сути, как делал его соавтор по «Вехам» Гершензон, он рассчитывает на социальную реструктурировку общества, при которой интеллигенция, сохранив свой интеллектуальный потенциал, сумеет стать полезной государству. Более того, по справедливому замечанию современной исследовательницы, «он всю жизнь продолжал считать виновниками Октября две

---

<sup>19</sup> Струве П.Б. Интеллигенция и революция // Струве П.Б. Избранные сочинения. М.: РОССПЭН, 1999. С. 165.

<sup>20</sup> Там же. С. 166.



стороны: самодержавие и интеллигенцию»<sup>21</sup>. Он, правда, опасается безрелигиозности интеллигенции, несмотря на ее героизм и подвижничество (как определил пафос интеллигенции С. Булгаков), по вполне внятным причинам. Без Бога, полагает Струве, человек не может быть свободным. Несвободный человек даже в своем героизме — это раб. И может привести страну только к рабству. Он был уверен, что «неотъемлемым элементом всякой религии должна быть, не может не быть вера в спасительную силу и решающее значение личного творчества или, вернее, личного подвига, осуществляемого в согласии с волей Божьей. Интересно, что те догматические представления новейшего христианства, которые, как кальвинизм и янсенизм, доводили до высшего теоретического напряжения идею детерминизма в учении о предопределении, рядом с ней психологически и практически ставили и проводили идею личного подвига. Не может быть религии без идеи Бога, и не может быть ее без идеи личного подвига»<sup>22</sup>. Без интеллигенции не создать мощной России, но интеллигенция должна быть ответственной.

А это означает, что *должно прекратиться идолопоклонство перед народом*, ибо, по сути дела, это или самообман, или обман народа, который может решить, что он Бог и что ему «все позволено». Струве оказался не понят, хотя идея его была проста и ясна: «Говоря о том, что русская интеллигенция идейно отрицала или отрицает личный подвиг и личную ответственность, мы, по-видимому, приходим в противоречие со всей фактической историей служения интеллигенции народу, с фактами героизма, подвижничества и самоотвержения, которыми отмечено это служение. Но нужно понять, что <...> когда интеллигент размышлял о своем долге перед народом, он никогда не додумывался до того, что выражающаяся в начале долга идея личной ответственности должна быть адресована не только к нему, интеллигенту, но и к народу, т. е. ко всякому лицу, независимо от его происхождения и социального положения. Аскетизм и подвижничество интеллигенции, полагавшей свои силы на служение народу, несмотря на всю свою привлекательность, были, таким образом, лишены принципи-

---

<sup>21</sup> Руткевич Н.А. Русский либерализм в эмиграции: социально-философский анализ творчества П.Б. Струве и П.Н. Милюкова. М.: Радио и связь, 2002. С. 41.

<sup>22</sup> Там же. С. 168.

ального морального значения и воспитательной силы. <...> Интеллигентская доктрина служения народу не предполагала никаких обязанностей у народа и не ставила ему самому никаких воспитательных задач. А так как народ состоит из людей, движущихся интересами и инстинктами, то, просочившись в народную среду, интеллигентская идеология должна была дать вовсе не идеалистический плод. Народническая, не говоря уже о марксистской, проповедь в исторической действительности превращалась в разнуздание и деморализацию». Само собой разумеется, в этом контексте определилась и его позиция, что «вне идеи воспитания в политике есть только две возможности: деспотизм или охлократия»<sup>23</sup>.

А страна менялась. Впервые в истории русская буржуазия стала выходить из-под опеки государства, избавляться от ощущения, что она существует лишь по милости верховной власти и при неперменном условии не мешаться в реальную политику. Немалую роль сыграл Струве в самоопределении позиции у этого класса: «Благодаря взглядам, которые Струве пропагандировал со страниц *Русской мысли* и других идеологически родственных изданий, — пишет Ричард Пайпс, — он налазил тесные контакты с кругом молодых и богатых московских предпринимателей, первых за всю русскую историю представителей своего класса, имевших смелость высказываться по политическим вопросам и даже претендовать на управление страной. То была «буржуазия» в классическом марксистском смысле слова — осознающая свои классовые интересы, экономически динамичная и политически амбициозная, — которая, исходя из неразрывной связи своего благополучия с процветанием России, не собиралась более молчаливо сносить господство анахронической знати и бюрократии»<sup>24</sup>. Тем не менее, массы ждали не просвещенного идейного вдохновителя, но «вожака», если угодно, даже «атамана», который мог бы и умел приказывать. Этого Струве, видимо, не умел и не любил.

Удивительно точно осознал облик, образ, смысл Струве как явления Василий Розанов. В «Мимолетном» (1915) он

---

<sup>23</sup> Струве П.Б. Интеллигенция и революция // Струве П.Б. Избранные сочинения. М.: РОССПЭН, 1999. С. 175.

<sup>24</sup> Пайпс Ричард. Струве — Биография. Струве: правый либерал, 1905 — 1944. Том 2. М.: Московская школа политических исследований, 2001. С. 227.

написал:

«30. IV.1915

В Струве живет идея честного порядка.

Он *очень любит Россию*.

Но отчего же он «неудачен на Руси».

Он любит Россию нерусскою любовью.

Ему можно быть благодарным, но его нельзя любить.

Трагическое, — не крупное, но трагическое лицо в нашей истории.

Ему «удавалось», когда он плыл в нелепой революции. Т. е. хотя был сам и разумен и целесообразен, но поместил этот разум и эту цель внутрь нелепого явления, нелепого процесса. <...>

Умом Россию не понять»<sup>25</sup>.

### **Вожди и массы**

Именно поэтому он уходит от роли возможного вождя, ибо боится и деспотизма, и охлократии. Он хочет понимать Россию умом, а это ему не удается. «В новые «вожди» я не могу попасть и не попаду. <...> Той роли, как бы ее ни характеризовать, которую я играл прежде и в русском марксизме, и в освободительном движении, я не могу и не хочу играть. <...> Рецепты получения винограда личного политического успеха, вообще говоря, настолько несложны, что, право, и тянуться к этому винограду не приходится, он сам дается в руки тому, кто сумеет проделать необходимые телодвижения и произнести потребные звуки. «Вождем» можно быть лишь тогда, когда либо «толпа» покорно следует за тобой, либо ты сам приспособляешься к толпе. Но абсолютно покорной толпы не существует, и поэтому вести других всегда значит идти с другими, приспособляясь к ним. Без приспособления нет «вожаков»<sup>26</sup>.

Можно было бы поставить в заглавие статьи вместо слова «идея» слово «утопия». Ибо утопия — это та страна, которой нет. России буржуазно-демократической не было. Попытка создать ее, попытка превратить утопию в реальность уже виделась. До начала Первой мировой войны Россия двигалась к

<sup>25</sup> Розанов В.В. Мимолетное. 1915 год. // Начала. 1992. № 3. С. 11-12.

<sup>26</sup> Струве П.Б. На разные темы // Струве П.Б. Patriotica. Политика, культура, религия, социализм. М.: Республика, 1997, С. 235.

тому, чтобы стать «новой Америкой», как определил ее Блок, страной развитой промышленности и всеобщей грамотности, со свободными крестьянами, имеющими свои земельные наделы. Надо отчетливо сказать, что катастрофа России случилась оттого, что было проиграно в свое время буржуазное развитие страны, при котором Струве был бы реальным лидером. До Октября, особенно в период Столыпина и до 1914, его позиция, казалось, впервые в истории России не только в идее, но и в реальности имела шанс на осуществление. Сошлюсь опять на американского исследователя: «Накануне Первой мировой войны в России шел довольно бурный процесс объединения различных либеральных элементов, разочаровавшихся в радикальном либерализме Конституционно-демократической партии и отстаивавших консервативную трактовку либеральной идеи, которая предполагала сочетание сильной власти, социальных реформ, законности и активной внешней политики. Струве, после негативного опыта двух думских созывов решивший уйти от политики, в данном процессе не участвовал. Вместе с тем его публикации играли ключевую роль в формулировке программы нового политического течения; в силу этого, пусть даже сохраняя некоторую дистанцию, он вновь занял привычное место в авангарде российской общественной жизни»<sup>27</sup>. Да, Струве мог стать реальным — не вождем, разумеется, в буржуазно-демократическом движении «вождизм» все же не предполагается — но идейным лидером. К тому были все основания.

Ничего этого не случилось. Развитие было абортировано войной, выход из которой в сторону большевизма решили солдатские массы. Но здесь недостаточен был просто трезвый подход к ситуации, без учета всегда существующих в истории неожиданностей, будто не было предшествовавших веков русской истории, когда подобные утопии так и оставались утопиями. Просто через неожиданности реализовывалась парадигма страны. Это после Октябрьской революции Струве понял и сформулировал весьма отчетливо: «Владимир Ильич Ленин-Ульянов мог окончательно разрушить великую державу Российскую и возвести на месте ее развалин кроваво-призрачную Совдепию потому, что в 1730 г. отпрыск династии

---

<sup>27</sup> *Пайнс Ричард*. Струве — Биография. Струве: правый либерал, 1905 — 1944. С. 234.

Романовых, племянница Петра Великого герцогиня курляндская Анна Иоанновна победила князя Дмитрия Михайловича Голицына с его товарищами-верховниками и добивавшееся вольностей, но боявшееся «сильных персон» шляхетство и тем самым окончательно заложила традицию утверждения русской монархии на политической покорности культурных классов пред независимой от них верховной властью. Своим основным содержанием и характером события 1730 г. имели для политических судеб России роковой предопределяющий характер. <...> Самодержавие, отказав культурному классу во властном участии в государстве, вновь привязало к себе этот класс цепями материальных интересов, тем самым отучая его от политических стремлений и средств. <...> Дальнейший ход политического развития России определился событиями 1730 г. Верховная власть в течение XVIII и XIX вв. окончательно осознала себя как силу, независимую от «общественных», сословных в то время, элементов, и отложилась в такую силу. А общественные элементы за это время <...> все больше и больше отчуждались от реального государства, ведя с ним постоянно скрытую, подпольную, а временами открытую революционную борьбу»<sup>28</sup>. Струве хотел, чтобы интеллигенция впряглась в государственную работу, но накал революции был слишком силен, чтобы его разумные речи были воспринимаемы хоть как-то. Противники Струве (даже после того, как и сами были изгнаны Лениным) позволяли себе вспоминать о мыслителе с иронией, хотя и отдавали должное его профессионализму. Говоря о его выступлении в Предпарламенте, меньшевик Суханов писал: «Из правых был интересен, как всегда, Петр Струве, выступавший от «общественных деятелей». Политически это было так же убого и гораздо более бессодержательно, чем у Милюкова. Но как литературное произведение человека, привыкшего к интенсивной мысли в кабинете, как *profession de foi* высококультурного и талантливового реакционера эта речь была замечательная»<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> *Струве П.Б.* Исторический смысл русской революции и национальные задачи // Из глубины // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 462-464.

<sup>29</sup> *Суханов Н.Н.* Записки о революции. Т. 3. Кн. 5-6-7. М.: Республика, 1992. С. 254.

## Магизм и причины поражения

Но уход в историю не до конца все же объясняет, какой механизм позволил регенерировать классическую парадигму русской истории. И тут мы вступаем на немного скользкую, но, по-видимому, до сих пор плодородную почву. Я имею в виду роль масс в творении истории, но масс не в марксистско-ленинском понимании, а тех масс, о которых писал Ортега-и-Гассет, Бердяев, Степун, тех, что вышли на историческую арену, не выйдя еще из языческого прошлого, не пройдя школу христианства, преодолевавшего магизм и суеверие. О народе было много мифов, именем народа клялись, именно народ, названный пролетариатом (характерная магическая подмена) станет символом большевистской власти. Не случайно позже враги власти станут «врагами народа». Самодержавие тоже пыталось опереться на народ, отсюда формула: «православие, самодержавие, народность». Струве не принимает обожествления народа, он рационален и ироничен: «Чрезвычайно опасным, по своей многосмысленности, является понятие «народа», а также и «класса». <...> «Класс» есть, прежде всего, какая-то логическая и в этом смысле «искусственная» категория. Какие угодно единицы можно объединить в какие угодно классы. <...> Те же трудности, что для понятия «класс», возникают и для понятия “народ”. Между тем в это понятие обычно вкладывается наперед какое-то значительное и решающее содержание и так создается особого рода самовнушение или автогипноз. Все политические партии, все социальные учения апеллируют к «народу» и ссылаются на него»<sup>30</sup>.

Выход же на историческую арену народа как решающей силы, что было определенно сказано в сборнике «Из глубины», вызвал к жизни ту часть народной души, которая была прикрыта тонкой пленкой христианства — магическую душу. «Рев племени» (В. Муравьев), «Перуново заветие» (И. Покровский), когда язык приобрел характер заклятий, о чем написал Вяч. Иванов<sup>31</sup>. Стоило вспомнить, что Флоренский говорил о

<sup>30</sup> Струве П.Б. Познание революции и возрождение духа // Струве П.Б. Избранные сочинения. С. 354.

<sup>31</sup> «Язык наш свят: его кощунственно оскверняют богомерзким бесивом — невероятными, бессмысленными, безликими словообразованиями, почти лишь звучаниями, стоящими на границе членораздельной речи, понятными только как переключки сообщников, как

двоеверии русского народа, что колдун и священник просто два разных департамента. Когда священник был резко отодвинут, то колдун оказался ведущим народной психеи. Умы, как когда-то говорилось, тесно связаны с народной душой. Появляется в России в эти годы из древних православных глубин течение «имяславия». Любопытно, что Степун называл большевиков «сектой-имяславцев». А Бердяев писал: «Революция — великая проявительница и она проявила лишь то, что таилось в глубине России. Формы старого строя сдерживали проявления многих русских свойств, вводили их в принудительные границы. Падение этих обветшалых форм привело к тому, что русский человек окончательно разнуздан и появился нагишом. Злые духи, которых видел Гоголь в их статике, вырвались на свободу и учиняют оргию»<sup>32</sup>.

Тема магизма возникает как актуальная тема в начале XX века. Магизм был постоянной темой человеческой культуры, начиная с древности. Потом, с победой христианства, магизм ушел на периферию сознания. В XIX веке просыпаются идеи о «магии мудрецов», как писал Гете. Но это магизм чисто литературный, эстетский (скажем, маги в *Крошке Цахесе* Гофмана). Но следующий век к удивлению многих открыл магическое измерение в современной жизни, понимая это как отступление христианства. Сошлюсь на слова Эллиса (1914 г.): «Исторически, логически и психологически неизбежно было человечеству параллельно с утратой религии снова вернуться к магии и теософии, т.е. «древней мудрости», к старым ее суррогатам, — параллельно с утратой христианской религии вернуться к старым богам, <...> магическому натурализму и старым формам смещения древней языческой магии и теософии»<sup>33</sup>. И тут стоит вспомнить идеи Флоренского о магизме, которые много больше объясняют в победе большевизма, нежели рациональные схемы: «Слово кудесника вещно. Оно — сама вещь. Оно поэтому всегда есть *имя*. Магия действия есть магия слов; магия слов — магия имен. Имя вещи и есть субстанция вещи.

---

разинское «сарынь на кичку»» (*Иванов Вяч.* Наш язык // Из глубины // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 356-357).

<sup>32</sup> Бердяев Н.А. Духи русской революции // Из глубины // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 258.

<sup>33</sup> *Эллис.* Vigilemus! Трактат // *Эллис.* Незданное и несобранное. Томск: Водолей, 2000. С. 246.





но внятной его мысль становится лишь в российском контексте: «Очень интересна самая судьба слова «большевизм». Первоначально это слово совершенно бесцветно и означает сторонников большинства. Но потом оно приобретает символический смысл. Со словом «большевизма» ассоциировалось понятие силы, со словом же меньшевизм — понятие сравнительной слабости. В стихии революции 1917 года восставшие народные массы пленялись «большевизмом», как силой, которая больше дает, в то время как «меньшевизм» представлялся слабым, он дает меньше. Скромное и мало значущее по своему происхождению слово «большевизм» приобрело значение знамени, лозунга, самое слово звучало сильно и выразительно»<sup>35</sup>. Андрей Синявский, подхватив эту мысль Бердяева, писал, что слова «большевик» и «советы» были очень созвучны российской народной ментальности, давая ощущение чего-то большого и заботливого. Ленин опирался на лозунги, меняя их соответственно политическому моменту. А лозунги есть не что иное, как заклинание: «Да будет!» Да и все высказывания Ленина — заклинательны. Вот знаменитая формула: «Учение Маркса всеильно, потому что верно». Логически высказывание бессодержательно, даже тавтологично. Но заклинательно — полно мощи. Для простолудина такое высказывание вполне убедительно. Вроде есть внутри фразы объяснение посылки («потому что»), хотя это объяснение ничего не объясняет. Не объясняет, но совершает магическое действие: «Да будет!» «Слушая первые ленинские речи, — вспоминал Степун, — я недоумевал: он говорил изумительно убедительно, но и изумительно бессмысленно <...> Лубок как основное стилистическое начало во всем его облике, в стиле мышления и ораторствования был. И эту стилистикой своего лубка он, безусловно, перекликался не только с подлинной мужицкостью, но и с подлинной народностью»<sup>36</sup>.

Большевики использовали мифологические и магические формулы. Вот и победа. А Струве и его сотоварищи апеллирова-

---

<sup>35</sup> *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. С. 92.

<sup>36</sup> *Степун Ф.А.* Мысли о России. Очерк IX (Национально-религиозные основы большевизма: большевизм и Россия, большевизм и социализм; социалистическая идея и социалистическая идеология. Маркс, Бланки, Бакунин, Ткачев, Нечаев, Ленин) // *Степун Ф.А.* Сочинения. М.: РОССПЭН, 2000. С. 341.

ли к разуму. К народу Струве подходил трезво и рационально: «“Народ” в живой истории есть всегда какое-то становление, всегда не только ряд совершившихся и необходимых фактов, но и ряд возможностей, ведущих от границы необходимости к пределам невозможности. В известном смысле — и это очень важно твердить и внушать именно в наше время, — «народ» творится, может и должен быть творим. Народ в эмпирическом смысле, народ-факт и неуловим и не уложим ни в какие общие схемы, кроме самых бессодержательных, и потому не может служить никакой нормой, никаким законом. Таковым может быть только народ в метафизическом смысле, народ-идеал, народ-требование, народ-задание»<sup>37</sup>. А народ жил мифом, и воспринимал себя в речах революционеров-большевиков вполне мифологически. В непонимании этого обстоятельства ошибка русских демократов-западников.

Стоит привести соображение современного исследователя, с которым не могу не согласиться и из которого следует причина расхождения Струве с так называемой народной стихией, которая сыграла решающую роль в схождении с ума России: «У Струве полностью отсутствует свойственный русской общественной традиции романтический интерес к «народной душе» и архаичным культурам. «Народная культура» для него — сфера стихийности и натурализма. Она существует в разделении на «своих» и «чужих», тем самым находится вне современной культуры. В ней еще много язычества и крепостничества, не знающего государственности и гражданства. По Струве традиции внутриобщинного равенства в России препятствовали качественному росту народной культуры. Для Петра Бернгардовича творцом истинной культуры является личность, отделившаяся от народного, стихийного чувства и обогащающая народную культуру достижениями мировой культуры, тем самым переводя ее на более высокий *национальный уровень*. Преимущество живых культурных традиций Струве ищет в их высшем, еще не воплощенном состоянии, т. е. в «чистых формах», имеющих характер внутренних потребностей становящейся нации»<sup>38</sup>. Разумеется, Струве был далек от магиче-

---

<sup>37</sup> Струве П.Б. Познание революции и возрождение духа // Струве П.Б. Избранные сочинения. С. 355.

<sup>38</sup> Ананьев О.В. Петр Бернгардович Струве: жизнь, борьба, творчество. СПб.: Изд-во СПбГАВМ, 2009. С. 164.

ского утопизма народной стихии. Его возможная утопия была вполне реалистическим расчетом. Беда и катастрофа XX в. оказалась в том, что рационализм оказался неосуществимой утопией, мечтой, фантомом, а фантом налил живой кровью уничтожаемых им жертв. И стал реальностью.

Надо сказать, что чуть позже Струве назвал историю XX века творимым безумием. А безумие совсем недалеко от магии. 9 октября 1939 г. он написал Франку: «Если я оказался прав <...> в моем предвидении событий, то потому, что я с самого начала понял, что со стороны немцев это не есть политика, а чистое безумие, индивидуальное и коллективное. И я, вследствие этого, принял в расчет безумие, так сказать, как важнейший исторический фактор. Исцеление от безумия — дело не легкое: оно будет стоить много человеческих жизней и разбитых существований»<sup>39</sup>. Вспомним великую новеллу Томаса Манна «Марио и волшебник», когда только пуля смогла прекратить коварную магию, изнасиловавшую волю человека, доведшую его до безумия. Кстати, тот же Суханов, ругавший Струве за далекость от революции, вдруг почти на той же странице произнес слова о безумии творимого массами нового мира: «Мы живем в каком-то сумасшедшем доме, где здоровые, честные и нормальные люди исходят в борьбе с буйными больными, систематически подстрекаемыми к нелепым самоубийственным действиям»<sup>40</sup>.

Безумие боится мысли. Струве эмигрировал сам. Но знаменитая высылка в 1922 г. за пределы России весьма многих выдающихся русских писателей и мыслителей была проведена по личному указанию Ленина. Видя растерянность независимых русских мыслителей перед фактом большевистской победы, художников и поэтов (Блока, Белого), принявших большевистскую революцию, Струве писал: ««Приятие революции» не только не выражает веры в русский народ, а, наоборот, означает глубокое неверие в способность русского народа побороть и преодолеть объективно-пагубный и злой факт своего величайшего духовного падения и материального упадка»<sup>41</sup>. В 1923 г., всего через год после высылки писателей

<sup>39</sup> *Франк С.Л.* Воспоминания о П.Б. Струве // *Франк С.Л.* Непрочитанное... статьи, письма, воспоминания. М.: Московская школа политических исследований, 2001. С. 532.

<sup>40</sup> *Суханов Н.Н.* Записки о революции. С. 254-255.

<sup>41</sup> *Струве П.Б.* Прошлое, настоящее, будущее // *Струве П.Б.*

и философов, бывших гордостью и честью России<sup>42</sup>, Борис Пастернак в «Высокой болезни» произнес о Ленине странные слова, полные сервильности:

Он управлял теченьем мысли,  
И только потому — страной.

При этом поэт понимал, что виною интеллектуальной катастрофы был именно этот человек: «Он позволил морю разбушеваться, ураган пронесся с его благословенья»<sup>43</sup>. Но управлял он, по ехидному комментарию Ю.П. Гаврилова в энциклопедии «Кирилл и Мефодий», мыслью кухарки, но не философов. Безумие охватывало и больших художников, пытавшихся найти самооправдание своей жизни при большевиках. Не все могли замкнуться в гордое презрение, как Ахматова, или трагическое неприятие мира, как Мандельштам, написавший в своем великом стихотворении «Ламарк» (1932) своего рода библейскую книгу, трагическое нисхождение в антиБытие. Господь создал человека (об этом книга «Бытие»), а сам человек (или антихрист) опустил себя, понижая шаг за шагом от человека до «кольцецов и усоногих»:

Если все живое лишь помарка  
За короткий выморочный день,  
На подвижной лестнице Ламарка  
Я займу последнюю ступень.  
К кольцецам спущусь и к усоногим,  
Прошуршав среди ящериц и змей,  
По упругим сходням, по излогам  
Сокращусь, исчезну, как Протей.

---

Избранные сочинения. С. 323.

<sup>42</sup> И на Западе они сохранили духовную основу России. Это прекрасно понимал Струве, писавший о роли разных эмиграций (от эмиграции на Запад интеллектуалов разгромленной Византии до высылки русских мыслителей), говоря о невероятной пользе, которую приносили эмигранты приютившим их странам. Но, писал он, «значение русской “эмиграции” сейчас почти исключительно духовное и, как таковое, оно скажется в России в будущем» (*Струве П.Б.* Россия // *Струве П.Б.* Избранные сочинения. С. 335). Большевики рассчитывали, что они там замолчат, да и погибнут духовно, а может, и физически.

<sup>43</sup> *Пастернак Борис.* Собр. соч. в 5-ти тт., т. 1. М.: Худ. лит. 1989. С. 694.

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

.....  
Он сказал: довольно полнозвучья, —  
Ты напрасно Моцарта любил:  
Наступает глухота паучья,  
Здесь провал сильнее наших сил.  
И от нас природа отступила —  
Так, как будто мы ей не нужны...

Ничего подобного, что поминает Мандельштам, в работах Ламарка не присутствует. У Ламарка была идея приспособления организма к изменению среды. Цитирую: «Если обстоятельства приводят к тому, что состояние индивидуумов становится для них обычным и постоянным, то внутренняя организация таких индивидуумов, в конце концов, изменяется. Потомство, получающееся при скрещивании таких индивидуумов, сохраняет приобретенные изменения и, в результате образуется порода, сильно отличающаяся от той, индивидуумы которой все время находились в условиях, благоприятных для их развития»<sup>44</sup>. У Мандельштама, разумеется, не изложение некоей биологической теории, а внятная апокалипсическая историософия, созданная поэтом.

### **Судьба негибачемого**

Как пишет Колеров в Предисловии к тому избранных сочинений мыслителя (изданного, кстати, весьма неряшливо, с множеством опечаток), вся жизнь Струве в эмиграции «была полна общественно-политических неудач: возобновленный журнал «Русская Мысль» и юбилейный сборник в честь Струве не нашли спроса, идейная полемика привела к разрыву с некогда ближайшими учениками, Н.А. Бердяевым, С.Л. Франком, А.С. Изгоевым, П.Н. Савицким, попытки подчинить свой либерализм монархической риторике и выстроить единый фронт с правыми националистами увенчались политическим одиночеством, заигрывания с идеологией фашизма подвергли

---

<sup>44</sup> *Ламарк Ж.-Б.* Избранные произведения в двух томах. Том 1. М.: Изд. АН СССР. 1955. С. 333.

серьезному испытанию его репутацию»<sup>45</sup>. Несмотря на то, что автор пытается странными и вполне невнятными риторическими фигурами («Главным успехом для мыслителя следует считать не процент полученных им голосов, а влияние»<sup>46</sup>) оправдать Струве, кажется, в оправдании он не нуждается, поскольку не было таких идейных разрывов и катастроф. Скажем, с Франком, несмотря на естественные временные расхождения на протяжении сорока шести лет, он остался нежным другом, о чем свидетельствует и их переписка, тянувшаяся до самых последних дней Струве. Не меньшее значение имеют и трогательные и мудрые воспоминания Франка о Струве, где он твердо настаивает на цельности позиции своего друга: «Зная его убеждения на протяжении всей его жизни, я решительно утверждаю, что никакого вообще переворота в них никогда не происходило. В самом *существовании* своих воззрений *он вообще не изменился* — от начала до конца он веровал в *одно и то же*. Если уже нужно — и поскольку вообще можно — определить тоже в ходячем общем политическом термине это единое неизменное основное содержание его политической веры, то П.Б. следовало бы назвать либералом. От начала до самого конца своей жизни он в политической и публицистической деятельности, как и в своих научно-социологических и экономических убеждениях был и остался сторонником *свободы* как основного определяющего положительного начала общественной жизни и культурного строительства»<sup>47</sup>.

Уже в сборнике «Из глубины» он кратко резюмировал свое понимание тех принципов развития, которые должны были бы сделать Россию могучей страной, не впасть в хаос и разрушение: «До недавнего времени в русском обществе был распространен, даже господствовал взгляд, по которому в России освобождение крестьян, к счастью, не было предварено дворянской или господской конституцией. Этот народнический взгляд как в его радикальной, так и в его консервативной (монархической) версии совершенно превратен. Историческое несчастье России, к которому восходит трагическая катастрофа 1917 г., обусловлено, наоборот, тем, что политическая

<sup>45</sup> Колеров М.А. Предисловие // Струве П.Б. Избранные сочинения. М.: РОССПЭН, 1999. С. 5.

<sup>46</sup> Там же.

<sup>47</sup> Франк С.Л. Воспоминания о П.Б. Струве. С. 563.

реформа страшно запоздала в России. В интересах здорового национально-культурного развития России она должна была бы произойти не позже начала XIX века. Тогда задержанное освобождение крестьян (личное) быстро за ней последовало бы и все развитие политических и социальных отношений протекало бы нормальнее. Народническое же воззрение, гоняясь за утопией спасения России от «язвы пролетариата», считало и считает счастьем России ту форму, в которой у нас совершилось освобождение крестьян. <...> У нас боялись развести сельский пролетариат и из-за этого страха не сумели создать сельской буржуазии. Лишь в эпоху уже после падения самодержавия государственная власть в лице Столыпина стала на этот единственно правильный путь. Но, упорствуя в своем реакционном недоверии к культурным классам, ревниво ограждая от них свои прерогативы, она систематически отталкивала эти классы в оппозицию. А оппозиция эта все больше и больше проникалась отщепенским антигосударственным духом. Так подготовлялась и творилась революция с двух концов — исторической монархией, с ее ревнивым недопущением культурных и образованных элементов к властному участию в устройении государства, и интеллигенцией страны, с ее близорукой борьбой против государства»<sup>48</sup>.

После ухода в эмиграцию он долго пытался вести политическую борьбу с большевизмом, всего себя отдавая делу политики. На этом разошелся на время с ближайшим другом С.Л. Франком, не выдержавшим слишком энергичного политического напора Струве на друзей. Франк же отдалился от политики, чтобы заняться тем, что считал главным делом своей жизни — философией. Практически ежедневно Струве писал политические статьи в газетах. Он возглавил в Софии ежедневную газету «Возрождение», где вел раздел «Дневник политика». Аллюзия на «Дневник писателя» Достоевского очевидна. После закрытия «Возрождения» он основал газету «Россия», переименовав ее через два года в «Россию и славянство». Не было ни одной политической злобы дня, на которую бы он ни откликнулся. Но как политик он и ошибался много раз. Так уже в 1932 г. он ожидал крушения гитлеризма и сталинизма, все зверства которых были еще впереди. А Струве,

---

<sup>48</sup> *Струве П.Б.* Исторический смысл русской революции и национальные задачи. С. 466-467.

скажем, в газете «Россия и славянство», писал: «Теперь деспотия в лице Сталина как выразителя большевизма и ленинизма и демагогия в лице разнуздавшейся до мирового значения фигурки Гитлера терпят сокрушительные поражения»<sup>49</sup>. Сугубо политический подход лишал порой его глубины и культурной прозорливости, о чем еще в 1921 г. писал ему как о потенциальной возможности Г.В. Флоровский: «Если сама *воля к культуре*, воля к творчеству будет заслонена злобою дня, внутреннее обнищание и духовная гибель станут неизбежны. Вот почему *культурно-философская рефлексия* мне представляется сейчас гораздо более важным и насущным *национальным делом*, чем текущая *политическая борьба*. Если задача государственного и экономического восстановления Великой России вытеснит из фокуса нашего сознания проблему русской культуры, то не только «белое» дело будет проиграно навсегда, но и окончательное одичание станет вопросом только времени и сроков»<sup>50</sup>. Сегодня можно сказать, что в полемике с евразийством Струве был более прозорлив, чем Флоровский, который много позднее заговорил об евразийских соблазнах. Правда, по сути дела Флоровский был более прав. Но нельзя великого человека подвергать даже под ту линию, которую он сам для себя избрал.

Да, Струве стал прежде всего политиком. Но и в 1932 г. он формулировал свою позицию с прежней уверенностью и нестигаемостью, несмотря поражение, но с большим пониманием произошедшего: «В России исторически масса населения не была приобщена к собственности и свободе. Собственность же есть основа и палладиум свободы и права.

Если масса населения была недостаточно приобщена к собственности и свободе, то, с другой стороны, верхушка общества: прежние привилегированные классы (дворянство) и позже народившиеся слои буржуазии, со включением так называемой интеллигенции, слишком привыкли жить **за хребтом государства**. Они не научились ответственности за государство

---

<sup>49</sup> Струве П.Б. Два заката: Сталина и Гитлера // Струве П.Б. Дневник политика (1925-1935). М.: Русский путь, Париж: YMCA-Press, 2004. С. 717.

<sup>50</sup> Флоровский Георгий. Письмо П.Б. Струве о евразийстве // Флоровский Георгий. Из прошлого русской мысли. М.: АГРАФ, 1998. С. 125.



как самодостаточные участники власти, как строители права и порядка. В момент революции *они находились еще всецело во власти не идеи, а мифа свободы* (курсив мой. — В.К.), то есть не умели отличить **свободу от своеволия**<sup>51</sup>.

Политический деятель силен не только тогда, когда он идет на поводу у массы, чтобы, взяв власть, навязывать этой массе свою волю, но и тогда, когда он остается верен основной задаче своей жизни: «Клич, под который мы собирались тридцать лет тому назад, **клич освобождения**, в наши дни не только не утратил силы и смысла, — совсем наоборот, именно в наши дни, когда, пользуясь старой, вычеканенной еще в московскую эпоху выразительной формулой — Россия вновь «в пустошь изнурилась» — этот клич стал окончательно непререкаемым, раскрыв всю полноту и красоту своего государственного содержания и человеческого смысла. Его возвышенная и суровая правда, требующая от лица в одно и то же время подчинения правопорядку и восстания за право и права, теперь запечатлена ужасным уроком той реакции, которая под личиной революции заморозила Россию в коммунистическом рабстве и советской нищете»<sup>52</sup>.

Разумеется, он не мог принять нацизм, на сговор с которым пошел Сталин, мечтавший «поделить шарик» с Гитлером. Франк — заслуживающий доверия свидетель: «Он с самого начала и без колебаний осудил национал-социализм, в котором большинство русских правых видело долгожданное спасение от большевизма; в противоположность им П.Б. усмотрел в демагогической литературе, принципиально отвергавшей начало личной свободы, опасного врага европейской культуры и во имя своего консерватизма восстал против разрушительных “правых” тенденций национал-социализма»<sup>53</sup>.

Можно, конечно, передернув исторические карты, сказать, что Великую Россию построили Ленин и Сталин. Но, во-первых, построили они деспотию под названием Советский Союз, во-вторых, сын пермского губернатора мечтал о другой державе, о другом величии страны, не о стране, которая страшит, пугает, как тамерлановское полчище, которая уничтожает

<sup>51</sup> *Струве П.Б.* Клич освобождения: реакции под личиной революции // Задорожник И.Е. П.Б. Струве: три малоизвестные работы // Социологические исследования. 1998. № 4. С. 128.

<sup>52</sup> Там же. С. 129.

<sup>53</sup> *Франк С.Л.* Воспоминания о П.Б. Струве. С. 569.

миллионами своих собственных подданных, а о великой цивилизованной стране, стране мощной, могучей, но мощь которой основана на идее права, правопорядка, независимой личности, живущей не в нищете, а в достойном достатке.

Борис Хазанов

## **Человек: семантический портрет**

**В** Москве вышла книга, достойная большего внимания, нежели то, которое она к себе привлекла: я говорю о монографии Василия Васильевича Налимова «Спонтанность сознания». Может быть, слово «монография» здесь не вполне уместно, ибо это не только научный труд, но и философский трактат — пожалуй, даже философско-мифологический; самая тема этой книги с трудом вмещается в рамки позитивной науки, хотя автор привлекает для своих рассуждений и аппарат математики, и данные нейрофизиологии, и представления современной лингвистики, и теорию информации, и многое другое.

Скажем прежде всего несколько слов о нём самом.

В.В. Налимов родился в Москве незадолго до революции; его отец был этнографом, выходцем из народа коми. В юности Налимов слушал лекции Павла Флоренского, избрал своей профессией физику. На 26-м году жизни — арест, немного позже арестован вторично и провёл в лагерях и ссылке в общей сложности почти двадцать лет. В годы, когда я имел счастье общаться с Налимовым, он заведовал лабораторией математического моделирования эксперимента при Московском университете.

Это были времена, изящно именуемые эпохой застоя, и вместе с тем годы подспудной, но чрезвычайно интенсивной философской работы — умственного движения, сейчас уже малопонятного, охватившего и людей старшего поколения, и студенческую молодёжь. Это движение не было откровенно оппозиционным, вообще не носило политического характера, хотя и развивалось параллельно с диссидентством; не было оно и восстанием против официальной философии диалектического материализма — по той простой причине, что философия эта не считалась достойным противником: «диапат» — это был мертвец, которого просто оставили в покое.

Слишком очевидно было, что и наука, и отвлечённая мысль далеко ушли вперёд и в разные стороны; появились новые дисциплины, с Запада, словно из клубящегося тумана, наплывали целые материки, для которых попросту не было места на архаической карте марксизма-ленинизма. Я мог бы

назвать целую группу смелых умов, подчас странноватых, но всегда нетривиальных, — людей, регулярно появлявшихся на тогдашних философских сборищах, докладчиков на вечерах в научно-исследовательских институтах и научных городках, диспутантов на так называемых школах теоретической биологии, людей, которые персонифицировали это духовное движение и заряжали его новыми, неслыханными идеями. Среди них был Василий Васильевич Налимов.

В те годы стали известны статьи, а затем и книги Налимова, с трудом пробивавшиеся в легальную печать, выходявшие в свет по какому-то недоразумению, продиравшиеся сквозь колючую проволоку цензуры, подчас с немалыми потерями, и всё же добравшиеся до читателя, — тексты, написанные ёмким, энергичным русским языком, от которого публика давно отвыкла. От чтения этих текстов, насыщенных электричеством и озоном, кружилась голова. Здесь достаточно будет упомянуть книгу «Вероятностная модель языка», выпущенную даже двумя изданиями, в 1974 и 1979 гг.

С тех пор утекло много воды. Иных уж нет, а те далече. Профессора Налимова уже нет в живых. Корпус его сочинений весьма велик, несколько книг вышло в Америке, множество работ напечатано в разных странах.

Мировоззрение В.В. Налимова не имеет характера строго систематизированного, замкнутого в себе учения; пользуясь выражением Карла Ясперса, можно сказать, что это не *Philosophie*, а *Philosophieren*, не философия, а философствование. В этом смысле Налимов наследует традициям русской философии Серебряного века и, пожалуй, западноевропейского экзистенциализма; но лишь в этом смысле. То, что уводит Налимова прочь не только от вышедших из моды философско-экзистенциалистов второй трети минувшего века, но в гораздо более широком смысле от основной гуманистической линии западной философии, от той линии, которая восходит к тезису Протагора: «Человек — мера всех вещей», и той традиции, которая вдохновляется словами Гёте: «Высшее счастье детей земли — личность». То, что, повторяю, делает Налимова откровенно враждебным этой традиции, — это его стремление взломать границы человеческого «я», разрушить этот замок, где царит суверенная человеческая личность, единственная и несомненная реальность, и выйти в разрежённый простор,

в надличностное космическое сознание. Не зря В. Налимов, особенно в последние годы своей жизни, выражал симпатию к так называемой трансперсональной психологии. Не скрою, мне всегда мерещилась в подобной тенденции определённая опасность. Помню наши споры на эту тему. Но попытаемся рассмотреть его мысль поближе.

В построениях Василия Васильевича Налимова можно выделить три компонента.

Первый — это вероятностная ориентация его философии. Вероятность как модус бытия, как способ существования всех вещей и одеяние истины. Вероятностное мышление, сознаём мы это или нет, вообще говоря, присутствует во всей нашей жизненной и житейской практике. Случай правит жизнью, но в вероятностной упаковке, поэтому мы учитываем события и ситуации, вероятность которых велика, и склонны игнорировать то, что маловероятно. Прекрасный пример профессиональной сферы, где все представления носят вероятностный характер, — мышление врача-диагноста: картина болезни складывается из симптомов, ценность которых неодинакова; она измеряется вероятностью их появления при данном недуге.

С помощью известной в математической статистике теоремы Бейеса, английского богослова и математика XVIII века, Налимов создаёт вероятностную модель языка. Каждое слово имеет конкретное значение и вместе с тем обладает безграничным семантическим полем, то есть может приобретать самые неожиданные смыслы и оттенки смыслов в зависимости от контекста. Почему же мы понимаем друг друга? Взаимопонимание задаётся условиями языковой игры; в каждое мгновение этой игры — общения собеседников — мы сужаем фильтр, который пропускает нужные значения данного слова и не пропускает в сознание все другие.

Свои представления о языке Налимов распространяет на сознание: это — второй компонент его философии. Наше сознание двуприродно: оно одновременно является дискретным и континуальным. С одной стороны, оно продуцирует обособленные, дискретные представления о вещах — образы действительности, каждый из которых имеет своё имя, своё обозначение. С другой стороны, сознание континуально, то есть зыбко, текуче, непрерывно, его невозможно исчерпывающе описать в жёстких «атомарных» понятиях. Внимание Налимова

привлекают исторические памятники, религиозные течения и традиции, где особым образом культивировалось мерцающее мышление: такова западная и восточная эзотерика, гностицизм, византийский исихазм, дальневосточный дзен-буддизм. Философа интересуют также изменённые состояния сознания, сон и гипноз, экстазы мистиков и эффект психоделических препаратов, в первую очередь ЛСД, — состояния, при которых шатаются стены человеческого «я».

Так возникает третий круг представлений, которому главным образом и посвящена книга «Спонтанность сознания». Наше сознание замкнуто нашей личностью, границы моего мира, как сказал Людвиг Витгенштейн (одно из важных для В.В. Налимова имён), — это границы моего языка. Но вместе с тем сознание человека подключено к «континуальным потокам», к пространству надличностного сознания. Невольно вспоминается аналитическая психология Карла Густава Юнга. По Налимову сознание больше самого себя, и выход к надличностному обусловлен вторым свойством языка — его континуальностью, безбрежностью смыслов. Функция человеческого сознания, собственно, и состоит в том, что оно порождает смыслы, превращая действительность, о которой мы ничего не знаем, в Текст, который мы способны прочесть.

Я уже упомянул об опасности, которая, как мне казалось, таится в рассуждениях Налимова. Любопытно, здесь дает себя чувствовать одна из основных духовных тенденций 50-х годов, когда интеллигентная публика была увлечена всевозможными мистическими учениями. Налимов с его «математико-семантической моделью» знания, с попыткой размыть человеческое сознание, включив его в некую неопределимую стихию коллективного бессознательного, отдал щедрую дань этим увлечениям. Вот почему приходится констатировать, что блестящий ум Василия Васильевича Налимова склонялся к отрицанию суверенности человеческого я, другими словами — к антигуманизму.

М. Блюменкранц

## **Между министерством Правды и министерством Любви**

*Н*е секрет, что основной задачей, которую выполняла советская философия, была апологетика марксистско-ленинской идеологии. Догмы вероучения преподавались во всех высших учебных заведениях страны, на всех факультетах, и, как Закон Божий, зазубривались студентами с благой целью формирования у них единственно верного и потому передового и всепобеждающего мировоззрения.

Когда в 1991 году, после провала августовского путча, я начал работать в Харьковском государственном университете на кафедре философии, то не без удивления услышал от коллег, что еще до недавнего времени наш заведующий кафедрой обязан был являться в обком партии с ежемесячным отчетом о настроениях сотрудников.

Философия была передовой идеологического фронта, и студентов на эту передовую отбирали обычно не по их безответственной любви к мудрости, а по рекомендации комсомольских и партийных организаций.

Однако, даже при столь жестко осуществляемом советской властью отборе кадров, и в эту среду проникали иной раз не совсем благонадежные элементы, стремившиеся отстроить свое пространство свободы между министерством Правды и министерством Любви.

Одни пытались отвоевать такое пространство, атакуя бастионы западной философской мысли и публикуя в качестве боевых трофеев бесчисленные статьи и монографии, полные принципиальной и бескомпромиссной критики современных буржуазных теорий. Нередко некоторые из этих произведений, написанные эзоповым языком советского двоемыслия и щедро нашпигованные обширными цитатами из строго табуированных властью авторов, становились в те времена единственным источником информации о путях развития философской мысли на Западе.

Существовал и иной способ лавирования среди идеологических рифов режима — плавание в поисках ничейной земли. Такая terra incognita была открыта Ю.М. Лотманом в Тарту.

Но и помимо структуральнейшего анализа случались иногда неожиданные прорывы. Например, выход в свет в застойные брежневские годы блестящей монографии П.П. Гайденко *Трагедия эстетизма*, с экзистенциалистским анализом творчества Серена Кьеркегора. Зарница свободной мысли, блеснувшая в темной ночи диалектического материализма. Среди испытанных лоцманов нетрадиционной навигации были и М.М. Бахтин, и Мераб Мамардашвили.

Еще одним легальным путем бегства из лагеря строгого интеллектуального режима для многих серьезных ученых оказался уход в академический мир истории философии.

Появлялись и энтузиасты партизанской борьбы на оккупированной территории, старательно перекапывающие пересохшие колодцы марксистско-ленинской философии в поисках живой воды. Самые усердные копальщики в результате теряли жреческий статус и переходили в касту неприкасаемых: в лучшем случае ересиархов, а то и прямых ренегатов.

Впрочем, я не претендую на полноту описания всего ландшафта парка философии советского периода. Это лишь скромная зарисовка пейзажа, сделанная только для того, чтобы перейти в более укромные уголки этого обширного хозяйства.

В самиздатской литературе 70–80-х годов прошлого века Г.С. Померанц являлся одним из наиболее популярных авторов. Его статьями зачитывалась оппозиционно настроенная интеллигенция во всех уголках огромной страны: от Риги до Владивостока.

Мое первое знакомство с его творчеством произошло в студенческие годы. Помню, с каким живейшим интересом я прочел, нет, скорее, «проглотил» машинописный текст его диссертации *Некоторые течения восточного религиозного нигилизма*. Несколько позже я познакомился и с самим автором. Это произошло в середине 70-х, в Ленинграде, на ежегодной конференции по Ф.М. Достоевскому. Конференции эти проходили в Доме-музее писателя и имели репутацию одного из последних прибежищ вольномыслия, так как туда в течение ряда лет в числе прочих приглашали как Григория Соломоновича, так и других опальных авторов, среди которых был и Лев Копелев.

В зале, как правило, свободных мест хватало, если только речь не шла о докладах Померанца. Тогда, для того чтобы



устроиться в зале, нужно было приходиться, по крайней мере, за час до выступления. В противном случае свободного места не было не только в зале, но и в примыкающем к нему просторном фойе. Нередко динамики для трансляции даже выставляли на улицу, где перед входом в музей обычно собиралось большое количество молодежи.

Выступления Померанца, посвященные творчеству Достоевского, никогда не носили характера чисто академических исследований, представляющих интерес лишь для узкого круга специалистов. Мысль в них всегда кружила вокруг вечных вопросов, будораживших равнодушные умы, и для многих была настоящим глотком свежего воздуха в затхлой атмосфере свободной от кислорода действительности.

Прочитанные на этой конференции доклады Г.С. Померанца позднее вошли в изданную вначале в США, а после перестройки и в России, книгу эссе *Открытость бездне*. Такое название отнюдь не случайно, оно характеризует не только один из нервов поэтики Достоевского, но и в полной мере может быть отнесено к особенности мироощущения самого ее автора.

В своих мемуарах *Записки гадкого утенка* Г.С. Померанц вспоминает пережитое им в юности острое чувство от, с одной стороны, осознания бесконечности мироздания, и с другой — конечности человеческого существования, затерянного в нем. На всю жизнь сохранит он память об этом однажды вспыхнувшем паскалевом огне, опалившем душу. Следы этого огня позже он будет находить на страницах русской литературы 19 века: в поэзии Федора Тютчева, в романах Льва Толстого и Федора Достоевского. И у мальчика из еврейской семьи, перебравшейся в 20-е годы из Вильно в Москву, пережитый опыт станет началом того пути в глубину, который окажется решающим фактором в формировании и стиля жизни, и стиля творчества будущего мыслителя. Ибо стиль, как известно, — это человек, и «найти свой стиль, — как подчеркивает сам Померанц, — значит найти свое внутреннее зернышко, свое чувство истины»<sup>1</sup>. Это внутреннее зернышко, это свое чувство истины поможет ему остаться самим собой и в огне Второй мировой, и в сталинских лагерях.

Из-под пера Померанца вышло множество эссе и статей широкого тематического спектра: культурологических, фило-

<sup>1</sup> Померанц Григорий. Записки гадкого утенка. М. 2003, стр. 9.

софских, литературоведческих, исторических, религиозных. Не только беглый анализ, но даже простое перечисление названий написанных им работ заняло бы достаточно много времени. Поэтому в разговоре о его творчестве для меня важно сконцентрироваться на главном, не увлечься частностями. Эта задача сама по себе не из легких, т. к. философский инструментарий Померанца не поддается привычной классификации, потому что его философский инструментарий — это сама его личность. Его понятийно-образное мышление носит ассоциативный характер, мысль-образ — его привычный язык. Думать сердцем — его основной жизненный и творческий принцип.

И хотя в своих культурологических статьях Померанц подчас и создает оригинальные научные теории<sup>2</sup>, сам он не склонен придавать теориям слишком большое значение, сравнивая всякую рациональную теорию с лесами, которые следует убрать, как только строительство закончено. Говоря о месте теории в философских исследованиях, он нередко вспоминает дзенскую притчу о том, что есть искушение принять палец, указывающий на луну, за саму луну. В своих мемуарах Померанц признается: «Способность живо чувствовать понятия и складывать их в теории ничуть не чудеснее, чем подбирать и складывать в букет цветы, и я сам не знаю, что выше... А логическая теория вовсе не обязательно истинная теория. Большая часть теорий односторонние, многие прямо нелепы. Способность мыслить истину отстоит от способности теоретизировать как небо от земли. Замечательные мыслители вовсе не теоретизировали, а говорили притчами и парадоксами»<sup>3</sup>.

Померанц описывает два типа ума: один прекрасно ориентируется в частностях и поэтому не рискует заблудиться в трех соснах, но не имеет ни малейшего представления о лесе в целом, другой — плохо разбирается в деталях и три сосны способны оказаться для него безвыходным лабиринтом, но он обладает чувством целого, видением леса. И эта способность позволяет ему избегать искушения принять один из фрагментов картины за всю картину в целом.

---

<sup>2</sup> См., например, «Теория субэкумен и проблемы своеобразия стыковых культур» или «Иконологическое мышление как система и диалог семиотических систем» (в книге Выход из транс. М. 1995).

<sup>3</sup> Померанц Григорий. Записки гадкого утенка. М. 2003, с.19.

Это целостное видение наделяет исследователя чуткой духовной интуицией, позволяющей находить ответы на самые запутанные вопросы. Есть задачи, которые имеют решение только при выходе на принципиально иной уровень, открывающий еще одно измерение действительности.

В одной восточной притче рассказывается о двух мудрецах, встретившихся на берегу моря. Один из мудрецов начертил на песке линию и попросил другого уменьшить ее, не прикасаясь к ней. Второй мудрец провел рядом свою, более длинную. Он задал больший масштаб, и первая линия оказалась сразу короче, чем представлялось раньше.

Многие из самиздатских эссе Померанца рождались как непосредственный отклик на актуальные проблемы времени. Но в них присутствовало то, что составляет отличительную черту его творческого почерка: удивительная способность видеть во временном глубоко скрытую проекцию Вечного. Сознание Померанца работает как особая призма, постоянно преломляющая конечное в бесконечное, и за любой, самой короткой линией, открывающая весь горизонт бытия, бытия, не мумифицированного научной теорией, но остающегося живым и трепещущим. Подчас Померанца можно упрекнуть в некоторой неточности деталей, но невозможно не признать его умения за деталью всегда увидеть Целое. «Передать не частности, а целое, не хворост, а огонь, не идею, а ритм, в котором шла схватка Якова с ангелом»<sup>4</sup>, — в этом видит сам Померанц свою задачу.

Его мышление принципиально адогматично, но совсем не потому, что он разделяет позицию модного нынче релятивизма, а потому что истина для него жива не в букве, а только в духе. Она экзистенциальна по самой своей природе. Он мог бы повторить вслед за Кьеркегором, что истину нельзя познать, в истине можно только быть или не быть. Поэтому же истину невозможно узурпировать даже ее многочисленным провозвестникам. Она — не плод усилий нашего интеллекта, а состояние нашей души. И если вопрос об истине задается Пилатом, то ответа на него нет. Истина не познается, она переживается.

«Я понял, — пишет Померанц, — что каждому из нас даны только осколки истины, и бессмысленно спорить, чей осколок

---

<sup>4</sup> Померанц Григорий. Записки гадкого утенка. М. 2003, с. 245.

больше. Прав тот, кто понимает свое ничтожество и безграничное превосходство целостной истины над нашими детскими играми в истину»<sup>5</sup>.

По характеру мировоззрения и кругу поднимаемых проблем Померанц продолжает духовный поиск и определенные традиции русской религиозной философии Серебряного века. Он и сам как-то отмечал в одной из наших бесед удивительную близость некоторых своих размышлений об исторических судьбах России, вошедших в его книгу *Сны земли*, с взглядами Г.П. Федотова, с творчеством которого он познакомился уже после выхода своей книги. Несомненная близость духовных интуиций здесь бросается в глаза.

И все же вряд ли возможно говорить о прямой преемственности творчества Померанца по отношению к философским традициям серебряного века, вольно трактующего, но вместе с тем остающегося в русле русской православной мысли. Будучи религиозным мыслителем, Померанц придерживается экуменистических взглядов, не примыкая ни к одной из конфессий, так как по его убеждению «важен не характер верховного образа (символа непостижимой, повергающей в трепет тайны целого, объясняющего и время, и вечность), а то, что такой образ есть. Остальное — историография. Она по-своему важна, но различия икон не мешают единству веры. А мистическая суть веры во всех высоких религиях одна. Сердца христиан, мусульман, буддистов и индуистов трепещут от одной тайны»<sup>6</sup>. По его мысли, отличается лишь метафорика духовного опыта, а не сам опыт.

Сам себя Померанц не склонен относить к какому-либо философскому направлению, и в известной степени это так. Как мыслитель он находит и осуществляет органичный синтез западных и восточных философско-религиозных традиций, традиций Платона, Августина, Паскаля и дзен-буддийской апофатики, европейского религиозного экзистенциализма и присущей русской философской мысли устремленности к непостижимому, которую отмечал Семен Франк. Лучшее об особенностях своего творческого пути говорит сам Померанц: «Я не боюсь потеряться, переступив через рамки вероисповеданий, национальных пристрастий и прочего. Я остаюсь самим собой, о чем бы ни писал: о дзен-буддизме

<sup>5</sup> Там же, стр. 20.

<sup>6</sup> Там же, стр. 258.

или Достоевском... Пол-оборота на Восток стало частью меня самого»<sup>7</sup>.

Эти «пол-оборота» по-видимому лишь обострили заложенный в него природой талант к созерцанию, дар, позволяющий при самых драматических жизненных обстоятельствах не терять высокие духовные ориентиры. Дар внутреннего затихания души, вглядывающейся в вечность. То, что Карл Ясперс именовал обретением «шифра трансцендентного», а Ницше — «той минутой тишины между двумя минутами криков, которую должен уметь находить истинный философ», и которой сегодня так катастрофически не хватает нашей постиндустриальной цивилизации.

Что ж, каждая цивилизация, — как полагает Померанц — в конечном итоге погибает от тех ядов, которые она сама и вырабатывает за время своего существования. Однако Померанц вовсе не рассматривает ситуацию современного кризиса как безнадежную. Выход из нее он видит в возможности достижения определенного духовного равновесия между сверхдинамичным, обращенным к внешнему стилям жизни современной западной цивилизации, и созерцательным, направленным в собственную глубину стилям жизни, веками культивировавшимся на Востоке. Правда, пути осуществления такого синтеза, как всегда, остаются неисповедимыми, ибо в шумном диалоге культур труднее всего бывает расслышать голос самой культуры.

Можно было бы говорить о полной утопичности такого проекта, если бы сам Померанц в своем существовании не достиг бы синтеза, что оставляет надежду и для других. Он сумел, как в свое время греческие мыслители, сделать свою жизнь аргументом своей философии. Стиль его существования и стиль его мышления составляют единое целое. Их объединяет общая экзистенциальная установка: жить, не изменяя собственной глубине.

«В моем уме и чувстве пробегают самые разные наплывы, а где-то внутри есть точка бесстрастия духа, с которой я оцениваю страстные односторонности, и поддерживаю одно, не вмешиваясь, созерцаю другое, отвергаю третье... Волны любви, волны ненависти (в полемике) — они все время бьются о берег. Я не пытаюсь превратить душу в бесстрастное озеро, не умерщвляю плоть, не живу в постоянном волевом напряжении

---

<sup>7</sup> Там же, стр. 9.

(это мешало бы чувствовать и понимать жизнь). Но в точке покоя коренится воля, которая принимает то, что обогащает любовь и не дает ее разрушить... И своеволие страстей надомной не властно»<sup>8</sup>.

Через погружение в глубину личности человек постигает глубину мироздания, то единство микро и макрокосма, дверь в которое открывается только на уровне того «внутреннейшего человека», о котором говорил Мейстер Экхарт. Чувство нашей открытости и незащищенности перед бездной вызывает трепет души, устремленной к неразрешимому и неизреченному. Из этого трепета и рождается то, что люди называют философией. Все последующее — лишь плод более или менее успешной рационализации этого первоначального опыта.

Попытка как можно более полно донести этот опыт и является основным мотивом творчества Г.С. Померанца. Впрочем, об этом хорошо сказал он сам: «В ответ неразрешимому открывается и углубляется сердце. Я не достиг этой последней глубины. Но меня тянет к ней, и мысли мои вьются и вьются вокруг неразрешимого. Иногда я решал интересные вопросы, но самое главное, что меня только толкает к бумаге, кружение вокруг неразрешимого, бесконечные попытки дать безымянному имя (сегодня, сейчас, вчерашние имена не действительны). Попытка «хоть раз не солгать» там, где всяческая мысль есть ложь, все догматы — только подобия, иконы непостижимого»<sup>9</sup>.

Кьеркегор упрекал Гегеля в том, что его философия и его образ жизни не имеют между собой ничего общего. На университетской кафедре он находится на короткой ноге с Абсолютом, а в своей повседневной жизни остается заурядным бюргером.

Нельзя сказать, что жизнь Померанца избавлена от житейской рутины, его повседневное существование не слишком сильно отличается от образа жизни других российских интеллигентов. Утром несколько часов работы за письменным столом, днем прогулка в соседнем лесу, вечером классическая музыка и чтение любимых стихов, встречи с друзьями. В промежутках — нехитрые хлопоты по хозяйству. Но важна ведь не внешняя фабула, а ее наполнение. Померанцу удалось выстроить свое духовное пространство, в котором не бывает

---

<sup>8</sup> Там же, стр. 364.

<sup>9</sup> Там же, стр. 205.

серых будней, вытесненных интенсивностью, постоянным накалом внутренней жизни.

У одного из дзенских наставников однажды спросили: чем отличается жизнь человека, постигшего истину, от жизни других людей. Наставник отвечал, что практически ничем, все то же самое, но только два вершка над землей.

Личность и творчество Г.С. Померанца — убедительное свидетельство того, что открытость бездне, незащищенность души перед метафизической глубиной бытия придают поразительную устойчивость духу и рождают то чувство полноты жизни, которого так не хватает обмелевшему руслу привычного существования.

Пытаясь понять причины того интереса, которые вызывали тексты Померанца у читателей эпохи самиздата, склонен предположить, что не в последнюю очередь он объяснялся присутствием в них тех духовных ориентиров, которые, казалось, давно уже были преданы забвению господствующей идеологией и стерты из памяти новых поколений. Во времена наступившей «метафизической инфляции»<sup>10</sup> Померанц возвращал потерянное измерение глубины человеческого бытия и те ценности нравственного выбора, которые личность способна сохранить как пространство своей внутренней свободы. Сохранить даже в условиях всевластия министерства Правды и под недремлющим оком министерства Любви. Именно это и давало силы «гадким утятам» выстоять под жестким давлением советского социума.

---

<sup>10</sup> Степун Федор. Сочинения, М. 2000, с. 430.

Райнер Гольдт

## **Личность и этос науки в позднесоветский период. Об одном «померанцевском подтексте» у братьев Стругацких**

Мы висели в воздухе над бездной, ибо  
утеряли внутреннюю связь нашего духа,  
нашей личности с бытием.

*С.Л. Франк. Крушение миров*

Основа личности — в ее глубинном  
слое, в ее отношении (каком бы то ни было  
отношении) к тайне бытия как целого.

*Г.С. Померанц. Открытость бездне*

Когда в XVIII веке в ходе петровских реформ в России (так же, как и в Европе) формируется идеал науки Просвещения, начинается и процесс осмысления его отношения к государству и к личности. Хотя в «Разговоре двух приятелей о пользе науки и училищ» Василия Татищева в 1733 г. исследовательская деятельность представлена исключительно с точки зрения её пользы для государственных дел, но, прежде всего, она рассматривается как индивидуальный путь просвещённой элиты к интеллектуальному и моральному самосовершенствованию, как к своего рода античной «заботе о себе».

По мере формирования русской интеллигенции, которая определялась не столько сословными критериями, сколько общим идеалом образованности, с сороковых годов XIX века привилегия истолкования мира переходит от естественных наук к философии и литературе. Объективная воля к познанию и индивидуальное самоусовершенствование отодвигаются на второй план импульсом общественного, имеющим первостепенную важность, будь то в образе представляемой славянофилами «соборности» со сформулированным Киреевским идеалом неотчуждённой «целостной личности» до эпохи Просвещения, будь то в смысле утопически-социалистической демократизации<sup>1</sup>. Русская интеллигенция пытается против-

---

<sup>1</sup> На связь между «целостностью» и своеобразным тоталитаризмом



поставить зарождающемуся современному, говоря языком Э. Дюркгейма, аномически ощущаемому обществу насаждение коллективных (коллективистских) идеалов. Тем самым она проявляет скепсис по отношению ко всякому личностному этосу, который противоречит её просветительским идеалам: «Пафос социального равенства всегда подавлял у нас пафос свободы личности»<sup>2</sup>.

Известное высказывание Николая Бердяева о том, что русская интеллигенция скорее похожа на орден, чем на сопоставимую с европейскими интеллектуалами функциональную элиту<sup>3</sup>, на этом фоне получает довольно двусмысленное подтверждение. Отрезвлённые эксцессами революции 1905 года, авторы легендарного сборника «Вехи» четырьмя годами позже подвергли фундаментальной критике отказ от принципа личной ответственности. Наиболее резко основные критические положения формулирует Сергей Булгаков. По его мнению, современный (modern) концепт личности формируется в период Реформации и, таким образом, не имеет влияния в России: «Крайне непопулярны среди интеллигенции понятия *личной* нравственности, *личного* самоусовершенствования, выработки *личности* (и, наоборот, особенный, сакраментальный характер имеет слово *общественный*)»<sup>4</sup>. Мифу интеллигенции эта критика скорее способствовала, чем вредила; именно для позднесоветской оппозиции «Вехи» стали образцом эпохальных самиздатовских публикаций, как, например, «Из-под глыб» (1974), и никто иной, как Исайя Берлин, охарактеризовал концепт интеллигенции как, возможно, самый значительный вклад России в мировую цивилизацию. Более молодые историки, как, например, Андрей Архангельский, напротив, оценивают мысли у русской интеллигенции, в отличие от европейской, указал уже Бердяев в книге «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937 г., первое русскоязычное издание посмертно в 1955 г.): «Русским же была более свойственна целостность, тоталитарность, как в мысли, так и в творчестве и жизни» (Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. Париж, 1955. С. 64). — Выделено в оригинале — Р.Г.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности. В кн.: Философия свободы. Москва, 2002. С. 463.

<sup>3</sup> Ср.: Бердяев Н.А. Истоки... Указ. соч., с. 17.

<sup>4</sup> Булгаков С. Героизм и подвижничество. В кн.: Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. 2-е издание. Москва, 1909. С. 47. Выделения в оригинале.

историческую роль русской интеллигенции значительно более критично: «...ни в одном государстве интеллигенция не бралась за решение такого огромного количества заведомо нерешаемых, глобальных задач, как в России, – при том, что нигде в мире интеллигенция не была столь подчеркнута отстраненным, сознательно выпадающим из общественной системы образованием. Нигде интеллигенция не имела такого сакрального значения и нигде не обладала такой – парадокс! – эфемерной силой»<sup>5</sup>. Неужели личностный этос теперь уже советской интеллигенции был всего лишь самоубеждением изолированной касты, не имеющей реальной важности? При знакомстве с вердиктом Архангельского невольно вспоминается мысль Георга Зиммеля из его фрагмента «К философии власти», в котором он анализирует исторический феномен претензий на господство со стороны власти, которая, хотя и утратила объект управления, как «актуализация внутренних, заключённых в субъекте качеств», тем не менее, продолжает существовать в идейной, однако не имеющей реального наполнения, форме<sup>6</sup>.

Данная статья посвящена рассмотрению вопроса о том, как повлияла на этос советской науки новая ориентация постсталинской интеллигенции, остро обсуждавшаяся с 1960-х гг., после того, как в течение десятилетий тяжелейших для неё испытаний «технологический императив» обязывал её только служить поддержанию власти господствующего класса. Социалистическим образованным элитам, отнюдь не только в СССР, приходилось выполнять своеобразную двойную функцию критики системы и одновременно стабилизации системы, т. е., говоря языком А. Грамши, «органическую» и «традиционную» функции: «Created by the socialist state – either as its active supporter or as its underground opposition – the socialist intelligentsia combined, in a peculiar manner, appeals to traditional values and norms with a particular organic sensitivity that helped to infuse forms of the past

---

<sup>5</sup> Архангельский А. Свободы деятьель пустынный. Октябрь. 2007. № 4. Андре Глюксманн в своём эссе «Dostoevski a Manhattan» (Paris 2002) в крайне полемической форме обрушивается на русскую интеллигенцию, которую он обвиняет в нигилизме, и в процессе довольно рискованной словесной эквилибристики проводит линию преемственности от неё до диверсий сентября 2001 года.

<sup>6</sup> Ср.: Simmel, Georg: Zur Philosophie der Herrschaft. Bruchstück aus einer Soziologie. In: Ders.: Philosophische Kultur. Frankfurt/M. 2008, S. 1110.

with a contemporary content. The traditionalist trend was realized here not so much through the adherence to timeless canons but rather through reclaiming the timelessness of the ethical stance»<sup>7</sup>.

Именно благодаря этому этическому началу советская интеллигенция заплатила, может быть, уникальную по своему масштабу кровавую дань в истории науки<sup>8</sup>. Эту жертву стоит оценить тем более высоко, поскольку это поколение учёных, в отличие от правозащитников 1960-х и 1970-х годов, не могло надеяться ни на какую солидарность со стороны своих иностранных коллег. Уже перед Второй мировой войной международные контакты стали быстро обрываться, а в конце 1940-х годов, после кампаний против космополитизма и «низкопоклонства перед Западом», советская наука была фактически полностью изолирована.

Участниками дискуссии о личности и этосе советской науки, до перестройки ограниченной рамками «конспиративной общественности» самиздата, наряду с Андреем Сахаровым, были, прежде всего, Григорий Померанц и Александр Солженицын. Эта дискуссия, согласно тезису данной статьи, нашла отражение также и в тематическом для научного этоса позднего СССР романе братьев Стругацких «За миллиард лет до конца света». Как будет показано на основании отдельных ключевых идей, роман развивает некоторые тезисы этой дискуссии, выявляя при этом непосредственные связи прежде всего с известными тогда работами Григория Померанца. В 1988 году, «судьбоносном году» перестройки, русский режиссёр Александр Сокуров снимает фильм по мотивам этого романа

---

<sup>7</sup> «Созданная социалистическим государством – и как её активная поддержка, и как её тайная оппозиция – социалистическая интеллигенция объединяла, своеобразным способом, обращения к традиционным ценностям и нормам с особой органической чувствительностью, которая способствовала привнесению новых форм, часто с более современным содержанием. Традиционалистская тенденция реализовывалась здесь не столько из-за строгого соблюдения вечных канонов, сколько, скорее, ради подтверждения незыблемости этической позиции». См.: Oushakine, Serguei: *Wither the intelligentsia: the end of the moral elite in Eastern Europe*. *Studies in East European Thought* 2009 (61), стр. 244.

<sup>8</sup> См. Шноль Симон: *Герои, злодеи, конформисты российской науки*. Издание второе, дополненное. Москва, 2001. Krementsov, Nikolay: *Stalinist Science*. Princeton 1997.

«Дни затмения» и ставит, таким образом, на закате советской империи ещё раз в центр внимания этос учёного. Этим фильмом завершается год накануне падения Берлинской стены (1989), едва ли не пророчески замыкая тот круг, который становится для позднесоветской интеллигенции одновременно и триумфом и трагедией: «Deprived of any serious form of control over cultural production and circulation, the intelligentsia of late socialism repositioned itself as the moral elite. Articulating a promise of morality in an immoral society became its main function»<sup>9</sup>.

Уже непосредственно после XX съезда КПСС в литературе начинается обсуждение самых предосудительных нарушений этоса личности учёного. Если в повести И. Эренбурга «Оттепель» (1954-1956), давшей название целой эпохе, эта проблематика лишь мельком намечена, то международный успех мало примечательного в художественном плане романа Владимира Дудинцева «Не хлебом единым» (1956), основывается, прежде всего, на изображении инженера Лопаткина, в котором узнало себя целое поколение, осуждённого в результате интриги к лагерному заключению. Впрочем, действительно раскрыть эту тему оказалось возможным только через четверть века, когда во время перестройки за короткий промежуток времени смогли увидеть свет сразу три произведения, которые отчасти и были задуманы как документальные, — повесть Владимира Амлинского «Оправдан будет каждый час» (1986), которую он посвятил судьбе своего отца, профессора биологии, годом позже «Белые одежды» Владимира Дудинцева и «Зубр» Даниила Гранина, который рассказывает о судьбе генетика Тимофеева-Ресовского (1900-1981), после войны приговорённого к многолетнему лагерному заключению.

Во многих случаях русской литературе в XX веке суждено было жертвовать художественным содержанием, становясь экспериментальной площадкой для философского и политического переориентирования. Точно так же обстояло дело и с дискуссией о личности и этосе науки, которая становится публичной только через несколько лет после Дудинцева. Так

---

<sup>9</sup> «Лишённая каких-либо тщательных форм контроля над производством и распространением предметов культуры (художественных произведений), интеллигенция позднего социализма перепозиционировала себя как моральную элиту. Выражение вслух надежд на моральные принципы в аморальном обществе стало её главной функцией». См.: Oushakine, указ. соч., стр. 245.

продолжается до 1961 года, до тех пор, пока не закончилась реорганизация Академии наук СССР<sup>10</sup>. В этом же году на страницах ведущего философского журнала «Вопросы философии» появляется эссе Норберта Винера «Science and Society» в переводе Мераба Мамардашвили, который в то время заканчивал свою кандидатскую диссертацию. Вызывающе антидогматическая статья Винера, основное произведение которого о кибернетике было в эйфорический период «оттепели» уже в 1958 году переведено на русский язык, — печально известная полемика против «буржуазной» кибернетики, вопреки распространённому мнению, началась несколько позже, — ставит понятие гомеостаза в непосредственную связь с отношениями индивида и государства, причём Винер имеет в виду в первую очередь учёного: «Проблема роли науки в обществе представляется мне тесно связанной с проблемой роли чувственного опыта и мысли в жизни индивида. На мой взгляд, в основе своей она подобна той роли, какую выполняет гомеостазис в поддержании определенного рода динамического равновесия между индивидом и окружающим миром»<sup>11</sup>. Отсюда для Винера следует отказ от этически индифферентного, абстрагированного от личной ответственности исследования: «Учёный не может достигать личной и неограниченной свободы мысли ценой утраты чувства моральной ответственности (...) Таким образом, внутренняя жизнь науки не должна находиться в слишком прямой зависимости от политики момента или от официального образа мысли»<sup>12</sup>.

Несомненно, развитие этоса личности в науке позднего СССР непосредственно связано с кибернетикой и с концептом гомеостаза, который станет, так сказать, шифром взаимоотношений индивида и государства. Таким образом, гомеостаз заменяет традиционный принцип «симфоничности» церкви с государством в русской парадигме власти, причем роль церкви

---

<sup>10</sup> Иванов К.В.: Наука после Сталина: Реформа академии 1954-1961 гг. // Науковедение. 2000. № 1.

<sup>11</sup> Винер Норберт [Wiener, Norbert]: Наука и общество. Вопросы философии. 1961. № 7. С. 117. Позже Винер даже обсуждает вопрос о цели жизни — цели, обеспечиваемой гомеостазисом. — Журнал «Вопросы философии» с 1955 года уделял много внимания вопросам кибернетики.

<sup>12</sup> Там же. С. 120.

с XIX века перенимает наука. Выйдя за рамки интеллектуальных диспутов, эта дискуссия, уже вне пределов кибернетики, заняла своё место и в официальном научном дискурсе. Конечно, нет еще термина *civil society* (гражданское общество), но появляется уже понятие «гражданской истории». Так в 1967 году Валентин Толстых пишет: «История научного познания — это и история *хотений, стремлений, страстей* искателей истины. Будучи неотъемлемой частью человеческих стремлений к свободе, она составляет часть *гражданской* истории. Этапы этой борьбы поучительны, список героев огромен»<sup>13</sup>.

Два важных в этом отношении текста одновременно как бы маркируют канун подписания Хельсинкского заключительного соглашения. В 1974 году Солженицын распространил в сам- и в тамиздате своё воззвание «Образованщина»<sup>14</sup>, которое, по крайней мере в СССР, стало знаменито не меньше, чем сочинение Жюльена Бенды «Предательство интеллектуалов»<sup>15</sup>. В

<sup>13</sup> Толстых В.И. Наука и нравственная ответственность учёного // Вопросы философии. 1967. № 4. С. 77-86. Здесь С. 81. Выделения курсивом в оригинале. — Р.Г. — В.И. Толстых защитил докторскую диссертацию «Искусство и мораль. Социальная сущность и функция искусства» (1973), сейчас сотрудничает с социалистическим журналом «Альтернативы». В начале 1990-х годов принимал участие в организации «круглого стола» с Григорием Померанцем.

<sup>14</sup> Солженицын А.И. Образованщина // Из-под глыб. Сборник статей. Москва/Париж, 1974. С. 217-259. Солженицын воспользовался здесь словообразованием, которое запустила в литературный оборот Зинаида Гиппиус в своём эссе «Интеллигентщина» 1908 года, то есть в непосредственном историческом окружении «Вех». Солженицын понимает под словом «образованщина» стоящих ещё ниже, лишённых даже поверхностного образования, но всё же выдающих себя за элиту. Александр Зиновьев в 1982 году в своей пресловутой книге «Gomo soveticus» продолжает размышление на эту тему.

<sup>15</sup> Бенда отстаивал в своей книге идеал истины, которая должна иметь обязательства только к *désintéressement* (*бесприсстрастию*), и быть свободной от любых обязательств науки, искусства и философии. Его идеал — это трудно поддающееся переводу понятие *clerc* («*учёный, просвещённый человек*»), этимологически восходящее к «клирику», служителю церкви, или, выражаясь языком А. Грамши, ориентированный на традицию интеллектуал. Его этос в данном случае должен проявить себя в сократическом самопожертвовании, «это значит, в том случае, если бы государство признало его опасным, ему следовало бы выпить чашу с цикутой» (Benda, Julien: *Der Verrat der Intellektuellen. Mit einem Vorwort von Jean Améry. München/Wien 1978, S. 66*). При этом, что особенно важно в контексте индивидуального этоса, *clerc* в крайнем случае противопоставляет свою личную совесть целому космосу: «Закон *clerc*'а гласит — даже если вся Вселенная

том же 1974 году братья Стругацкие внесли свой вклад в дискуссию в форме романа, который, хотя и подвергся обычным цензурным вмешательствам, но всё же смог быть опубликован в 1976 году: «За миллиард лет до конца света».

Роман разделен на 11 глав, состоящих, в общем, из 21 фрагмента текста, в каждом из которых отсутствуют первые и последние предложения, так что связность сюжетной линии постоянно прерывается. Внезапные смены перспективы, а также трудно разгадываемая мешанина фактов, догадок и умозрительных рассуждений относительно ряда необъяснимых случаев усложняют чтение. Стругацкие проявляют себя здесь как мастера поэтики слуха, введённой в русскую литературу Гоголем и доведённую до совершенства Достоевским.

Действие происходит в течение нескольких дней в современном авторам Ленинграде. Астрофизика Дмитрия Малянова именно в тот момент, когда он находится на пороге решающего открытия, отвлекают помехи, которые сначала кажутся банальными. Когда вскоре после этого находят мёртвым его соседа, физика Снегового, работавшего над секретным проектом, Малянова даже подозревают в убийстве. Постепенно становится ясно, что целый ряд блестящих учёных в самых разных областях знания находится под угрозой со стороны зловещих сил, а порой даже существ, которые хотят воспрепятствовать их работе любыми средствами. Предположения учёных о происхождении угрозы полны сложных намёков, вдаваться в детали которых здесь нет необходимости; учитывая упомянутую выше статью Норберта Винера, заслуживает внимания прежде всего тезис Вечеровского о том, что в действие приведены защитные силы саморегулирующегося «Гомеостатического Мироздания», которые обеспечивают равновесие между энтропией и разумом: «Если бы существовал только закон неубывания энтропии, воцарился бы хаос. Но, с другой стороны, если бы существовал или хотя бы возобладали только непрерывно совершенствующийся и всемогущий разум, структура мироздания тоже на-

---

падает на колени перед пришедшей к мировой власти несправедливостью — не сгибаться и противопоставить ей человеческую совесть» (там же. С. 69). — О критике Бенды с точки зрения поздне- и посткоммунистических интеллектуалов ср. Michnik, Adam: *Verführung zum Verrat. Der Fall des Intellektuellen im zwanzigsten Jahrhundert*. In: *Neue Rundschau* 1992 (2), S. 80-85, который подвергает коммунистические симпатии Бенды суровой критике и упрекает его самого в предательстве.

рушилась бы. Это, конечно, не означало бы, что мироздание стало бы хуже или лучше, оно бы просто стало другим, ибо у непрерывно развивающегося разума может быть только одна цель: изменение природы. Поэтому сама суть «закона Вечеровского» состоит в поддержании равновесия между возрастанием энтропии и развитием разума»<sup>16</sup>.

Постепенно все исследователи капитулируют, в конце концов также и Малянов, они уничтожают свои материалы или доверяют их гениальному математику Вечеровскому, который, не имея надежды спастись от преследователей, решает искать убежище в горах Памира<sup>17</sup>. На этом рукопись, согласно подзаголовку, «обнаруженная при странных обстоятельствах», обрывается.

Уже из немногo сказанного становится ясно, что роман «За миллиард лет...» посвящён основной и до сих пор актуальной проблеме XX века: ответственности интеллектуала (Intellektuelle), учёного, который в мире без Бога может обращаться только к своей собственной совести. То, что он подвергается опасности в большей степени, чем его ближние, констатировал уже Хосе Ортега-и-Гассет в 1930 году в своём труде «Восстание масс». Там он называет учёного, высоко-специализированного и потому отдалившегося от идеи уни-

---

<sup>16</sup> Стругацкий А. Н., Стругацкий Б.Н. За миллиард лет до конца света. М., 1984. С. 82 (сноска).

<sup>17</sup> Вечеровский уходит от Малянова с мыслью о Пушкине — по крайней мере, ему кажется, что он слышал слова «Ему было за что умирать у Чёрной речки», места дуэли с Дантесом, — «сократический императив» Бенды! Здесь также проявляется цитатный характер романа в рамках дискурса «шестидесятников», в высказывании Вечеровского речь идёт о строчке из песни Булата Окуджавы «Счастливчик», посвящённой Пушкину. — Роман содержит автобиографический оттенок, поскольку Борис Стругацкий в это время оказался причастен к так называемому «делу Хейфеца». Михаил Рувимович Хейфец (род.1934) в 1974 году был приговорён к шести годам лишения свободы в лагере и к ссылке после того, как он написал предисловие к самиздатовскому сборнику лирики Иосифа Бродского под названием «Иосиф Бродский и наше поколение». После освобождения в 1980 году Хейфец эмигрировал в Израиль. — Сюжетная линия взятия Малянова под подозрение отражает эту автобиографическую связь; характер следователя Зыкова обрисован по образу офицера КГБ, который допрашивал Бориса Стругацкого.



версальной истины, «прототипом массового человека»<sup>18</sup>. Для героя Стругацких Вечеровского это не становится проблемой, поскольку человек подчиняет себя своей собственной безусловной моральной ответственности в духе Ницше: «'...неважно, какая сила на вас действует, важно — как вести себя под давлением. От бога отказались, но на своих собственных ногах, без опоры, без какого-нибудь костыля стоять еще не умеем. А придется! Придется научиться. Потому что у вас, в вашем положении не только друзей нет. Вы до такой степени одиноки, что у вас и врага нет! Вот чего вы никак не хотите понять'»<sup>19</sup>. Здесь вполне можно предположить влияние эссе Григория Померанца «Человек ниоткуда», написанного в 1968/1969 годах и распространявшегося в СССР только в самиздате (с которым, при всём его уважении к Померанцу, резко полемизировал Солженицын в своей «Образованщине»): «Остается подставить интеллигенции зеркало и показать ей, какая она есть. Духовная незащищенность, отказ от привычных ориентиров во времени и в вечности, опора только на самого себя, на свою собственную глубину — все это утомляет, становится невыносимым (...) Добрая половина образованного общества готова ухватиться за что угодно. Лишь бы был твердый человек, твердый принцип, твердая традиция. Гомункулизм, сталинизм и прочее — все это частные случаи, отдельные нарывы, а болезнь крови — неспособности обрести Царство Божие, которое внутри нас»<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. Перевод с исп. А.М. Гелескула. М., 1991. С. 107. По необходимости узкоспециализированный человек науки «с каждым новым поколением теряет связь с остальной наукой, с целостным истолкованием мира, — единственным, что достойно называться наукой, культурой, европейской цивилизацией» (там же, стр. 108). В этом смысле высказывается уже Шпенглер в «Закате Европы»: «Лица учёных всех народов похожи, так как отличительные знаки расы у них отходят на задний план. Учёный живёт уже не в космическом ритме, а в состоянии постоянного напряжения, которому он противопоставляет расслабление при игре, в занятиях спортом, в пустых развлечениях» (Ср. Spengler, Oswald: Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. München 1972, S. 677f.)

<sup>19</sup> Стругацкий А.Н., Стругацкий Б.Н. За миллиард лет до конца света. Рукопись, обнаруженная при странных обстоятельствах. // Они же. За миллиард лет до конца света. Повести. М., 1984. С. 3-114. Здесь С. 80, сноска.

<sup>20</sup> Померанц Григорий: Человек ниоткуда. <http://antology>.

Не говоря уже о религиозном убеждении, что «Царство Божие внутри нас» (ср. Лк.17:21 «Ибо вот, Царство Божие внутри вас») в знаменитой формулировке Толстого, Померанц ссылается здесь на еретический раннесоветский дискурс, который, благодаря энтропийному шифру, одновременно содержится в подтексте романа Стругацких — знаменитое эссе Евгения Замятина «О литературе, революции и энтропии» (1923, первая публикация 1924). Автор антиутопии «Мы» пишет: «Но, к счастью, все истины — ошибочны (...) Эта (единственная) истина — только для крепких: для слабонервных мозгов — непременно нужна ограниченность вселенной, последнее число, 'костыли достоверности' — словами Ницше»<sup>21</sup>.

Солженицын противопоставляет Померанцу сверхиндивидуальный, рационально недоказуемый религиозный — что означает для него: христианский — идеал, который тот отвергает как «костыль», говоря словами Вечеровского (и Замятина!), хотя и померанцевский гуманизм, как ещё будет показано, обосновывается метафизически: «Да не в том ли заложена наша старая потеря, погубившая всех нас, — что интеллигенция отвергла религиозную нравственность, избрав себе атеистический гуманизм...»<sup>22</sup>.

Впрочем, и просвещённый человек гораздо охотнее конструирует себе могущественных противников, чем подчиняется собственной совести: о том, что раньше было религиозным табу, теперь заботятся мнимые сверхцивилизации — предполагать более приземлённые причины для тогдашнего советского автора, конечно, было исключено. Вечеровский последовательно деконструирует спокойную метафизику оправдания своих коллег, объявляя мнимое вне-земное и над-земное имманентным принципом системы: наша биосфера обладает способностью обеспечивать гомеостаз, саморегулирующееся равновесие между полюсами хаоса (энтропии) и человеческого разума. Если возникает угроза нарушения равновесия системы, приводятся в действие соответствующие меры. По крайней мере, советскому ведомству цензуры теория Вечеровского показалась настолько

[igrunov.ru/authors/pomerants/man-from-nowhere.html](http://igrunov.ru/authors/pomerants/man-from-nowhere.html)

<sup>21</sup> Замятин Е.И.: О литературе, революции и энтропии. Сочинения, т. 4, Мюнхен 1988. С. 291-297, здесь стр. 294-295.

<sup>22</sup> Солженицын Александр: Образованщина. //Из-под глыб. Сборник статей. Париж 1974, стр. 253.

же убедительной, насколько и подрывной: именно рассуждения о гомеостазе подверглись радикальному сокращению и в первом официальном издании текста отсутствовали полностью<sup>23</sup>.

Тогдашние цензурные нападки на тематику гомеостаза и термодинамики всё же отражают не только страхи перед кибернетикой в том виде, в каком они уже господствовали в эпоху Брежнева, но и связанное с этим возобновление энтропийного дискурса, запущенного в оборот Замятинным в первой трети XX века, охватившего, благодаря работам Шпенглера, Бердяева и Флоренского, обширный круг литературы<sup>24</sup>. К началу 1970-х годов эту метафорику активно использовало правозащитное движение, также и за пределами Советского Союза, тем самым придавая ей непосредственную политическую взрывоопасность. Стоит привести здесь цитату из Вацлава Гавела, который в открытом письме к тогдашнему чехословацкому государственному и партийному лидеру Густаву Гусаку писал: «Основным законом Вселенной является стремление к возрастанию энтропии, основным законом жизни, напротив, — стремление к возрастанию упорядоченности и борьба с энтропией. Жизнь противится всякому единообразию и унификации; её перспектива — не «нивелирование», а дифференцирование, различение (...) Но как может история — этот постоянный источник 'Хаоса', этот постоянный рассадник беспокойства и этот дерзкий вызов порядку — существовать в мире, в котором господствует 'энтропический' режим? Никак не может»<sup>25</sup>.

С его попыткой освободиться от законов природы должно стать более понятно, что Вечеровский не дюрренматовский физик, который считает бегство в недоступность сумасшедшего дома или гор единственно возможным этическим решением

<sup>23</sup> Это заметно ещё и сегодня по тексту изданий, доступных в Интернете. В то время как текст на сайте братьев Стругацких аутентичен (<http://rusf.ru/abs/books/zmldks00.htm>), версия на популярном сайте <http://lib.ru/STRUGACKIE/milliard.txt> всё ещё содержит текст «очищенный» от «гомеостатических» пассажей. Даже помимо своей воли, Интернет становится здесь свидетелем текстологической археологии. Версия на сайте братьев Стругацких, кстати, также отличается от цитируемого здесь печатного издания.

<sup>24</sup> Ср. Goldt, R.: *Thermodynamik als Textem. Der Entropiesatz als poetologische Chiffre bei E.I. Zamjatin*. Mainz 1995, S. 43-105.

<sup>25</sup> Ссылаюсь на немецкий перевод текста: Havel, V.: *Haftbefehl gegen die Kultur*. В журнале «Die Zeit», 6. Juni 1975 (24), стр. 33-34.

учёного — в конце концов, в мире Дюрренматта тоже господствует своего рода гомеостатическое равновесие между обеими сверхдержавами, следящими друг за другом. Вечеровский, в противоположность дюрренматтовскому Мёбиусу, признаёт только *одну* более высокую необходимость — развивающуюся благодаря самоизоляции, не стеснённую никакими метафизическими соображениями тягу к познанию<sup>26</sup>.

Позже станет более понятно, насколько Вечеровский как литературная фигура был задуман также как антипод Григория Померанца. Это подтверждается анализом ключевых идей. 3 декабря 1965 года в Московском Институте философии Померанц выступил с докладом на тему «О роли нравственного облика личности в жизни исторического коллектива». Доклад произвёл сенсацию. Текст, сохранённый в стенографической записи, в том числе агентами КГБ, быстро стал ключевым документом против возрождавшихся неосталинистских тенденций и подавления личности, и за короткое время перед тем, как он был вынужден умолкнуть, сделал автора знаменитым. Как знаток Востока, Померанц привёл в качестве примера древнеиндийского правителя Ашоку (304-232 гг. до н. э.), который при виде крови своих жертв испытал чувство раскаяния. Ему Померанц противопоставил Цинь Ши Хуанди, безжалостного основателя Китайской империи, который запомнился в первую очередь как строитель Великой китайской стены (напоминания о романе Замятина «Мы» порождали у тогдашних слушателей далеко идущие ассоциации):

«Итак, оба императора были утопистами. Ашока — потому, что видел в человеке только духовное существо, а Цинь Ши

---

<sup>26</sup> В крайнем случае, также и ценой разрушения системы, причиной которого при известных условиях становятся рукописи. В этом своём максимализме на первый взгляд такой героический Вечеровский всё-таки проявляется как достойный, весьма противоречивый потомок русской революционной интеллигенции. Автор «Вех» Александр Изгоев характеризовал её в 1909 году так: «И вот это-то обстоятельство и оказывает магическое влияние на душу наиболее чутких представителей русской интеллигентской молодежи. Оно завораживает их ум и парализует совесть: все освящается, что заканчивается смертью, все дозволено тому, кто идет на смерть, кто ежедневно рискует своей головой» (Изгоев, Александр: Об интеллигентной молодежи [Заметки об ее быте и настроениях]. В кн.: Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. 2-е издание. Москва, 1909, стр. 117).

Хуан потому, что видел в человеке машину, которую можно запрограммировать с помощью наград и казней. Первую утопию в рамках предложенной схемы надо, по-видимому, назвать реакционной, а вторую — прогрессивной, потому что Ашока опирался на религию (как известно, всегда и везде реакционную силу), а Цинь Ши Хуан — на передовую научную теорию.

Но вот оба они умерли, истлели, и осталась от Цинь Ши Хуана Великая китайская стена, а от Ашоки — надписи, выбитые на скалах: ‘Я, царь Ашока, завоевал царство Калингу, и убедился, что для этого надо было убить 100000 человек, и сердце мое содрогнулось’.

Я не утверждаю, что не надо строить стен. Но я утверждаю, и совершенно серьезно, что память о сокрушенном сердце Ашоки — такая вещь, без которой ни один народ не может прожить»<sup>27</sup>.

Пример такого правителя, как Ашока, для русской культуры также достаточно экзотичен, чтобы остаться в памяти. Поэтому его имя может производить особое сигнальное воздействие, когда через несколько лет его снова процитируют в романе Стругацких от лица Вечеровского, тем более, если внезапно и без дальнейших разъяснений: «Я хочу сказать, — проговорил Вечеровский жестко, — что ничего ИНТЕРЕСНОГО с вами не произошло (...) Все ваши поиски причин есть просто праздное любопытство. Не о том вам надо думать, каким именно прессом Вас давят, а о том, как вести себя под давлением. А думать об этом — гораздо сложнее, чем фантазировать насчет царя Ашоки, потому что отныне каждый из нас — ОДИН. Никто вам не поможет. Никто вам ничего не посоветует. Никто за вас ничего не решит. Ни академики, ни правительство, ни даже всё прогрессивное человечество...»<sup>28</sup>.

Ироническая ссылка на правительство и приевшаяся до скуки формула «всё прогрессивное человечество» — легко заметные инвективы против современного авторам официально-советского дискурса. Однако гораздо важнее в этой сцене

---

<sup>27</sup> Померанц Г.С. О роли нравственного облика личности в жизни исторического коллектива. Дискуссионное выступление в Институте философии. [http://igrunov.ru/cat/vchk-cat-names/pomerants/publ/vchk-cat-names-pomer-moral\\_image.html](http://igrunov.ru/cat/vchk-cat-names/pomerants/publ/vchk-cat-names-pomer-moral_image.html)

<sup>28</sup> Стругацкий А.Н., Стругацкий Б.Н. За миллиард лет... С. 69. Выделено в оригинале — Р.Г.

индивидуально-этическое обоснование свободы, которое также и для Померанца является краеугольным камнем принадлежности к интеллигенции. Это ясно сказано в его эссе «Интеллигенция, интеллигенты и интеллигентность»: «Интеллигентность — это традиция внутренне свободного творческого меньшинства, ставшего жизненным стилем, поведением личности. Это прислушивание к сократовскому демону, к безымянному переживанию Кришнамурти, чувству встречи, о котором говорил владыка Антоний. *Интеллигентность — это внутренняя готовность к внешней свободе и готовность защищать эту свободу от покушения извне, и от внутренних пороков, от превращения свободы во вседозволенность*»<sup>29</sup>.

Уже выражение «вседозволенность», взятое у Достоевского, намёк на знаменитый тезис Ивана Карамазова, даёт понять, что решающая для Григория Померанца метафизическая переориентация личности находится по ту сторону индивидуальной этики Вечеровского, которая отсылает к другим образцам<sup>30</sup>. Эта мысль находится, впрочем, в первую очередь в более поздних работах Померанца, таких, например, как глубокое исследование о Достоевском «Открытость бездне» или эссе «По ту сторону своей идеи», в котором он даёт резкую отповедь индивидуально-этическим устремлениям: «Я убежден, что устойчивая общность в любой политической форме невозможна без общего 'неба общих святынь'. Вселенская цивилизация требует вселенского духа; если говорить о современности, когда единое вероисповедание немыслимо, — глобальная цивилизация толкает к экуменизму и суперэкуменизму, к поискам общего духа в разных символах. Единый мир без единых святынь не (...) находит выхода из своих противоречий»<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Померанц Г.С. «Интеллигенция, интеллигенты и интеллигентность». [http://igrunov.ru/cat/vchk-cat-names/pomerants/publ/vchk-cat-names-pomer-publ-lect\\_intell.html](http://igrunov.ru/cat/vchk-cat-names/pomerants/publ/vchk-cat-names-pomer-publ-lect_intell.html) — Выделения в оригинале — Р.Г.

<sup>30</sup> В интервью ленинградскому журналу «Смена» в 1990 году Борис Стругацкий объяснял: «Недаром нам говорили: это вы изобразили Сахарова! Нет, это нельзя, лучше перенесите действие в Соединенные Штаты, тогда можно будет печатать». <http://rusf.ru/abs/books/publ34.htm>

<sup>31</sup> Померанц Г.С. По ту сторону своей идеи. // Дружба народов. 2001. № 3. С. 152-162. Здесь С. 153. Ср. также его эссе «Сквозь звездный ужас» // Вторая навигация. 2009. № 9. С. 302. «Знаменатель нашей жизни — бесконечность, и наша жизнь чего-то стоит, если в

Наиболее определённо Григорий Померанц разработал свою метафизическую концепцию личности в книге «Открытость бездне», причём тезис Достоевского о «сильно развитой личности» из главы 6 «Зимние заметки о летних впечатлениях» остаётся исходным пунктом и точкой отсчёта в рефлексии Померанца. Эта личность стремится раскрыть все свои дарования, а также и в другом открыть или способствовать проявлению личности. Для Я как конечного субъекта эта задача остается, в конечном счете, утопией, которая в принципе может быть постигнута лишь в религиозном контексте, и было бы перспективно выявить точки пересечения с философией личности Эммануэля Левинаса и его концепцией индивидуума и Другого. В любом случае Померанц убеждён: «Сильно развитая личность — это сам Бог. Это то, ради чего, может, и создан мир; в которой весь его смысл и наш смысл — если мы не только для себя, если мы для неё, для семечка её в нас»<sup>32</sup>.

Особого внимания заслуживает его дедукция понятия личности. А именно, Померанц обращается к вероучительному определению Эфесского (431 г. н. э.) и Халкедонского (451 г. н. э.) Вселенских Соборов о том, что Христос «неслиянно и нераздельно» имел две «природы», то есть божественную и человеческую: «‘Неслиянно и нераздельно’ (...) — это соединение логически несовместимых терминов, абсурд. Однако логика расколола личность Христа на неслияющиеся, как масло и вода, ‘природы’, а абсурд её восстановил (...) Мне кажется, что дело скорее в личностной форме христианства, в личности Христа — и во всякой личности. Я думаю, что «неслиянность и нераздельность» — принцип, по которому

---

числитель тоже попадает что-то подлинно бесконечное, тут надо было сказать — вечное».

<sup>32</sup> Померанц Г.С. Открытость бездне: Встречи с Достоевским. М., 1990. С. 259. Ср. на тему «сильно развитой личности» в его книге С. 78, 87 (сноска), 206, 274. В своём эссе Померанц также рассуждает об этом ключевом понятии, а именно, см.: Померанц Г.С. О подлости, о доблести, о славе // Вторая навигация. 2008. № 8. С. 277-300, здесь С. 295: «Закономерно только одно: чем сильнее движение к нравственной аморфности, тем сильнее и противостояние творческого меньшинства (...) И это не предел. Еще глубже — «сильно развитая личность», как ее назвал Достоевский в ‘Зимних заметках о летних впечатлениях’».

строится не только личность Христа, но и всякая человеческая личность»<sup>33</sup>.

В этой позиции не будет лишним подчеркнуть, что Померанц здесь принимает в меньшей степени специфическо-христианское и в гораздо большей степени общее метафизическое значение личности, и, таким образом, едва ли причастен к традиции русской религиозной философии и её дискуссии о личности, как, например, было с Флоренским. В своей автобиографии Померанц избирает иную, для него не менее важную исходную точку, — буддизм:

«Время завязывает узлы, и время развязывает их. Началось в прошлом, исчезнет в будущем. Ничего этого нет в вечности. Если узелок времени и есть я, то я — иллюзия. Если это самость, то самость — препятствие, которое должно быть разрушено в поисках вечного. Но за будничным, временным, что-то есть. Что-то 'не ставшее, не рожденное, не сотворенное', как сказал Будда. И чтобы прийти к этому «не ставшему, не рожденному», действительно надо разрушить или, по крайней мере, расшатать, сделать не сплошным, сделать прозрачным все ставшее, рожденное, сотворенное. Смотреть на него, как на хворост, сторающий в огне смерти. И тогда за этим огнем, за смертью начинает мерцать что-то, на что откликается мое сердце, что-то глубинное мое — и бесконечно большее, чем я»<sup>34</sup>. В связи с этим вспоминается Георг Зиммель с его философским очерком «Личность Бога». Хотя Зиммель и развивает своё представление о личности человека и бога совершенно независимо от существования Бога, и тем самым принципиально противоположен Померанцу, обе эти концепции личности демонстрируют удивительную созвучность. Для Зиммеля также «идея Бога есть подлинная реализация личности»<sup>35</sup>. Человек нуждается, полагает Зиммель, в этой абсолютной личности как идеале развития своего Я, стремящегося выйти за свои собственные пределы: «С понятием личности следует обращаться очень серьезно (...) оно может быть реализовано только как абсолютная сущность, как нечто, что не является ни чем-то

---

<sup>33</sup> Померанц Г.С. Открытость бездне... С. 94.

<sup>34</sup> Померанц Г.С. Записки гадкого утёнка. М., 1988. С. 24.

<sup>35</sup> Simmel, Georg: Die Persönlichkeit Gottes. In: Ders.: Gesamtausgabe, Bd. 12: Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918, B. 1, Frankfurt/M. 2001, S. 296.



единым с тотальностью мира, *substantia sive Deus*, ни тем, что, так сказать, означает момент тотальности мира»<sup>36</sup>.

Противоположный полюс такого стремления, — генеалогически, в лучшем случае биологически мотивированное представление о личности, также представлен в романе Стругацких. В качестве представителя оппортунистических интеллектуалов Прометею-Вечеровскому противостоит биолог Вайнгартен, который становится игрушкой чужих влияний, потому что не ощущает метафизически обоснованной идеи личности. Он откровенно объясняет Малянову свои движущие мотивы: «Девятнадцатый век давно умер, похоронен, и все, что от него осталось, — это миазмы (...) прощаюсь с пережитками девятнадцатого века в своем сознании. Двадцатый век, старик, это расчет и никаких эмоций! Эмоции, как известно, это недостаточность информации, и не более того. Гордость, честь, потомки — все это дворянский лепет (...) Проблема ценностей? Пожалуйста. Самое ценное, что есть в мире, это моя личность, моя семья и мои друзья (...) Остальное — за пределами моей ответственности»<sup>37</sup>. «Всегда найдётся философия для недостатка смелости», — хотелось бы ответить знаменитой ремаркой А. Камю из его эссе «Бунтующий человек»<sup>38</sup>. Вайнгартен, таким образом, несомненное воплощение того, что Григорий Померанц обозначает как *пошлость*, как «нуль личности, потеря родовых образцов и попытка нуля функционировать как положительная или хоть отрицательная величина»<sup>39</sup>. В своё время Лидия Гинзбург описала этот феномен в отношении раннего СССР 1920-х — 1930-х годов, когда она отличала «функционирующую» и «не функционирующую» личность, всего выделяя четыре категории: «Были тогда честно совпадающие, были самовнушаемые, были цинические или предавшиеся резиныaciji»<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> Там же, стр. 298.

<sup>37</sup> Стругацкие, А. и Б. Указ. соч. С. 95.

<sup>38</sup> В этом вопросе кажется, что Вечеровский со своим максимализмом, предпочитающий разрушение капитуляции, всё же скорее наследник русской интеллигенции, чем интеллектуал в духе Бенды.

<sup>39</sup> Померанц Г.С. О подлости, о доблести, о славе.// Вторая навигация. 2008. № 8. С. 294. Померанц ссылается здесь на более ранние концепции, главным образом, «Акафист пошлости».

<sup>40</sup> Гинзбург Л.Я. Человек за письменным столом. Эссе. Из воспоминаний. Четыре повествования. Ленинград, 1989. С. 315.

Сопоставление литературных персонажей, прежде всего Вечеровского, и реальных действующих лиц этического и научного дискурса 1960-х и 1970-х годов не должно привести нас к соблазну абстрагироваться от конкретных биографий и опыта участников, как заметил уже Толстых.

При этом не только в случае с Григорием Померанцем, встаёт также вопрос о специфически еврейском опыте в XX веке в России<sup>41</sup>. Таковой «еврейский», да и вообще какой бы то ни было специфический дискурс в Советском Союзе был немислим, так что и в тогдашнем произведении Стругацких никаких отсылок к нему найти невозможно; только в период Перестройки Стругацкие обращаются к этой теме, например, в пьесе «Жида города Питера, или Невесёлые беседы при свечах» (1990). Наряду с цензурными соображениями здесь, конечно, сыграло свою роль и молчаливое соглашение в среде русской интеллигенции — не касаться вопроса о происхождении. Этой позиции придерживался и Юрий Лотман, отстаивая её всем весом своего авторитета, например, в главе «Интеллигент и еврей» в трактате «Интеллигенция и свобода»: «Причина иррелевантности национальной проблематики для интеллигенции представляется вполне очевидной, хотя искать ее следует не столько в декларативно-идеологической, сколько, как правило, в неосознаваемой дискурсивной сфере: общеязыковая национальная терминология в интеллигентском дискурсе задействована для кодификации иных (социальных, идеологических) отношений; для обсуждения собственно национальной проблематики попросту нет адекватных языковых средств, проблема оказывается не переводимой на интеллигентский язык»<sup>42</sup>. При этом Лотман замечает не только безоговорочное

---

<sup>41</sup> Ср., к примеру, исследования Лазаря Флейшмана о Пастернаке или общую работу Юрия Слёзкина «The Jewish Century» (Princeton 2004), привлёкшую внимание и быстро переведённую на русский язык.

<sup>42</sup> Лотман Ю.М. Интеллигенция и свобода (К анализу интеллигентского дискурса) // Русская интеллигенция и западный интеллектуализм: История и типология. М., 1999. С. 123-151, здесь С. 136. В подстрочном примечании Лотман допускает только одно исключение: «Здесь необходимо сделать одно существенное уточнение. Интеллигент вполне может исследовать национальную проблематику как этнограф, историк и т. п. (т. е. в рамках научного дискурса), не только не вступая при этом в дискурсивный конфликт с самим собой,

приятие еврейского интеллектуала, но даже своего рода образ самоопределения интеллигенции как «избранного народа»<sup>43</sup>.

Померанц, который, как и Левинас, рассматривает Достоевского как пробный камень философского мышления, в противоположность Левинасу, в своей автобиографии, в текст которой, например, вставляет определённые ключевые понятия и метафоры, постоянно даёт полускрытые отсылки к своей специфической еврейско-русской культурной социализации: «Не знаю, каким бы я стал, если бы не мое безродное отрочество. Но прошлого нельзя переменить. С 12 лет я сам решал, что хорошо и что плохо. Это было не по силам моему слабому духу, но, в конце концов, он окреп. Я вырос человеком воздуха — без почвы, без традиций и без тоски по ним. Я доверяю только личности, раздетой от всех условностей истории, оголенной, как гол я сам. Меня захватывает и увлекает только личность. От этого, кажется, и легкость, с которой я вхожу в дух любой культуры, вижу своё сквозь любые одежды, французские или китайские. Для меня подлинно: ‘Всякое отечество чужбина и всякая чужбина отечество’ (из христианской апологии 11 в.)»<sup>44</sup>.

Этой, на первый взгляд самостоятельной метафорой «человек воздуха», которая при ближайшем рассмотрении оказывается калькой из языка идиш («luftmentsh»), Померанц выводит основной принцип своего мышления, — стремление к универсальности, к всеобщему смыслу в различных символах, — из своего еврейского происхождения, точнее, — из отчуждённого от своих религиозных корней, колеблющегося между эмансипацией и безродностью еврейства Восточной Европы конца XIX — начала XX веков, которое находит выражение в образе «человека воздуха»<sup>45</sup>. Это то самое поколение, которое

---

но и не ощущая смены дискурса. Думается, что дело здесь в том, что в этих случаях задействованными оказываются принципиально различные механизмы языка; Э. Бенвенист называл их планом истории и планом речи»).

<sup>43</sup> «Интеллигенция не только принимала в свой состав евреев, но и кодифицировала себя в образе избранного народа». (Лотман Ю.М. Указ. соч., с. 140).

<sup>44</sup> Померанц Г.С. Записки гадкого утёнка. С. 39.

<sup>45</sup> Ср. Berg, N.: Luftmensch. Zur Geschichte einer Metapher. Vorwort von Dan Diner. Göttingen 2008.

утратило старые традиции, не сумев обзавестись новыми, или, как писал Иосиф Гессен в 1937 году: «Кстати сказать — новых традиций мое поколение, и не только еврейское, так и не успело, к сожалению, нажать вследствие быстрой капризной смены политической и общественной обстановки»<sup>46</sup>.

Именно поколение Померанца, — первое, выросшее в Советском Союзе, — живёт в русле традиции, официально объявленной вышедшей из употребления. Померанц сам описывает, как тяжело он маленьким мальчиком переживал свою языковую чужеродность в Москве, которая упорно игнорировала его идиш. Религиозное еврейство больше не является чем-то личностным, переживаемым (постигаемым на собственном опыте) и проживаемым, и потому не является и личностным идеалом, отвергаемым решением свободной воли. Классики еврейского Просвещения, как, например, Симон Дубнов или Иосиф Гессен, были последними, кто ещё мог отчётливо отразить в своих мемуарах юношеское переживание разрыва с традицией и связанные с этим конфликты. И всё же память о твёрдо управлявшемся предками мире воплощается в самых ранних воспоминаниях, подавляемых просвещённым сознанием.

Так почти шестнадцатилетний Давид Самойлов, родившийся в 1920 году, после посещения вечера, посвященного 100-летию со дня рождения Менделя Мойхер-Сфорима, спонтанно идентифицирует себя со своим еврейством, но затем в своих дневниковых размышлениях, углубляясь в себя, почти с ошеломлением осознаёт, что может идентифицироваться со своим народом только ценой своей эмансипированной, «советской» личности: «Странные, новые и приятные чувства испытывал я. Это был почти единственный раз, когда я почувствовал свой народ [...] В сущности у меня нет народа. Дух еврейства чужд, непонятен, далёк мне [...] Язык моего народа не мой язык, его дух не мой дух, но его сердце — мое сердце»<sup>47</sup>. Эта тенденция очевидно характерна для процесса ассимиляции во всей Европе<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> Гессен И. В двух веках. Жизненный отчёт. Берлин, 1937. С. 20.

<sup>47</sup> Самойлов Д. Подённые записи. Т. 1. М., 2002. С. 61. (Запись от 6 марта 1936 года).

<sup>48</sup> Похожие ощущения испытывал в Праге более чем двадцатью годами ранее Кафка, снова и снова выслушивая столь для него экзотические, сколь и прелестные рассказы и сообщения из жизни восточ-

Померанцевская позиция универсальной метафизики во многом напоминает позднего Михаила Гершензона. Радикальность Гершензона, его надежда на евреев как «аристократов духа среди прочих народов»<sup>49</sup>, конечно, также обусловлена потрясением от мировой войны, революции и Гражданской войны, в которых испытанные временем формы жизни оказались непригодны. В результате он обращается к рефлексии, в меньшей степени тяготеющей к расколу, а, скорее, независимой, не пугающейся парадоксов. Его же собственный спутник Вячеслав Иванов в 1920 году в «Переписке из двух углов» упрекает его в «анархистском утопизме», «культурном нигилизме» и сомнении в существовании личного Бога (*eines persönlichen Gottes*)<sup>50</sup>.

При этом Гершензон, который, как и Померанц, проявляет особое уважение к Тютчеву как мыслителю, так агрессивно выступает против культурной памяти лишь потому, что осознал её понятийность как давно уже не адекватную. Напротив, следует обратиться к источнику: «[...] жажда моя отвращается от теплых и пряных напитков современной философии, искусства, поэзии [...] утолить ее может только холодная ключевая вода»<sup>51</sup> — именно из этой неудовлетворённости много позже последует импульс постструктурализма. Поэтому можно согласиться с Верой Проскуриной, когда она видит в «Нагорной проповеди» Гершензона, его последнем, при жизни автора по цензурным основаниям более не публиковавшемся религиозно-философском эссе, «главный

---

ных евреев, которые он тщательно записывает. Также и здесь музыка особенно пробуждает эмоции, как «та песня» («bore Isroel»). Kafka, F.: *Tagebücher 1910-1923*. Herausgegeben von Max Brod. Frankfurt/M. 1973, 148, запись от 7 января 1912 г. Когда он остаётся один, на автора дневника с новой жизненной силой обрушивается кризис идентичности: «Что общего у меня с евреями? У меня почти ничего общего со мной...» Там же, стр. 219, запись от 8 января 1914 г.

<sup>49</sup> Гершензон М.О. Судьбы еврейского народа // Избранное. Т. IV: Тройственный символ совершенства. Москва/Иерусалим, 2000, с. 180.

<sup>50</sup> Иванов В., Гершензон М. Переписка из двух углов // Гершензон М.О. Тройственный образ совершенства, указ. соч., с. 44. Согласно предисловию Иванова, Гершензон начинает переписку, сомневаясь в личности Бога.

<sup>51</sup> Там же, с. 42.

деконструктивистский постулат его метафизики»<sup>52</sup>, а именно, фундаментальную критику любой, также и иудейской догматики. Каждое обновление, каждый прорыв к универсальной религии должны поэтому, полагает Гершензон, происходить на основе возвращения к самым близким и святым для верующих формам унаследованной религии — а это и есть Тора. О том, какой будет эта религия, Гершензон ничего не может сказать. Его окрыляет надежда, что авангардом этой революции призван быть и в этот раз еврейский народ, чьё существование, несмотря на рассеяние и ассимиляцию, он особо подчёркивает: «Ты был некогда во плоти гражданином Ханаанского царства, теперь ты гражданин вселенной; ты был в духе подданным Торы и гражданином еврейства, — будь ничьим подданным, гражданином духовной человечности»<sup>53</sup>. Разве не могла бы эта фраза принадлежать и Григорию Померанцу?

В этом отношении, конечно, ни в Советском Союзе, ни сегодня не должно возникать иллюзий, что призыв Гершензона к универсальности как священной миссии еврейства или тезис Григория Померанца о «самости» как «препятствии, которое должно быть разрушено в поисках вечного»<sup>54</sup>, в какой-то мере задали тон интеллектуальной дискуссии — резкие выпады Солженицына против этой позиции говорят сами за себя. При всей интеллектуальной независимости в большинстве случаев учёный остаётся социальным существом, с потребностью в стабилизации с помощью социума.

---

<sup>52</sup> «Гершензон [в 'Нагорной проповеди'. — Р.Г.] в стилизованно-архаической манере декларировал главный, деконструктивистский, постулат своей метафизики». Проскурина В. Течение Гольфстрима. Михаил Гершензон, его жизнь и миф. С.-Петербург, 1998. С. 58. Тезис Веры Проскуриной опирается также и на другие откровения Гершензона, например, его «Переписку из двух углов». В своих воспоминаниях «Солнце над мглой» (Тройственный символ совершенства // Избранное. Москва; Иерусалим, 2000. С. 260) он отваживается на пророчество: «Некогда человек перестанет быть рабом каких бы то ни было владык, даже истины и идеала — теперь еще нужных и мудрых властителей; его труд и дело будут творческою игрою». Похвалы, которые Гершензон расточает бесконечному движению, напоминают о концепции «скифства», современником которой был Евгений Замятин.

<sup>53</sup> Гершензон М.О. Судьбы еврейского народа, указ. соч., с. 188.

<sup>54</sup> Померанц Г.С. Записки гадкого утёнка. С. 24.

В романе это формулирует Малянов, которому кажется, что легче погибнуть в коллективной борьбе, чем в одиночестве, принимая личное решение, отстаивать свою личность: «... меня отделили от человечества, как отделяют овцу от стада, и волокут куда-то, неизвестно куда, неизвестно зачем, а стадо, не подозревая об этом, спокойно идет своим путем и уходит все дальше и дальше... Если бы это были какие-нибудь воинственные пришельцы (...) — насколько мне было бы легче! Я был бы одним из многих, мне нашлось бы место, мне нашлось бы дело, я был бы в рядах!»<sup>55</sup>.

Однако именно решение отдельной личности, принимаемое в одиночестве и часто никем не видимое, и есть то, на чём, в конечном счёте, всё и держится. В России никто этого не ощущал более глубоко, чем Андрей Сахаров, который в том же 1974 году, что и Солженицын, отважился представить мир через полвека — мир, в котором, несмотря на все успехи технического прогресса, решающими останутся личная этика и личный поступок: «Человечеству угрожает упадок личной и государственной морали (...) мне кажется, что наиболее глубокая, первичная причина лежит во внутренней бездуховности, при которой личная мораль и ответственность человека вытесняются и подавляются абстрактным и бесчеловечным по своей сущности, отчужденным от личности авторитетом»<sup>56</sup>. И этот мир уже почти что наш.

*Авторизованный перевод  
с немецкого А.И. Богомолова*

---

<sup>55</sup> Стругацкие, А. и Б. Указ. соч., с. 74-75.

<sup>56</sup> Сахаров Андрей: Мир через полвека. В кн.: Сахаров Андрей: О стране и о мире. Сборник произведений. Нью-Йорк, 1976, стр. 95.

Майя Туровская

## Когда боги смеются

(ГУСТАФ ГРЮНДГЕНС – МЕФИСТО – КЛАУС МАНН)

Когда — после прихода нацистов — Бертольт Брехт оказался эмигрантом в Америке, он был поражен неактуальностью «проблемы «tui». Ведь вопрос «С кем вы, мастера культуры?» был в Европе существенным содержанием самой культуры. Позже, правда, представ перед знаменитой Комиссией по расследованию антиамериканской деятельности, он немедленно отбудет в освобожденную Европу.

Зато в «безумные 20-е» в Веймарской республике, где цвели все сто цветов, сердца продвинутых художников были всегда слева. Не только у пролетариата (немецкий пролетариат имел свою культуру), но и у богемы.

Разумеется левыми и, разумеется, богемой была четверка молодых людей — Эрика и Клаус Манн (дети Томаса Манна), Памела Ведекинд (дочь знаменитого автора «Пробуждения весны») и актер Густаф Грюндгенс, пока еще не очень знаменитый. Вчетвером они играли пьесу «Anja und Esther»<sup>1</sup>, написанную Клаусом (ставил Густаф) так же, как «Ревю на четверых». Эрика была самой авторитетной, Клаус самым юным и уязвимым: ему довела слава отца, который недавно получил Нобелевскую премию; Грюндгенс — самым артистичным. Он происходил из буржуазной, но не патрицианской семьи, был хорош собой, очевидно и незаурядно талантлив, но громкое имя ему предстояло сделать самому. В своем имени «Густав» он изменил одну букву: Густаф.; Брехт, кстати, тоже из Бертольда стал Бертольтом. Возможно, это было вроде псевдонима. Густавов много, а Густаф один.

Как нередко случается в молодых компаниях, Эрика и Густаф поженились, Клаус обручился с Памелой. На самом деле все было не так просто в этом сплетенье рук, сплетенье ног, судьбы сплетенье. На самом деле этот «ménage à quatre»<sup>2</sup> был насквозь бисексуален, к тому же с инцестуальной нотой. Девушки тяготели друг к другу, оба молодых человека вско-

<sup>1</sup> Аня и Эстер (нем., прим. ред.).

<sup>2</sup> Шведская семья (фр., прим. ред.).



ре мутируют в гомосексуализм. Кто кого и как любил, кого бы Клаус ни ревновал больше — сестру к Густафу или его к Эрике — горячее подспудных страстей для будущей книги залегало неведомо для него в эти еще беспечные годы мечтаний о «революционном театре». Революционным не в том смысле, как понимал его пролетарский актер и певец Эрнст Буш, хотя и с ним Грюндгенсу доведется выступать в 1929-м на зажигательных подмостках политического кабаре (жанр, популярный в веймарские времена). И в его биографии откладывались эти смыслы...

Брак с Эрикой продержался лишь три года — в 1929-м они разошлись. Памела же юному Клаусу предпочла старого Штайнхофа — популярного автора, в пьесах которого Грюндгенс стяжал первые лавры. Все это и многое другое было пока жизнью, а не литературой или кино, где ГГ (назовем его так) тоже сделал первые громкие успехи.

В 1931 году, в ever green шлягере Фрица Ланга «М» (или «Город ищет убийцу») он с азартом и брио сыграл inferнального главаря преступного дна (уже тогда в черной коже и в темных очках) vis a vis Питера Лорре, серийного убийцы, за которым и охотится банда. Убийца — он же жертва обуревающего его временами позыва к насилию — стал одним из самых необычных дорожных знаков на пути от Калигари до Гитлера. Совсем скоро от этого перекрестка судьба разведет обеих звезд фильма в разные стороны.

Но перед этим, в самый канун трагических для Германии событий — уже на столичной сцене и еще под эгидой прославленного Макса Рейнгардта — ГГ создаст роль своей жизни, Мефисто в «Фаусте» Гете. Не столь монументального и плотоядного мужицкого «весельчака», как Эмиль Янингс в памятном фильме Мурнау, скорее «плута» «среди духов отрицанья». Недаром в будущей книге Клаус Манн назовет его игру «танцевально-ловкой, хитро-грациозной, гнусно-обольстительной». С самого начала актер найдет для своего Мефисто белую маску адского Пьеро с восклицательными знаками бровей и петушьим пером за ухом. Все будет меняться: власти, дух времени, жизнь вокруг, театр; будет меняться сам ГГ, но маска останется все той же. Мы увидим его четверть века спустя, в Москве, таким же, но и другим — даже черту не чужды опыты быстротекущей жизни...

А тогда это стало вступлением темы судьбы, ударом меди в оркестре. И просто актерским признанием.

Конец «пролога в театре». Занавес.

\* \* \*

Кажется странным, что роман Клауса Манна «Мефисто», написанный в эмиграции, в самую темную пору становления нацистской диктатуры, был заказным. Что тема метаморфозы художника, его «делки с дьяволом» и даже прототип главного действующего лица были предложены автору голландским издательством «Querido». Это ведь было его кровное; может быть, слишком кровное. Но однажды дав пробудиться воспоминаниям, КМ был подхвачен торнадо чувств — гнева, ненависти, любви («Hassliebe»<sup>3</sup> скажет он сам). Слишком личное — высокомерное и обидчивое — вкралось в роман попреки протагонисту в отсутствии патрицианской Kinderstube<sup>4</sup>. Ее преимуществами он в избытке наделил в романе своих с сестрой alter ego, Барбару и Себастьяна. Это недостойно эстета. Мани-отец, сдержанно похвалив сына, усомнился в достоинстве слишком портретного письма. Но нельзя сомневаться в изумлении, ужасе, отчаянии которые вызвали у КМ превращение бывшего нонконформиста, да просто артиста, в один из столпов отвратительной диктатуры, в «обезьяну власти». Он держал в уме Фуртвенглера и Рихарда Штрауса — фигуры европейски более значительные. Но выбрал бывшего деверя не потому, что он был хуже других — он был даже лучше — а потому, что знал его и театр с лица и с изнанки.

Нам есть что вспомнить, читая историю карьеры Хендрика Хефгена в 3-м Райхе. Торговля творческими душами — за тиражи, за роли, за дачи и машины, за право посещать «загнивающий Запад», за привилегию стать «обезьяной власти» — не нашла, правда, своего Клауса Манна; но при всех различиях, особенностях и оговорках, мы можем смотреться в его роман, как в зеркало.

КМ обозначает Хендрика Хефгена как случай таланта без характера или, иначе, оппортуниста с талантом. Или, еще иначе, как радикальную и циничную волю к продвижению, как

<sup>3</sup> Любовь-ненависть, амбивалентность (нем., прим. ред.).

<sup>4</sup> Детская комната (нем., прим. ред.).

беса тщеславия. Ведь живой, натуральный Грюндгенс не только играл. Он красовался в лучах благосклонности натурального Геринга, получал звания и должности, покупал виллы, жуировал, олицетворял. Хотя, по сравнению с «обезьянами власти» сталинского разлива, у него было больше степеней свободы. Худо-бедно, он мог выбрать эмиграцию.

\* \* \*

Среди своих коллег ГГ, впрочем, исключением не был. Уехал, правда, Питер Лорре и даже стал баловнем Голливуда на роли подозрительных европейцев; но он был еврей. Уехал и скитался по Европе партнер по вольным шуткам кабаре Эрнст Буш. Но он был красный и гнушался стать «бифштекснаци». Остался предшественник по роли Мефисто Эмиль Янингс. Он-то успел не только испытать соблазны Голливуда, но даже заслужить «Оскар» еще во времена «великого немого». Но выбрала свободу и не вернулась партнерша Янингса по «Голубому ангелу», восходящая Марлен Дитрих (правда, фон Штернберг экспортировал ее в Голливуд еще «до»).

Но большинство — почти весь корпус актерского цеха, от Калигари — Вернера Краусса — до насквозь красного Хайнриха Георге, на которого нацизм возложит воплощение «народности», — остался. Актеры более прочих пленники своего тела и языка. Нет, Густаф Грюндгенс, он же Хендрик Хефген с ненавязчивым «д» в имени «Хенрик», не был хуже — он был ближе и дороже. «Роман одной карьеры» стал пульсирующей Hassliebe тиражом в 1200 проданных экземпляров изд. Querido (1936); он стал памфлетом и «романом с ключом», оставленным КМ на самом видном месте.

За концом большой войны, двенадцать лет спустя, великий отец Клауса напишет великий роман о сделке художника с дьяволом и назовет его, по следам той же великой немецкой легенды, «Доктор Фаустус». Судьба «Мефисто», меж тем, сама станет траги-абсурдным сюжетом истории.

\* \* \*

Ключ был на виду, и современники легко расшифровывали «псевдонимы». Молодых Маннов. Экстравагантной Nicoletты

— Памела Ведекинд (правда, в жизни она предпочтет юному Манну почти старика и не бросит своего полубезумного драматурга Штернхайма, он же Теофиль Мардер). Прославленный Макс Рейнхардт — Профессор. Цезарь фон Мук романа — менестрель и миссионер национал-социализма Ганс Йост, из пьесы которого о Хорсте Весселе и пошла гулять фраза «Когда я слышу слово культура, то хватаюсь за пистолет». И проч., и проч., не говоря о карикатуре Геринга, покровителя ХХ, и о его супруге, средней актрисе Эмме Зоннеман (в романе Лотта Линденталь), которая как раз и представила «Хефгена» «премьер-министру», положив начало его карьерному спурту.

Со сменой столетия и тысячелетия эта плотная ткань со-ответствий разреживалась. Зато сквозь ее прорехи проступили вспышки слепых прозрений автора.

Предосудительный житейский гомосексуальный фон автор заместил в романе садо-мазо, к тому же с негритянкой. Здесь просится фраза, что милитаризованные диктаторские режимы всегда ставили гомоэротизм вне закона. Но в демократической Америке могущественный шеф ФБР Эдгар Гувер преследовал его тем яростнее, что сам был тайным педерастом. Теперь, когда сексменьшинства признаны де-юре, садо-мазо тоже вошло в рутинный перечень платных секс-услуг. А тогда «ориентация» реального ГГ чуть не стоила ему свободы (происки Геббельса) и недописанный роман повис в воздухе. Согласно роману, титул Прусского государственного советника, дарованный Герингом (звание «государственного артиста» он получил ранее) вывел ХХ из-под угрозы соперничества двух нацистских бонз.

В романе ХХ женится на бывшей подруге Барбары Николетте, которая берет садо-мазо на себя. В жизни, как сказано, бывшая невеста КМ не оставила своего старого мужа; но в том же 1936 году, когда роман увидел свет, Грюндгенс действительно вступил в многолетний брак с великолепной актрисой и женщиной, Марианной Хоппе, делившей его «ориентацию». Такие лишь отчасти фиктивные браки, где есть все, кроме секса, бывают не только «оборонительными», но и счастливыми. Кстати, вторым мужем Эрики Манн тоже станет гомосексуальный английский поэт Уистан Оден, столь высоко ценимый Бродским.

\* \* \*

Более провиденциальными, чем страсти по сексу, оказались сплетения судьбы Хендрика Хефгена с двумя сценическими партнерами, обрамляющими его оппортунизм своим политическим антагонизмом. Если многие персонажи романа портретны, то эти два сюжетны и сакраментальны. В канун роковых выборов «упоительная мысль властвует над Гансом Микласом и Отто Ульрихсом». Отто Ульрихс — коммунист без страха и упрека, светлый, хотя и не во всем правый разум. Ганс Миклас — пылкий юнец, прибившийся к национал-социализму в тщетных поисках справедливости; гремучая смесь одиночества, ненависти, идеализма и веры в фюрера (почему-то он напомнил мне о романе Фейхтвангера «Успех»). Оба ждут победы своего «правого дела», в то время, когда пустая и тщеславная душа ХХ ждет только новой роли. Но какой роли!

Эрудиту и эстету Клаусу Манну не вспомнились в этом месте слова Гамлета об актерах, как об обзоре и краткой летописи века. Случается, однако, что через них говорит темный оракул истории. Меж тем, в его же описании Мефисто — Хефгена есть нечто большее, чем восхищение актерской удачей. Он пишет о несчастьях хефгеновского (грюндгенского) сатаны, о перепадах «жуткой меланхолии», «ледяной печали» и «сомнительной веселости». О его горестном знакомстве с людьми, их «злыми тайнами»; о боли за них и о взгляде отчаяния из-под феерического грима век. Дух отрицанья, дух сомненья в его описании больше и значительнее личности лицедея Хефгена. Недаром Томас Манн в свадебной речи сравнил артиста со светляком, незаметным днем и сверкающим вечером, на сцене. Мефисто знал...

Впрочем, оракул истории говорил и через автора, и тоже неведомо для него.

В романе ХХ с помощью хозяина Берлина вызволяет из лагеря злосчастного Отто Ульрихса. Правда, при второй попытке выручить непримиримого подпольщика, могущественный патрон указывает любимчику пределы его возможностей, Ульрихс гибнет в застенке, и таинственный свидетель обещает Хефгену возмездие (напомним, на дворе середина 30-х). В 1943 году политэмигрант Эрнст Буш, по странствовав по Европе и СССР и отвоевав в Испании, будет интернирован и этапирован

на родину, прямо в лапы нацистов. И тут роман станет былью. Бывший левый кабаретист, ныне интендант Государственного театра, нацистский вельможа, Густаф Грюндгенс выщарапает Буша почти из-под виселицы; Буш дождется прихода советских войск в тюрьме Бранденбург и доберется до своей старой берлинской квартиры, где еще значится на дверях его имя.

Сбудется и другая, еще более странная встреча из романа. Обольщенный призраком национал-социализма и обретший «образ врага» в лице «левого» Хефгена, который к тому же выгнал его из театра, Ганс Миклас оказался одним из самых живых и страстных персонажей книги. Читатели спрашивали о прототипе; даже мать автора, Катя Манн, задавалась вопросом, кого он ей напоминает...

Меж тем, долгожданный приход к власти национал-социалистов не принес Микласу утolenия, хотя и вернул его в театр. Очутившись снова на сцене в небольшой роли Ученика, он снова оказался в присутствии того же Хефгена, в той же роли Мефисто, взысканного не только теми же овациями публики, но и милостями одного из первых лиц его, Микласа, партии...

Автопортретную зарисовку автора принято видеть в мимолетном наброске Себастьяна, загадочного спутника Барбары — КМ позволил себе это скромное cameo. Ему он отдал свое обидчивое патрицианское превосходство. Но если приглядеться, его внутренний смятенный человек гораздо зеркальнее, хотя может быть и помимо сознания, отразился в «злом мальчике» национал-социализма — гордом и честном, хрупком, но негибаемом, идеалисте и мстителе, бунтаре и жертве одновременно. Однажды усомнившись, Миклас покинет безоглядно стан победителей, чтобы ими же быть убитым. КМ не надо было искать для Ганса Микласа прототип, достаточно было вывернуть наоборот себя. Этот несчастный, уязвимый характер — болевая точка романа, его потайной ключ, может быть и нечаянный.

Через десять лет после выхода романа, в 1946 году, когда 3-й Райх лежал в развалинах, Клаус Манн снова сидел в зале Берлинского театра, и снова на сцене был Хефген — Грюндгенс, и снова зал встречал его овацией — кошмар Ганса Микласа повторялся наяву.

Побывав в ежовых советских рукавицах, Густаф Грюндгенс сравнительно быстро прошел процедуру «денацифика-

ции». Он был нацистским вельможей, но не был ни военным преступником, ни даже одиозной фигурой нацистской пропаганды. Большинство подведомственных актеров отзывалось о нем хорошо, но решающим было ходатайство Эрнста Буша. Оправдывались слова ХХ из романа, что театр нужен при всех режимах.

Меж тем как актер вернул себе коронную роль Мефисто, роман под тем же названием не находил себе издателя на родном языке. Еще через два года, в мае 1948 — на фоне разрыва с издателем — Клаус Манн добровольно ушел из жизни. Известны были его суицидальные склонности, и может быть появление свежего номера журнала «Шпигель» с обложкой и титульной story, посвященной судьбе Густафа Грюндгенса, не имело к этому отношения.

\* \* \*

В конце книги указано, что она изображает «типы, а не портреты». Но даже драматическая смерть автора не сдвинула судьбу «Мефисто» с места. Понятно, герой романа неявно этому препятствовал (хотя есть весьма любопытное упоминание, будто у ГГ была идея самому экранизировать сюжет). Эрика Манн — Барбара романа — тщетно стучалась во все западные издательства. К их стыду, решимость (и то с проволочками до 1956 года) проявило лишь гэдээровское издательство Aufbau—Verlag. И уж вовсе парадоксально, но в Западную Германию «Мефисто» просочился в качестве «тамиздата».

Через пятнадцать лет после смерти Клауса не стало и его заклятого друга-врага, который успел прожить весьма плодотворную жизнь в искусстве. Но злоключения книги не прекратились, даже наоборот. Наследник ГГ, Петер Горский, мог, уже не стесняясь и не таясь, обращаться в суд. «Дуэль мертвецов», окрестил это противостояние блестящий критик Марсель Райх-Раницкий (а можно было бы уточнить: «дуэль самоубийц», потому что в 1963 г. Густаф Грюндгенс, вдали от дома, в Маниле, тоже, по видимости, покончил с собой). В 1971 году решением Первой коллегии Федерального Конституционного суда роман был еще раз убит и, казалось, наповал. В тяжбе «защиты прав личности» и «свободы творчества» на него было наложено бессрочное вето.

Здесь надо сделать небольшое отступление. В романе продавший душу наказан внутренним — не внешним — фиаско в сакраментальной для любого актера роли Гамлета. Гамлетовский комплекс романа яснее прочего маркирует принадлежность автора-модерниста великой гуманистической традиции 19-го века. Это отдельная тема, и я выношу ее за скобки, но на разломе времен нам, в свой черед, доведется пережить тот же болезненный разрыв с образом меланхолического принца, героя бездействия, и открытие новых, непохожих его воплощений, которые КМ еще казались кошунством.

Меж тем, за кулисами тоталитарных режимов обнаружилась такая бездна вседозволенности, такое обесценение человеческой жизни, что любого гуманизма оказалось мало. Пришлось создавать Всеобщую декларацию прав человека. Она была принята 10 декабря 1948 года, на сессии ООН в Париже (СССР, впрочем, воздержался). Напомню — КМ ушел из жизни в мае. Его добровольная смерть могла бы стать пограничным знаком между эпохой традиционного «гуманизма» и «прав человека». А это вовсе не одно и то же. За протекшие шестьдесят с лишним лет «защита прав» также обнаружила свои про и contra, нередко защищая насильников или террористов от жертв — но это а priori.

Во всяком случае, решение высокого суда, который отдал предпочтение «правам» перед творчеством, время подвергло коррозии. Опуская хитрые и занимательные перипетии литературно-юридической драмы, перескажу только harrend. В глубокой тайне подготовив всю операцию, издательство Rowohlt Taschenbuch доставило в январе 1981 года первый тираж книги (25 000!) в магазины не только без обычной рекламы, но и без предупреждения. В последующие месяцы было продано почти полмиллиона экземпляров, и опальный роман надолго возглавил списки бестселлеров (нет рекламы лучше запрета — эти грабли нам хорошо знакомы).

Экземпляр 2008 г., который я держу в руках, — пятнадцатое переиздание. Из Послесловия Михаэля Тетеберга я и заимствовала всю удивительную хронологию этой дуэли, где оба победителя не получили ничего и получили все.



\* \* \*

В том же году вышел на экран фильм Иштвана Сабо «Мефисто» с Клаусом Мариа Брандауэром в роли Хендрика Хефгена. Мы увидели его почти без опоздания. Для меня это было не просто великолепное кино (две премии на Каннском фестивале, в т. ч. ФИПРЕССИ и Оскар за иностранный фильм, не считая прочего), но и один из самых содержательных ответов на вопрос, с которого мы с Юрой Ханнютиным когда-то начали выдумывать сценарий под соответствующим названием: ОБЫКНОВЕННЫЙ фашизм. Как обычный, нормальный человек становится соучастником? Фильм Сабо был ближе к нашему вопросу, чем роман, как раз потому, что он больше не был ни памфлетом, ни картиной «с ключом», ни садо-мазо. История Ганса Микласа тоже больше не была автобио — только попутной сюжетной линией. Эмоциональный центр сместился и целиком отошел к Хефгену — Брандауэру, который потерял оттенок монструозности, как и плебейства, но воплотил переливчатость и обаяние манновского лицедея. Ведь и в романе ХХ еще испытывает чувства сомнений, вины, угрызений, ныне почти отошедшие по ведомству «прошлого века». Персонаж Брандауэра отдается одиозному режиму менее надрывно, чем манновский, с обертонами легкомыслия и гедонизма, но оказывается незащищенным перед его брутальностью.

Роман, как было сказано, кончается угрозой возмездия в будущем. Но режиссер замыкает ее в пределах режима не только потому, что в жизни она не состоялась. В фильме могущественный патрон ХХ не похож ни на манновскую карикатуру, ни на исторического Геринга. Он не ужасает — более или менее обычный, даже добродушный бонза (я думаю, памятный Мюллер Броневое чем-то ему обязан). Но в финале, когда Хефген почти достиг своего Олимпа, премьер-министр приглашает его с собой и показывает чуть заигравшемуся лицедею где настоящий «театр» Райха и кто настоящий «режиссер». На пустом стадионе острые лучи прожекторов бьют в Хефгена, как удары, он отступает перед ними — не убитый, но униженный и почти уничтоженный. Время меняет акценты. Думаю, этот финал и был автобиографическим высказыванием венгерского режиссера, не понаслышке знавшего пожатие каменной десницы авторитарного (даже не тоталитарного) режима.

Заключительная фраза Хефгена: «Я ведь всего-навсего самый обыкновенный актер!» тоже пополнилась смыслами.

\* \* \*

Со временем, когда страсти по Мефисто стали отходить в прошлое, стало очевидно, что реальный Густаф Грюндгенс не «ходил по трупам». Он хотя и пользовался с удовольствием положением, предоставленным ему режимом, но в той же мере и использовал его для спасения и защиты подданных театрального цеха (в том числе евреев и красных). Притом куда шире и не столь цинично, как полагал автор романа. Его актерское тщеславие питало его же театральный идеализм — потребность оградить достоинство искусства и актера и создать оазис высокой культуры и классики в недрах ужасного режима.

Здесь я позволю себе свою реплику, и тоже автобио.

В начале 90-х, когда мы делали выставку «Москва — Берлин» — 1, я выбрала для статьи в каталоге второстепенную тему, которая казалась мне пренебреженной историками культуры, но очень важной: чем был театр не только в системе власти, но и в реальной жизни общества, для живых людей. Думаю, что название этой статьи имеет прямое отношение к сюжету «Мефисто»: «Классика в театре. Фасад империи и «эстетическое убежище»». Оба режима знали, что классика украшает, но «на классиков нельзя положиться»; а нам повезло застать еще фрагменты «золотого века» театра, его фантастических высот. Как минимум, театр помогал нам держать планку ЧСД (чувство собственного достоинства) и выражать протест, хоть молчаливый, но громкий. Так и у КМ: в Гамбурге раздались «демонстративные, почти бунтарские аплодисменты» свободолюбивому монологу маркиза Позы; в Мюнхене «Разбойники» прозвучали, как актуальная революционная драма. Немцы тоже не были поголовно нацистами, многим «эстетическое убежище» было очень кстати. И актер — очевиднее, чем кто-нибудь другой — мог его предоставить. Не говоря уж о «летописи века»...

В 1959 году в помещении Детского театра, что на Театральной, нам посчастливилось увидеть знаменитого Густафа Грюндгенса в его коронной роли в «Фаусте» Гете. Он был уже немолод и прежней танцевальной грации, запечатленной Клаусом Манном, убыло. Не только годы, но и опыт жизни

отяжелили образ плута и весельчака обертонами язвительной, почти мрачной иронии. С самой песенки о блохе, которой он подыгрывает на дудке, выхваченной из воздуха, людишки вызывают у этого сына преисподней не только боль, но и горечь и желчь: «Творенье не годится никуда!», как, весьма вольно и смягченно, перевел слова Мефисто Пастернак...

Марк Харитонов  
**Ночное, дневное**

1

Помнится, как я слушал в Рахманиновском зале консерватории концерт «Nachtmusik», и в первом отделении подумал: такую музыку хорошо слушать перед сном, успокаивает. Но завершившая концерт «Просветленная ночь» («Verklärte Nacht»), струнный секстет Штернберга, напомнила, что ночь — это еще и время страстей, разрастающихся, утихающих и снова нарастающих... не удавалось найти слова. Было чувство, что это как-то связано с моей работой — понять бы, как.

Я тогда писал повесть «Узел жизни». Дня через три-четыре ночью вдруг проснулся, высветилась внезапная мысль, за нее зацепилась другая, третья. Надо было доспать, но жалко было прерывать работу, именно работу — не открывая глаз, не поднимаясь к столу, я уже не сомневался, знал, что решение найдено, не забуду. Утром оставалось только записать на листках, начерно, а потом и сесть за компьютер, выстроить завершающий эпизод.

Там герои, женщина и мужчина, пробираются без дороги через ночной лес.

«Ночь, майская ночь — это не пора успокоения, дремоты, расслабленности. Это время, когда соки живей бегут по древесным жилам, по травяным стеблям, закипают, рвутся все выше, выше, чтобы уснувшие, непричастные к таинству на рассвете изумились, очнувшись, преображенному без них миру, зеленой кипени. Они, двое, сейчас причащались к священнодействию, были внутри него, проникались им. Счастливое беспокойство почек, готовых раскрыться, еще не понимающих этого, предчувствие, ожидание. Мы ничего не знаем, понимание лишь предстоит, будет всегда предстоять, манить, мерещиться — только не объявлять его заранее невозможным, не отступаться».

Знакомая история: после долгих бесплодных усилий — неожиданные, мгновенные прозрения на грани сна. Состояние, близкое вдохновению, можно его назвать ночным, только не путать с бессонницей. Бессонница продолжает дневную, черно-

вую работу мозга: перебираешь события, недоделанные дела, нерешенные проблемы, незаконченные разговоры, споры:

Доводы, как всегда, подспевают вдогонку.  
Возвращаешься, переигрываешь с середины,  
Убедительно, не оспоришь, —

так я об этом когда-то писал. Малоприятное, тягостное состояние, оно бывает болезненным.

В бездействии ночном живей горят во мне  
Змеи сердечной угрызенья;  
Мечты кипят; в уме, подавленном тоской,  
Теснится тяжких дум избыток;

Это Пушкин. Нет, речь сейчас не о том умственном поиске, который можно последовательно проследить, днем ли, ночью ли. Речь о вспышках, которые рождаются из неизвестных, непроглядных, темных глубин, об особой, неявной работе мысли или души — которая вообще-то не зависит от времени суток, ночной ее назвать можно только условно. Вновь и вновь хочется здесь что-то прояснить, додумать, осмыслить.

## 2

В самом заглавии знаменитого стихотворения Ф. Тютчева «День и ночь», в первых же его строках декларируется противопоставление. День — спасительный «златотканый» покров, выброшенный богами «на мир таинственный духов», над «безымянной бездной», он — «души болящей исцеленье». Ночь срывает с мира «ткань благодатного покрова»:

И бездна нам обнажена  
С своими страхами и мглами,  
И нет преград меж ей и нами —  
Вот отчего нам ночь страшна.

Страшен хаос — эту тему двадцатый век стал осмысливать заново. М. Гаспаров пишет о «Грифельной оде» О. Мандельштама:

«Ночь — творческое время, ночью активизируется та творческая память о человеческом прошлом, которая борется с рекой забвенья. Но с другой стороны, ночь — воплощение первозданного хаоса, носитель прапамяти о вселенском прошлом, для которого человеческое прошлое — ничто».

Вчитываюсь в Мандельштама.

Как мертвый шершень возле сот,  
День пестрый выметен с позором.  
И ночь-коршунница несет  
Горящий мел и грифель кормит.  
С иконоборческой доски  
Стереть дневные впечатленья,  
И, как птенца, стряхнуть с руки  
Уже прозрачные виденья.

Как это понимать? Дневные видения прозрачны (призрачны?), есть другое, скрытое, может быть, более глубокое — ночное знание. Сохранить память культуры — значит соединить рациональное и иррациональное, прозрения ночи с ясностью дня.

«*И я ловлю могучий стык / Видений дня, видений ночи*», так это сформулировано поэтом в первоначальной редакции «Оды». А в окончательной редакции —

Я слышу грифельные визги.  
Ломаю ночь, горящий мел,  
Для твердой записи мгновенной,  
Меняю шум на пенье стрел,  
Меняю строй на стрепет гневный.

Грифельная доска, знаки, оставленные на ней, «твердая запись» (все-таки дневная) — символы культуры, традиции, учительства и ученичества, это, допустим, понятно.

А стрепет — что это такое? Пришлось заглянуть в Даля. Стрепет — резкий шум или шорох со свистом, как от полета ночной птицы.

То есть получается так: в одной фразе, через запятую: готовность менять неясный, еще не проявленный ночной шум «на пенье стрел» — дневную нацеленность, точность, строй. Но тут же: *Меняю строй на стрепет гневный*.

Двурушник я, с двойной душой,  
Я ночи друг, я дня застрельщик, —

не побоялся определить себя поэт. (Стоит иметь в виду, что в лексике 1923 г., когда писалась «Грифельная ода», слово «двурушник» звучало как политическое обвинение). Призвание, служение художника: извлекать из таинственного ночного гула дневную четкость, ясность грифельной записи, искать способ совместить то и другое — ловить «могучий стык». Так возникает подлинное, глубокое искусство.

**3**

Неожиданную переключку я почти одновременно обнаружил в лекции, прочитанной на Украине Жоржем Нива. Разговор о проблемах перевода он начал с книги Маргерит Юрсенар «L'Oeuvre au poig». В русском издании название переведено как «Философский камень». «Но это-то как раз и непереводаемо, — замечает Нива, — потому что L'Oeuvre au poig — это, скорее, «черное деяние». Это из лексики алхимии. И нормальный французский читатель этого не поймет. Лишь прочтя книгу, он поймет, что алхимик Зенон... ищет какое-то понимание мира через хаос. Потому что черное деяние — это первый этап этого поиска, это разрушение видимого порядка, для того, чтобы иметь потом фундамент для создания нового порядка».

И вслед за этим — неожиданно для меня — профессор ссылается на «фантики» моего Милашевича<sup>1</sup>: «Он писал, как Гераклит, фрагменты... Получаются вот такие кусочки: «Слово от боли» — это один фантик... Или: «гроздья пены», или: «Самовар владелец неевклидова пространства», и так далее. Мне кажется, что Марк Харитонов, — продолжает Нива, — тут ищет темноту. Он хочет написать темными словами, и вот нашел для их оправдания этот прием — фантики».

Я об этом такими словами не думал, про фрагменты Гераклита никогда не знал. Но, как и «Грифельная ода», эта нечаянная переключка побудила еще раз задуматься о проблематике «дня» и «ночи», хаоса и гармонии в человеческом сознании, в творчестве, в культуре.

Я с давних пор привык противопоставлять хаосу гармонию, видеть задачу искусства в преодолении хаоса. Между тем в двадцатом веке стало все отчетливей складываться новое понимание хаоса. «Хаос может быть конструктивен — он порождает новый порядок и не ведет к потере гармонии», — обнаружил Илья Пригожин. Надо лишь переосмыслить понятие.

С каждым годом приходится все больше осмысливать заново. Опровержимыми оказываются прежние, казалось, абсолютные истины, еще недавно соблазнявшие возможностью надежных умственных построений. Иллюзорность объединяющей

---

<sup>1</sup> Речь идет о романе М.Харитонова «Линии судьбы, или Сундучок «Милашевича». — *Ред.*

идеи вытесняется догадками об иррациональных составляющих развития. (Современное искусство — тоже об этом). Вместе с новым знанием разрастается наше незнание. Во многом еще предстоит разбираться.

Неопровержимой остается лишь музыка — и поэтические прозрения.

Пробуждение от бессонницы, движение без звуков, без стыков.

Растворяется плоский свет без теней, очевидная ясность.

Ум без защиты открыт излучениям бездны,

Бормотанию трав, шевелению зародышей, пению соков.

Словно вспышка звезды, внезапно рождается слово.

2011



Вилем Флюссер<sup>1</sup>  
**Родина и чужбина**

*Европеец в Бразилии*

**Я** уроженец Праги; мои предки жили в этом городе больше тысячи лет. Я еврей, и фраза «в будущем году — в Иерусалиме» знакома мне с детства. Я был воспитан в немецкой культуре, и она была моим поприщем несколько лет. Я провел на пути в изгнание один год в Лондоне; англосаксонская культура стала частью моего духовного мира. Я бежал в Бразилию. Более тридцати лет я прожил в Сан-Паулу, основал там Высшую школу коммуникации и философский журнал, выпустил несколько книг, заведовал отделом самой крупной газеты и был автором ежедневных публикаций во второй по значению газете; я занимал ряд общественных постов и являюсь членом Бразильского института философии. Сейчас я живу во Франции, в провансальской деревне. И здесь, в этом захолустье, я тоже не остался в стороне от местной жизни. По меньшей мере четыре языка для меня родные, мне то и дело приходится переводить с одного языка на другой, с другого на третий мои работы. Короче говоря, я имею достаточно конкретное представление о том, что описывается словами родина и потеря родины.

Этот мой опыт был одним из мотивов, побудивших меня заняться исследованием проблем коммуникации. Я увидел в человеческой коммуникации попытку перебросить мосты между людьми и группами, попытку, которая вновь и вновь терпит крах. Такой провалившейся попыткой помочь наведению мостов была и моя долголетняя жизнь и деятельность в Бразилии.

Человек — существо, нуждающееся в жилье, но не обязательно — в родине. Он вынужден проживать где-то, где-нибудь, дабы остаться человеком, ибо только жилье и привычки житья в нем позволяют ему перерабатывать шумы мира в информацию, другими словами, — воспринимать мир. Человеческая жизнь есть безостановочное движение между жилищем и миром, от личного к общественному и от общественного к личному, непрерывная приватизация общественного и социализация

---

<sup>1</sup> Вилем Флюссер (чеш. Vilém Flusser, 12 мая 1920, Прага — 27 ноября 1991, там же) — немецкий философ чешского происхождения.

личного. Это маятникообразное движение есть «несчастное сознание» Гегеля, попросту говоря — обыкновенное человеческое сознание. Открывая себя, я теряю мир, открывая мир, теряю себя. Жилище, сеть привычек и всего, что обставляет домашнюю жизнь, играет роль приемника шумов внешнего мира, это сеть для улавливания всего недомашнего, непривычного и авантюрного. Жилище — трамплин для прыжка в хаос пространства, который мы можем упорядочить лишь с помощью навыков домашнего житья. Тот, кто не проживает, не имеет жилья, — не может и вобрать в себя мир, не может совершить этот прыжок; он лишен сознания.

Человек может жить везде: под парижскими мостами, в цыганских кибитках, в *favelas* — трущобах и развалинах на окраинах бразильских городов, даже в Освенциме. Человек, как крыса, жилец мира: космополит. О «родине» человечества, идет ли речь о местах обитания первобытного человека в Восточной Африке или о самых ранних следах присутствия вида *Homo sapiens* где-то на юго-западе Европы, можно говорить лишь метафорически. Со времени неолитической революции, приблизительно десять тысяч лет, часть человечества живет оседло. Промышленная революция сорвала с места огромное множество людей, привязанных к земле как к родине, сгруппировала их вокруг промышленных предприятий, образовав новые географические связи. Нынешнюю информационную революцию можно рассматривать как освобождение от географии. Во все большем количестве человеческий род странствует, и не только в голодной и страдающей от жажды Африке, но и в скупаемых голодом по сенсациям и жаждущих приключений Соединенных Штатах Америки. Кажется, что эра Родины близка к завершению. Вьетнамцы в Калифорнии, турки в Германии, бывшие жители Палестины в Арабских эмиратах, северяне в Сан-Паулу, интеллигенты из отдаленных стран здесь, в этом зале, в городке у подножья Альп, — предтечи и предвестники новой исторической эры.

Родины — это места проживания, в которых привычки житья образуют особый тайный код. Родины — это святилища привычек. Уроженец родины «встроен» в сеть, которая тайно связывает его с людьми и вещами на родине. Нити и петли этой сети тянутся по ту сторону бодрствующего сознания в детство, в низшие и глубочайшие слои психики. Поскольку эти нити

по большей части бессознательны, они несут эмоциональный заряд. Мы любим предметы и людей родины — либо ненавидим их. Вычленив эти нити как связи, которые могут или должны быть порваны, сравнительно легко, коль скоро речь идет о таких предметах, как пейзаж, климат или архитектура. В этом случае мы имеем дело с персонификациями вещей, со стиранием границ между Чем-то и Кем-то, с тем, против чего греческие философы борются, называя это мифом, а иудейские пророки сражаются, называя это язычеством. Но когда речь идет о людях, о родне, о соседях, об их «особости», — распознать и признать в этих нитях путы привычного, стесняющие свободу, гораздо трудней. Ибо такого рода нити обоюдны, они возлагают на человека ответственность за своих земляков, а ответственность сама по себе — симптом свободы. Нельзя легкомысленно разорвать эти нити — как это сделал, к примеру, Гаутама. Вот что делает таким болезненным отрыв от родины.

Социологи как будто научили нас тому, что тайные коды родины могут быть расшифрованы сторонними лицами, подобно тому как расшифрован смысл обрядов посвящения у первобытных народов. Человек, лишившийся родины, мог бы кочевать, теоретически говоря, из одной родины в другую и поочередно вживаться в каждую из них, если бы в связке ключей, которую он таскал бы с собой, находились ключи ко всем кодам. В жизни так не бывает. Тайные коды родин состоят не из сознательно усвоенных правил, а из бессознательных привычек. Привычка тем и замечательна, что мы по большей части не сознаем ее. Чтобы пустить корни на новой родине, нужно сначала сознательно изучить тайный код, а затем забыть, что ты его изучал. Если же код по-прежнему сознается как таковой, его правила оказываются не сакральными, а банальными. Тогда он достоин презрения, ибо он превращает красоту родины в пошловатую красоту. И тогда возникает полемический диалог между красавцами-аборигенами и уродами-пришельцами, диалог, который заканчивается либо погромом, либо тем, что прижившийся было на новой родине покидает ее и высвобождается из ее пут. Мой опыт жизни в Бразилии может служить этому примером.

Я хочу прежде всего освободить понятие «Бразилия» от чуждых ему европоцентристских наслоений и предубеждений,

например, таких как «Третий мир», «отсталость» или «эксплуатация». (Предубеждения, или досознательно принимаемые убеждения, прирождены, впрочем, любой родине.) Вплоть до начала XIX века и даже позже население Бразилии состояло из трех слоев. Из португальцев, частью бежавших с родины, частью управлявших страной в качестве чиновников колониальной администрации. Из африканцев, которых привезли сюда как рабов. И наконец, из коренных обитателей страны, которых в свою очередь можно было разделить на господствующий верхний слой, *tupis*, и низший слой, *tupinambas*. Во второй половине XIX столетия рабство было отменено, безработные африканцы стали накапливаться в городах, а европейские иммигранты, прежде всего выходцы из Северной Италии, напротив, устремились в сельское хозяйство: хлопководство, возделывание кофе и сахарного тростника. За первой волной переселенцев последовали другие, из самых разных мест: поляки, уроженцы Сирии и Ливана, японцы, немцы, множество других и, конечно, снова и снова португальцы. Последней, уже на моих глазах, была волна евреев, пока, наконец, иммиграция не была прекращена в шестидесятых годах. Нужно отметить, что весь этот поток прежде всего хлынул на юг, северные же и восточные районы остались им почти не затронуты; страна разделилась на два региона. В настоящее время происходит мощная миграция населения с северо-востока на юг, и те картины Бразилии, которые европейцы видят по телевидению, связаны, главным образом, с этим массовым передвижением.

В эпоху рабства литература романтизировала бразильскую родину, но действительность, грустная *realidad brasileira*, была совсем иной. Существовал тонкий верхушечный слой — португальцы, осевшие вокруг гаваней, чтобы ловить вести с родины, из Лиссабона и из Парижа. Люди эти чувствовали себя как в ссылке. И существовало африканское население, у которого с Африкой не было никакой сознательной, духовной связи. Выброшенные голыми из трюмов рабовладельческих судов на бразильский берег, люди эти лишь в глубине своей души, отупевшей от тяжелой работы, сохраняли элементы утраченной культуры, которые, однако, нашли себе выход в форме музыки, танца и религиозных обрядов; все это образовало почву их будущей бразильской родины. Что же касается собственно аборигенов — индейцев, все дальше оттесняемых вглубь, то

они не были подлинной частью Бразилии, но представляли собой наполовину мифологизированный, наполовину изнасилованный закулисный, оставшийся за порогом бразильской истории этнический реликт. Это отличает туземцев Бразилии (а также Аргентины и Уругвая) от индейцев остальной Латинской Америки, где они составляют скорее декоративный фон, используемый в идеологических целях.

С конца XIX века европейские, ближне- и дальневосточные переселенцы начали, так сказать, ставить вопрос о Бразилии как о родине. Вопрос был следующий: можно ли из столь разнородных элементов соткать нечто целое, создать сеть тайных уз, как это было на старых родинах? Существовала лишь одна точка отсчета — португальский язык. Правда, этот язык, сравнительно с языком, на котором говорили в самой Португалии, был, с одной стороны, архаичным (в нем сохранились языковые реликты эпохи Возрождения), с другой — несколько одичавшим (в результате проникновения африканских элементов). Но как раз это и помогло бразильскому португальскому языку стать средством общения, например, для выходцев из Японии и из арабских стран. Можно ли было создать бразильский язык, который стал бы носителем и распространителем бразильской культуры, можно ли таким образом превратить Бразилию в родину имеющего быть бразильского общества? Этот вопрос, эта задача, вызвавшая энтузиазм у всех, кого она касалась, образует, как мне кажется, материнскую почву всего, что было сотворено в этой стране в нынешнем столетии, от города Бразилиа до танцев наподобие bossa nova.

Когда я приехал в Бразилию, этот вихрь, едва только я кое-как устроился, увлек и опьянил меня. Меня захватила идея строительства новой, достойной человека и свободной от предрассудков родины. Отрезвил меня лишь государственный переворот, golpe, совершенный армией. И не потому, что, по европейской привычке, я расценил его как вмешательство реакции; но я увидел в нем первый признак осуществления бразильской родины, ее первое проявление. Я хочу немного подробней рассказать об этом разочаровании в бразильской родине — да и во всех родинах вообще.

Бразилия по существу была по man's land, когда в нее хлынули в прошлом веке волны иммигрантов. Это была ничья родина. Отсюда боевой клич патриотов, исполненных волей

обрести, завоевать родину: *este pais tern dono*, «у этой страны есть хозяин». Это была не колония, не Африка и не Азия, где завоеватели становились господами туземного населения, а пустая земля, нечто вроде американских Штатов, — страна, из которой прогнали туземцев. И пришельцы не были в ней ненавистными чужаками, но были приняты без предубеждений, как безродные товарищи по общей судьбе. Конечно, Бразилия совсем не то, что Америка, но на этом я останавливаться не буду.

Во всяком случае, свобода от предрассудков так резко отличалась от всего, к чему иммигранты привыкли у себя на старых родинах, главным образом в Европе, что не дать себя вовлечь в новую складывающуюся общность граничило бы с подлостью. Вдобавок каждый чувствовал себя в этой ничейной стране пионером в любой области, которую предстояло освоить своим трудом. Для меня это была бразильская философия. Ее нужно было создать, чем я и занялся вместе с несколькими товарищами по судьбе. Так мы начали ткать обоюдные нити, эти нити не были предуготованы, как на старой родине, нашим рождением, но их следовало создать усилием воли. Так я познал, в чем состоит опустошающее действие патриотизма, будь он локальным или национальным: патриотизм освящает навязанные нам человеческие связи, оттесняя связи, избранные нами свободно. Патриотизм ставит семейное родство выше избирательного, биологическую или квазибиологическую близость — выше дружбы и любви. Упоение свободой захватило меня; я был волен сам выбирать для себя ближних.

Эта работа над созданием будущих тайных кодов, будущей бразильской родины, превращение авантюры в привычку и далее сакрализация привычного — продолжались и продолжали воодушевлять, пока шли одна за другой все новые волны переселенцев. Сеть, которую все ткали и ткали, оставалась незаконченной. Приведу такой пример: философский институт, где уже состояли членами ученики Кроче из Италии, немецкие последователи Хайдеггера, португальские приверженцы Ортеги-и-Гассета, еврей-позитивисты из Восточной Европы, бельгийские католики и англосаксонские сторонники философии прагматизма, должен был принять в свои ряды японских дзен-буддистов, одного ливанского мистика и одного философа, прибывшего из Китая; ожидался также приезд раввина — пред-

ставителя западноеврейского талмудизма. При всем том это был именно институт, а не клуб для случайных посетителей. Прием в него становился все сложнее. Постепенно начали складываться свои внутренние законы и свои предрассудки. Это было отражение в малом масштабе того, что происходило вокруг нас: становление родины.

Заслуживают упоминания два феномена, связанные в моей памяти с пятидесятью годами. Один из них носит название defasagem (нечто вроде «дефазирования», от слова фаза). Другой называется «популизмом» (populismo). По мере того, как выкристаллизовывалось автономное бразильское ядро, ослабевал контакт с крупными центрами за пределами страны, прежде всего с Северной Америкой. Становилось ясно, что связав свою судьбу с Бразилией, мы должны были отрешиться от многого. В частности — пожертвовать свободой от географической привязанности. В душе моей зашевелились сомнения. В условиях современной информационной революции — не есть ли всякая географическая привязанность нечто ретроградное? Стоило ли отказываться от преимущества, — а это, конечно, же преимущество, — не иметь никакой родины?

Вот что означало defasagem.

Второй опыт, опыт «популизма», носил еще более радикальный характер. Социально-экономическое расслоение в Бразилии 50-х годов выглядело примерно так. Значительная часть населения вела полукочевой образ жизни, в зависимости от урожаев монокультур; жила в нищете, голоде, болезнях, и оно, это население, было как бы немым вызовом: из бескультурной массы надлежало создать новую родину. Другой слой составлял пролетариат городов — это были по большей части иммигранты, а над ним располагалась буржуазия, состоявшая частью тоже из переселенцев, частью из потомков португальских завоевателей. Создать, соткать родину было прежде всего делом этого верхнего слоя. Но кому мы должны были адресовать наши усилия? Рабочим городов, прививая им сознательность? Или пассивной полукочевой и крестьянской массе, вовлекая ее в общество? И то, и другое было невозможно. Ибо для мобилизации рабочих нужно было политизировать нашу деятельность, а для того, чтобы добраться до крестьян, — заняться хозяйственной деятельностью, то есть деполитизировать ее. Другими словами, либо ратовать за сво-

боду, либо бороться с холодом и болезнями. Нелегко отдать себе отчет в необходимости столь невозможного выбора. Я попробовал — и потерпел неудачу.

«Популистская» тенденция, одержавшая верх с приходом к власти Жетулиу Варгаса, как будто избежала этого выбора: считалось, что сначала надо политически мобилизовать рабочий класс, а затем можно будет всосать прочую народную массу. Это был путь демагогии, похожей на фашистскую, и он привел к вулгаризации всех культурных начинаний. Выявилась другая тенденция, назовем ее технократической, которая, напротив, взяла быка за рога. Прежде всего — устранить нищету, а для этого необходимо централизованное планирование. Но такое планирование предполагает диктатуру, то есть заблаговременное, «профилактическое» пресечение любых социальных, политических или культурных помех тотальному планированию. Технократическая тенденция находит свое воплощение в армии.

Так вот: после 1964 года (напомню, что весной этого года власть захватил генерал Кастелу Бранку) мне стало ясно, что единственный путь, на котором Бразилия действительно может стать родиной для своего населения, — это победа технократии над популизмом. Мне стало ясно также, как будет выглядеть эта родина: гигантский, использующий технические достижения аппарат, способный соперничать по своей ограниченности, фанатизму, патриотическим предрассудкам с европейской родиной. Так продолжалось до 1972 года, после чего с болью в сердце я отказался от жизни и работы в Бразилии, от служения этой стране, — и уехал в Прованс, который можно назвать Антибразилией.

Мой бразильский опыт выглядел бы искаженным, если бы я попытался описать его в европейских терминах, таких, как «демократия» или «классовая борьба». Но этот опыт хорошо укладывается в интересующую нас тему: родина и чужбина. Жизнь на родине — или без родины.

Кто изгнан из родины (или имел мужество покинуть ее добровольно), тот страдает. Нити, привязывающие его к людям, обрываются. Но со временем он понимает, что эти нити не только привязывали, но и связывали его. Что отныне он свободен ткать новые межчеловеческие нити и принять на себя ответственность за новые связи. Я уже говорил: нитями,



которые привязывают к вещам, легко пренебречь. Судьба ма-кабрически облегчила мне расставание с Прагой: все близкие люди погибли. Евреи в Освенциме, чехи за участие в Сопро-тивлении, немцы в России. Все, с кем я был связан.

Но затем встает вопрос, как распорядиться новообретенной свободой. Вопрос «свобода от чего?» становится вопросом «сво-бода для чего?» Отныне я свободен завязывать связи с другими. Но как укрепятся во мне эти связи, к чему их прицепить, если я — развязанный узел, прозрачное, лишенное тайны и тайных уз, призрачное существо, носимое ветром? Ответить на этот вопрос, может быть, и нетрудно, зато решить его на практике нелегко. Я не могу и не вправе отшвырнуть прочь наследство утраченной родины, я обязан нести его на своих плечах, чтобы предложить другим — и тем самым преодолеть его. Я должен привыкнуть к тому, что я пражанин, что я еврей, что я немец, что я англосакс, что я бразилец, что я провансалец, — чтобы вместе с другими изменить условия, в которых я оказался. Такова, по-моему, задача всякого, кто лишился родины.

Казалось, что в Бразилии для этого представилась наи-лучшая возможность. Я мог там создать для себя новую жизнь как часть новой родины, которую тоже еще предстояло создать. Ибо там, в отличие, скажем, от Соединенных Штатов Америки, речь шла не о том, чтобы обрести и обогатить чем-то новым существующее ядро, но о том, чтобы вообще создать ядро. Творческие потенции человека, свободного от родины, нигде не могли развернуться шире, чем в Бразилии.

Разочарование в Бразилии было не чем иным, как обнару-жением того, что всякая родина, заброшен ли ты в нее фактом своего рождения или подрядился участвовать в ее сотворении, — всякая родина — есть сакрализация банального. Того, что родина, какой бы она ни была, есть не что иное, как жильё, повитое тайной. И что если ты хочешь сохранить добытую страданиями свободу существования без родины, ты должен отказаться от участия в этой мистификации привычного житья. Связи, которые я завязал в Бразилии, я обязан поддерживать. Ибо я несу ответственность за моих бразильских земляков, как они ответственны за меня. Но я вступил в другие связи, за пределами Бразилии. И в эти новые связи я должен встроить мой бразильский опыт. Не Бразилия — моя родина, но «ро-дина» для меня — это люди, за которых я отвечаю.

Вот почему свобода, обретенная в потере родины, не имеет ничего общего с филантропией, космополитизмом или гуманизмом. Я не несу ответственности за все человечество, не отвечаю, допустим, за миллиард китайцев. Но это свобода ответственности за «ближних». Это та свобода, которую подразумевает иудео-христианство, когда оно призывает любить ближнего и говорит о человеке, что он изгнанник в мире и родина его — не от мира сего.

Тайна родины «инфернальна», она — внизу, она коренится в бессознательном. Когда в результате изгнания эта тайна выходит на свет Божий, обнаруживая себя как банальность, — открывается другая, более «возвышенная» тайна, тайна свободно-го, ответственного существования с другими. Если эпохе родин суждено уйти в прошлое, то наступит более сознательная, более открытая, более свободная от предрассудков жизнь. Конечно, при условии, что дело не дойдет до катастроф, до внешних и внутренних взрывов, какие нельзя исключить в Бразилии, этой гигантской, опасной, новой родине.

*Перевод Бориса Хазанова*

Ив Бонфуа  
**Хорхе Луис Борхес<sup>1</sup>**

Сегодня вечером мы собрались здесь, чтобы отдать последний долг Хорхе Луису Борхесу. Он был одним из крупнейших писателей нашего столетия и признан в этом качестве повсюду и давно. С конца пятидесятих годов его известность вышла за пределы узкого круга почитателей трудной литературы и переросла в славу, крайне редко ожидающую в наше время тех, кто всего лишь пишет. В разных странах Борхесу было посвящено множество исследований, при жизни его окружала симпатия многих людей, многие глубоко пережили его кончину. Коротко говоря, отношение к нему было до того единодушным и, казалось бы, до того внимательным, что, беря сегодня вечером слово, я должен был бы мысленно признать: мне остается лишь напомнить некоторые вполне очевидные вещи, уточнив их двумя-тремя деталями, право на которые мне дает мой — сугубо личный — читательский опыт и память о нескольких встречах.

И, тем не менее, у меня сейчас совсем другое чувство. По-моему, Борхес — во всяком случае, во Франции — понят, напротив, достаточно плохо и достаточно жестко лишен простого права быть собой, так что наш долг сегодня — не столько воздать должное, сколько возместить отнятое. Это я и попробую сделать, вместе с тем надеясь коснуться причин произошедшего недоразумения.

Стоит ли говорить, что мнение, будто слава того или иного автора означает по-настоящему серьезное внимание к его работе, не подтверждается, увы, решительно ничем? Когда эпоха признает какого-то писателя, какого-то мыслителя значительным и даже (а может быть, особенно) если к подобному выводу приходят в кратчайшие сроки, чаще всего это случается по единственной причине: это она, сама эпоха со своими ходячими предрассудками и модными поветриями, верит, что сумела узнать себя в таком нечаянном зеркале. И

---

<sup>1</sup> Выступление 23 октября 1986 г. на вечере памяти Борхеса в Национальной библиотеке Франции; вошло в книгу Бонфуа «Истина слова и другие эссе» (*La Vérité de parole et autres essais*. Paris: Mercure de France, 1995, p. 327-341), по которой и переведено.

ради того, чтобы по-прежнему рассматривать в нем себя, она, можно опасаться, сосредоточится на одних сторонах написанного этим писателем или мыслителем за счет других, тогда как он вел свой поиск, пытаясь удержать эти разные моменты в диалектической взаимосвязи. Теперь же какие-то из ключевых вех этого поиска — в центре внимания, другие — отодвинуты в тень, больше того, начисто удалены. Порой даже спрашиваешь себя, нет ли за этим сознательной или безотчетной уловки. И правда, существует ли способ верней привести к победе какую-то систему взглядов, чем обнаружить ее следы у того, кто, не принимая ни одну из сторон и, следовательно, сохраняя свободный, незамутненный ум, может, благодаря именно этим своим редчайшим качествам, вдруг оказаться в роли гаранта самой отвлеченной теории, которая, тем не менее, на него ссылается? Именно так большие писатели становятся нередко заложниками идеологий, не имеющих с ними ничего общего, кроме стечения исторических обстоятельств. В таких случаях достаточно, чтобы их слишком щедро одаренные умы какой-то стороной своего опыта оказались на миг оттеснены от средоточия собственной мысли, где разные силы взаимно уравновешивали друг друга.

Именно это и произошло с Борхесом. В нем себя узнала известная школа нынешней мысли, ее шумный успех ускорил и умножил его славу, но эта философия никогда не была его собственной, он сблизился с ней лишь в том, что считал верным, и все же в результате этой встречи большинство истолкований им написанного говорят, так или иначе, не его голосом. Что это за философия? Очевидно, та, которая с самого начала подчеркивает, что понятие не совпадает с предметом и ровно настолько же определяется другими словами языка, почему и любое представление, включая наше представление о самих себе, — не более чем условность. До этого места все верно, и любая новелла Борхеса, любое его стихотворение с этими принципами вполне совместимо. Но исходящие из таких предпосылок, к тому же, чаще всего замечают, что подобные условности, наше единственное достояние, от одного исторического момента к другому непрерывно меняют, трансформируют, уничтожают и перекраивают свои коды и правила чтения, которые, доберись мы даже до самых глубин реальности, невозможно проверить; и здесь их внезапно завораживают виртуальные возможности

языка, в чьих владениях это все происходит, но особенно ошеломляют некоторые книги, где автор расширяет права упомянутых условностей, позволяя им бесконтрольно множиться, перечеркивать друг друга, заронять в его собственные слова неопределенность, читай — бессмыслицу. Разве, спрашивают они себя, такие тексты не усиливают то, что делает и самая обычная речь, — не говорят всякий раз иное и всегда больше, чем думал сказать автор? Разве они тем самым не замещают бесплодный, нарциссический образ, которого домогается наша наивность, пытаясь отыскать что-то более реальное — труд нашей страсти, прокладывающей себе дорогу сквозь слова? Разбив все зеркала, мы окажемся лицом к лицу с реальностью, которая будет не отражена, а прожита.

Такова, в самых общих словах, философия языка, наложившая отпечаток на французскую мысль примерно двух последних поколений. Не думая заниматься сейчас ее критикой, скажу только, что Борхес и вправду мог воспринять ее как близкую, вместе с тем противопоставляя ей совсем иное понимание, напомнить о котором мне кажется сегодня крайне важным. Борхес — приверженец подрыва, разламывания, расщепления речи инструментарием литературы? Да, и не составляет никакого труда заявить, будто называющий себя на его страницах «Я» — всего лишь пустое пространство, открытое для мнимых личностей, мимолетных и неуловимых персон, сносок, всегда отсылающих к одному и тут же совсем к другому. Задумывая, к примеру, «Пьера Менара, автора “Дон Кихота”», он передоверяет речь неизвестному, как бы пишущему «в Ниме, в 1939 году», и знаменитое рассуждение о ничейности стихов, о бесконечной цепи следующих друг за другом авторов, которым один и тот же замечательный текст мог бы принадлежать, исподволь — не так ли? — сопровождается мыслью, будто в подписанных Борхесом текстах уже гостили многие и многие. И разве Борхес не рассказывает — больше того, не находит это по-своему привлекательным, — что на выдуманной планете под названием Тлён литературная критика с помощью старых текстов без конца изобретает новых авторов? «Выбирают, — пишет он, — два разных произведения — допустим, «Дао Дэ Дзин» и «Сказки тысячи и одной ночи», — приписывают их одному автору, а дальше добросовестно определяют психологию этого занятого *homme de lettres*». И

точно так же он с удовольствием пересказывает, или скорей придумывает, диковинную таксономию некоей «китайской энциклопедии», где животные разбиты на четырнадцать групп, среди каковых встречаем «молочных поросят», а также «принадлежащих Императору», «только что расколовших кувшин» и даже «входящих в настоящую классификацию», — образец чисто словесного приема, который, в конечном счете, отделяет эту противоречивую структуру от любой наличной реальности, любой почвы возможного существования, представляя то, что Мишель Фуко называл своеобразной *нигдеей* речи. Тот Борхес, который на подобных страницах возникает, как будто и посвятил себя *странице*, иными словами — безудержной и безоглядной свободе письма, перекраивающего любые коды, развеивающего любые мечты о *подобии реальности*, подрывающего любые претензии мысли на абсолютное знание. И перед бесчисленными расходящимися тропами, на которые нас как бы подталкивает его творчество, перед маршрутами, которыми он как будто заставляяет нас идти по самому краю реальности, в чью объективность еще кто-то верит, символической фигурой, хотим мы того или нет, становится одно: тот самый *лабиринт*, чей образ, имея в виду некоторые из его тем и названия двух-трех произведений, многие друзья Борхеса в связи с ним вспоминают.

Лабиринт! Этот образ, кажется, претендует на значимость, на современность. Кроме того, он как будто и в самом деле выражает главную идею упомянутой философии языка: что в подобных меандрах, в подобных блужданиях без опорных точек, в подобной усталости без надежды теряется, что в них утрачивает всякий смысл, так это личная реальность каждого, опыт равновеликости самому себе некоего существа, которое, веря собственным словам, своему образу мира, не колеблясь, считает себя реальностью и подлинным субъектом своего действия, своей судьбы. Если и беря на своих страницах слово, то лишь для того, чтобы отделить себя от человека из плоти и крови, который живет за пределами книг (сюжет краткой притчи «Борхес и я»), неустанно показывая, что порядок слов превосходит и подрывает порядок вещей, Борхес, «произведение под названием Борхес», как будто отмечает своим творчеством конец антропологии, опирающейся на понимание бытия как живого присутствия и на отсылку к этому бытию.

И, конечно же, именно этим он стал полезен людям, которые с отвлеченным интеллектуальным жаром объявили в нашем столетии о подобном ценностном сдвиге. Какая удачная находка! Его рассказы несли с собой то тепло, ту насыщенность, тот живой трепет, в котором, видимо, нуждается любая из борющихся сторон.

Но, может быть, Борхес вовсе не таков, каким кажется. И теперь я попробую вернуться к той особой составляющей его творчества, которая позволяет думать, что он стремился не к утверждению беспредельной пластичности письма, а, напротив, к спору с ней, к бунту против слова ради превосходящей его истины.

## II

И начать я хочу с одной из тех «идей» Борхеса, в которых проступает озабоченность бесконечным. Ее обычно связывают у него с навязчивыми образами лабиринта, иначе говоря — речевыми фигурами, как бы продиктованными самим языком. В данном случае речь пойдет о новелле «Фунес, чудо памяти» — этой мечте о целом, которое силой воспоминания вобрало в себя все пережитое человеком с момента его рождения. Юноша из глухой деревни, затерянной в бескрайней аргентинской степи, Фунес, как известно, наделен всеобъемлющей памятью и всеохватывающим восприятием. «Мы, — пишет Борхес, — с одного взгляда различаем на столе три стакана, Фунес видел каждый побег, каждую гроздь и каждую ягоду виноградной лозы. Он до мелочей знал рисунок южных облаков на рассвете тридцатого апреля 1882 года и мог в уме сравнить его с разводами на кожаном переплете книги, которую однажды подержал в руках, и с узором пены, взбитой веслом на Рио-Негро в канун боя под Кебрачо...» Такие свойства ума, понятно, химера, какими способностями восприятие и память ни наделяй. Поэтому в Фунесе можно видеть один из способов разбить традиционное представление о личности: плавающему в ничем не ограниченном пространстве, подаренном ему его же сверхчеловеческим разумом, сможет ли он когда-нибудь вернуться к нуждам, мысленным привычкам, скромным планам обыкновенного человека, который ограничен смертностью и забывчивостью? Кажется, вещество жизни борхесовского

героя — это само воображение, ничем не обремененное в своих ничем не скованных причудах, иначе говоря — те неисчислимые возможности, которые внезапно открываются в словах, стоит им отделиться от вещей.

Все так. Но при этом заметим, что любая из частиц, составляющих беспредельную память Фунеса, это всякий раз впечатление, которое он сам пережил, а потому, каким бы неисчерпаемым ни было их целое, все они подчинены одной задаче: воссоздать образ единственной и неповторимой жизни, ее след в исторической реальности. И мечтать о том, чтобы этому целому не угрожало разрушительное время, чтобы его не подвергала опасности неизбежная ограниченность человеческого внимания и чувства, — не значит ли это выходить за пределы, поставленные человеку, опровергать нашу обреченность? Да, но всегда во имя данного конкретного существования, во имя такого единственного на свете, каким был Фунес, того, кто, наподобие любого другого, просыпался и засыпал, смотрел на небо, на облака и думал о смерти. Ко всему прочему, язык чаще всего не играет никакой роли в восприятии вот этих гроздьев, вот этих мраморных прожилок, которые не считаются с властью слов. Фунес напрасно пытается укротить бесконечность, он всего лишь обычный человек, один из проживающих собственную явь, в которой для него и начало, и конец. И, в целом, эта мечта Борхеса говорит лишь о его стремлении наделять некими запредельными, я бы сказал — божественными, чертами то Я, которое рождается из прожитой своими силами жизни, то отдельное существо, голос которого поэтика многоликого письма не хочет слышать.

Именно здесь самое время напомнить, что все написанное Борхесом, как рассказы, так и эссе, с необычайной частотой размечено вехами собственных имен — свидетельство его почти навязчивой потребности соотноситься с людьми, которые существовали или могли существовать на самом деле. Чаще всего мы обнаруживаем их в местах и положениях совершенно заурядных, и единственное, что остается в памяти, это загадка того, что они были, и вот теперь их нет. Говоря об этих людях, которых называли собственными именами, людях, каждому из которых, по словам Виньи, «подобных в мире нет», Борхес не забывает, что все они по-своему изменчивы, нереальны. Больше того, в этом и состоит, например, суть чудесного посвящения



книги, названной им «Создатель», где он входит со своим только что напечатанным сборником к Леопольдо Лугонесу, большому поэту, которым восхищался, и мы видим, как тот принимает его в своем кабинете, — но Лугонес давно умер, а перед нами всего лишь память и ностальгия, сохранившие его образ. И все-таки, даже зная, что Лугонес, или Маседонио Фернандес, или кто-то иной из его друзей, или гаучо, подаривший ему историю, остаются и всегда останутся лишь «пустыми формами», он всякий раз видит в них единственную реальность, которая чего-то стоит, доводя логику боли до точки, где вдруг, на мгновение, задумывается над давно отжившим вопросом о душе, твердой косточке бытия, не таящейся ли — как знать? — под неверным покровом видимости. При этих словах я вспоминаю другую страницу, посвященную Борхесом другой ушедшей, Делии Элене Сан-Марко, которую он видел последний раз, когда она на прощание махнула ему рукой с другого берега шумной улицы, бывшей, хоть он этого тогда не знал, «печальным, неодолимым Ахероном». «Сегодня вечером, — пишет он после ее кончины, — я прочел, что душа в силах избежать смерти, уничтожающей тело». И добавляет: «Делия, однажды — у какой реки? — мы свяжем слова этого неуверенного диалога и спросим друг друга, вправду ли были когда-то Борхесом и Делией».

Тот, кто «был когда-то Борхесом» — тоже, конечно, один из героев «произведения под названием Борхес», один из людей с «другого берега». И если река времен уносит его вместе с прочими, то именно поэтому ничто не мешает и ему быть предметом того сочувствия и стремления защитить, которое другой Борхес, писатель, испытывает ко всем смертным существам, чье смешное достояние для него, тем не менее, абсолютно.

«Что исчезнет из мира в миг, когда не станет меня?» — спрашивает Борхес. И на той же высокой ноте отвечает: «Голос Маседонио Фернандеса. Раскрашенный коник на пустыре между улицами Серрано и Чаркас. Брусочек серы в ящике письменного стола красного дерева». И если, как это кажется порой, он в своих рассказах ухитряется придать собственному существованию самый противоречивый, самый двойственный, самый непостижимый облик, то делает он это лишь для одного: чтобы наилучшим — и, увы, не передаваемым никому другому — образом довести до абсолютного предела того себя, каков,

по его самоощущению, он есть на самом деле. *Сущее* превосходит любой вымысел. Равно как любой вымысел, поскольку он об этом забывает, таит в себе вину. По-моему, Борхес как раз не превозносит вымыслы, а, совсем наоборот, не перестает их разоблачать, сопротивляться им, по возможности отвращать от них современного писателя.

Во всяком случае, именно таков, если вдуматься глубже, смысл его удивительной, поистине знаменитой новеллы «Сад расходящихся тропок». Напомню коротко ее сюжет. Шпион узнает, что раскрыт и, скорей всего, через несколько часов погибнет. Но есть тайна, которую он должен сообщить, название некоего места, и чтобы передать это ценнейшее известие своему шефу — а тот наверняка узнает на следующий день о его смерти из газет — герой решает, прежде чем его схватят, убить некоего персонажа, носящего заветное имя. Он листает телефонный справочник, находит то, что ему нужно, потом добирается до незнакомца и в самом деле его убивает. План осуществлен, шеф, как он узнаёт, понял его послание. Но, говорит герой, заканчивая рассказ, который диктует за несколько минут до смерти, шеф не узнает — и никому не узнать, — «как неизбывны моя боль и усталость».

### III

Откуда это чувство беды? Дело в том, что он с первого взгляда полюбил незнакомца, которого решил убить, еще ничего о нем не ведая. И рассказ тут же поворачивается к нам другой стороной: это размышление о сути письма и ошибке — по Борхесу, даже убийстве, — на которое оно толкает. Чтобы высказать смысл, — говорит здесь Борхес, — любая фраза опирается на обиход людей и вещей, чье бытие она тем самым перечеркивает. Письмо отменяет реальность окружающих нас существ в их собственном времени и месте. Мы подрываем абсолюта, который должны были почитать и любить, — ту единственную реальность, на которой стоит любовь. Говоря короче, вымыслы предают явь. Вот откуда неизбывные боль и усталость.

И вот почему Борхес, создавая свои вымыслы, но вводя в них людей, не копирует реальность во всем богатстве, но ограничивается лишь схематическим очерком персонажей, действующих на тесном пространстве его притч, речь в которых всегда

— о драме письма и несчастье создателя. Таков упоминавшийся «Сад расходящихся тропок», но такова и новелла «Форма сабли», где мы под конец узнаём, что речь в ней принадлежала самому предателю, историю которого нам только что рассказали, и ровно таков же «Заир». В этой последней притче по миру из рук в руки переходят некие предметы, способные поработать мысли тех, кто хотя бы раз их увидел. Для Борхеса — а именно его, в пору траура, выводит на сцену рассказ — Заир оставался всего лишь монетой, в которой не было ничего особенного, за исключением нескольких царапин. Какая замечательная метафора существования, не отличавшегося ничем, кроме нескольких неразборчивых черт без малейшего смысла! И сколько правды в этом неотвязном воспоминании писателя, который, перечеркивая реальность другого, не задав ей ни единого вопроса, тем не менее, одержим ею, но не может вступить с ней в подлинный диалог и видит ее поэтому как бы извне, из своей непрозрачности и замкнутости, лишь усугубляющих его одиночество, так что наваждение становится для него опасным. Увидевший Заир Борхес знает, что может сойти из-за него с ума. Но, кроме того, он из древнего богословского трактата знает, что «Заир — это тень Розы и разрыв Покрова».

И тогда он говорит, и это заключительные слова рассказа: «За монетой скрывается Бог». Иными словами, он знает: даже если его, предпочёвшего слова, выручившего из всего многообразного опыта только их, поджидает безумие, — прожитое, как бы там ни было, спасется. Во всяком случае, в «Создателе», главной книге Борхеса, так происходит, например, в «Желтой розе». Великий поэт, прославленный автор «Адониса», кавалер Марино ждет конца. И со смертного ложа видит, как в нескольких шагах от него женщина на балконе ставит в бокал желтую розу. Он бормочет несколько строк, когда-то написанных им о розе. Но тут его вдруг озаряет. «Марино, — пишет Борхес, — увидел розу, какой ее мог видеть Адам в райском саду, и понял, что она жива собственной вечностью, а не нашими словами... Понял, что книги — вовсе не зеркало мира, а просто еще одна из его подробностей», — и значат много меньше, чем сам мир. То же представление и ту же окончательную мысль можно найти в «Луне», стихотворении, где Борхес говорит на этот раз от собственного имени. Сколько раз он пытался отыскать луну в игре своих описаний, подобрать ей означающие, способ-

ные обогатить его слова новыми образами, хотя все эти годы «прилежных трудов»

...мог увидеть, вставши на пороге,  
Ежевечерний диск луны небесной,

а это, в конечном счете, значит, что пишущий как бы забывает о реальности. Луна, роза, — вот реальность, абсолютная, хотя и несказанная реальность, божественное среди нас, само Бытие, которое Заир насыщает мраком и колдовством только потому, что этот абсолют затворился в себе и стал теперь лишь поводом для головокружения, когда на него бросают беглый взгляд из царства слов. Значит, на свете существует что-то кроме лабиринта, и речь только о том, как из него выбраться.

В чем же, по Борхесу, возможный выход из лабиринта? В том, чтобы называть луну луной, — говорит он в одноименном стихотворении, — называть напрямую, не пятная (его собственное слово) пустой метафорой. А это значит — попросту жить, проводя дни в повседневном пространстве, где от рождения до смерти тебя окружают лишь считанные, но как раз поэтому и самые существенные вещи, спутники твоих бед и радостей, намерений и воспоминаний, от которых, когда о них заговариваешь, нельзя отступить ни на шаг, что и удерживает слова — самые бесхитростные слова — в световом кругу их загадки. Отметим на этом месте, что всякий раз, когда Борхеса, писавшего не рассказы, а притчи, соблазняла мысль поведать историю с действующими лицами, он обращался к жизни гаучо или других работников на бесконечной равнине — существ, у которых есть только стадо, нож, кусочек неба над головой и «аккорд не сдающейся гитары». Они и вправду на каждом шагу, добрый он или злой, решают судьбу одним броском костей, видят вещи такими, какие они есть, иначе говоря — божественными, и автор, как бы из-за плеча, сможет, в свою очередь, увидеть их такими же, но только если ограничится уровнем этих существ из плоти и крови. Что Борхес и делает, в любом случае напоминая их имена, место рождения и родных, прежде чем передать их историю так, как ее рассказал ему кто-то из них, то есть — увиденной со стороны, никогда не вторгаясь в нее сам. Каким великим эпическим поэтом он мог бы стать, дай ему общество такую возможность! Отсюда его ностальгия по «Мартину Фьерро» и тяга последних лет, когда он уже почти ослеп, к древнему наречию саксов.

Порою сам дивлюсь, что за стеченье  
Причин подвигло к безнадежной цели -  
Вникать, когда пути уже стемнели,  
В суровые саксонские реченья,

спрашивает он себя в стихах. Но, может быть, причина именно в том, что у тогдашнего общества, сосредоточенного на своих богах и нескольких простых действиях, была, как сказал бы он, лишь тысяча слов и один-два десятка метафор, почему его барды и могли не мечтать о вещах, а попросту вызывать их к жизни. Ведь творческий акт — не в том, чтобы писать. А в том, чтобы наделять вещи прямыми именами, слушая бесконечно звучащее в них таинство бытия.

Так кто же такой Борхес? Нет, он не иронический строитель лабиринтов письма, а поэт в том смысле, как это понимал Кьеркегор: тот, кто на жизненном пути одержимо стремится к пределам этического и религиозного поведения, всегда остающимся вдали. Он — наш современник, поскольку знает, что письмо это реальность, и ее не устранить ничьими благими помыслами. Но если в нашем мире ему кто-нибудь действительно близок, то это, пожалуй, Шестов, считавший, что Сократ или Иов сами по себе куда более реальны, нежели все законы природы вместе взятые, и требовавший от Бога ниспровергнуть древний Рок и даже переписать историю для того, чтобы Сократ избежал смертного приговора, а Иов обрел умерших детей. Борхес наверняка не знал о Шестове и, тем не менее, в новелле «Вторая смерть» он мечтает о том же: Бог у него снисходит к умершему и соглашается на один-единственный миг изменить ход прошлого. Бог ведь создатель, не так ли, — он ведь тоже, страница за страницей, пишет Историю. И, как герой «Сада расходящихся тропок», тоже губит ради этого многих из тех, кого любит, отсюда, конечно, его неизбывные «усталость» и «боль». Но, может быть, хотя бы ему под силу сокрушить стены лабиринта?

По-моему, Борхес и есть этот вопрос или, по-другому, эта мечта. Но поскольку, по словам Малларме, «мечта это то, чего нет», Борхес, к тому же, был воплощенной печалью и страданием. Вот все, что я хотел напомнить о нем, чтобы напомнить, кроме того, о смысле литературы. Чтобы сказать: даже сегодня можно увидеть в ней что-то, кроме языка.

*Перевод Бориса Дубина*

## ОБ АВТОРАХ

Ксана Бланк (Принстон, США) — кандидат филологических наук (Ph.D., Columbia University), преподаватель Славянской кафедры Принстонского университета, автор книги «Dostoevsky's Dialectics and the Problem of Sin», а также ряда статей по русской литературе.

Михаил Блюменкранц (Харьков, Украина/ Мюнхен, Германия) — канд. филол. наук, историк философии и культуры, автор книг «Введение в философию подмены» (1994), «В поисках имени и лица» (2007), ряда статей по культурологии и литературоведению, переведён на несколько языков. Составитель и редактор альманаха «Вторая Навигация».

Райнер Гольдт (Майнц, Германия) — доктор филологических наук, доцент Института Славистики гос. ун-та им. Иоганна Гутенберга. Сфера научных интересов: история русской литературы и философии, русско-немецкие культурные взаимоотношения.

Владимир Кантор (Москва, Россия) — доктор философских наук, профессор ГУ-ВШЭ, член редколлегии 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; переведён на несколько языков. Премия Генриха Бёлля, премия фонда «Литературная мысль» и др.

**Георгий Кнабе** (Москва, Россия) — профессор, доктор истор. наук, канд. филол. наук, действительный член Российской Академии гуманитарных исследований и Нью-Йоркской академии наук, главный научный сотрудник Института высших гуманитарных исследований РГГУ, историк мировой культуры, культуролог. Автор 200 научных трудов, среди которых «Древнеримская тема в творчестве Тютчева» (1988), «Диалектика повседневности» (1989), «Воображение знака. Медный всадник Фальконе и Пушкина» (1993), «Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима» (1999).

Леонид Люкс (Айхштет, Германия) — профессор, доктор исторических наук, заместитель директора Института по изучению Центральной и Восточной Европы Католического университета в Айхштете (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, Нидерланды) — доцент лейденского университета, доктор философии, специалист в области политологии и политической философии, автор книг «Влияние труда “шабашек” на советскую экономику» (1991), «Реформы через коррупцию» (1997), а так же статей на английском и голландском языках в таких журналах, как *The Journal of Communist Studies and Transition Politics*, *Vtoraya navigatsiya*, *the Review of Central and East European Law*.

Григорий Померанц (Москва, Россия) — философ, культуролог, публицист, лауреат премии норвежской академии Бьорнсона. Автор книг «Сны земли» (1984), «Открытость бездне» (1989), «Выход из транс» (1995), «Записки гадкого утенка» (1997), «Страстная односторонность и бесстрашие духа» (1998), «Тринитарное мышление и современность» (2000), «Невидимый противовес» (2005) и др., а также многочисленных статей. Переведён на несколько языков.

Витторио Пассенти (Венеция, Италия) — профессор политической философии университета Венеции, член Национального комитета по биоэтике и академии социальных наук. Автор книг «Третья навигация. Нигилизм и метафизика», «Религия и гражданская жизнь», «Критический рационализм и метафизика. Какой реализм?», «Философия и общество» и др., и более 40 эссе по метафизике, этике и политике. Переведён на несколько языков.

Витторио Страда (Венеция, Италия) — профессор Венецианского университета, директор Итальянского института культуры в Москве, автор ряда исследований по истории русской культуры и общественной мысли, составитель и редактор альманаха «Россия», лауреат Премии им. Д.С. Лихачева за заслуги в области сохранения культурного наследия России.

Майя Туровская (Москва, Россия / Мюнхен, Германия) — доктор искусствоведения, кинокритик, историк кино, сценарист, культуролог. Автор книг «Blow-up, или герои безгеройного времени» (2003), «Бинокль. Заметки о России для немецкого читателя. Заметки о Берлине для российского читателя» (2001), «7 1/2, или Фильмы Андрея Тарковского» (1991) и др. Лауреат премии «Ника».

Борис Хазанов (Мюнхен, Германия) — в 1984-92 гг. был редактором и соиздателем зарубежного русского журнала «Страна и мир». Автор романов, рассказов, этюдов, статей; переведён на несколько языков. Премия «Литература в изгнании» города Гейдельберга, несколько премий Интернационального ПЕН-клуба, премия журнала «Октябрь» (Москва).

Марк Харитонов (Москва, Россия) — прозаик, лауреат Букеровской премии, член Русского ПЕН-центра. Автор романов «Линия судьбы, или Сундучок Миклашевича» (1992), «Возвращение ниоткуда» (1998), «Стенография конца века: Из дневниковых записей» (2002) и других, а также рассказов, эссе, воспоминаний. Переведён на несколько языков.

*Научное издание*  
**Вторая Навигация**

Альманах  
Выпуск 11

Ответственный за выпуск	Г.В. Семенов
Главный редактор	М.А. Блюменкранц
Заместитель редактора	Л.В. Сигал
Корректор русского текста	Г.В. Семенов
Художественный редактор	Л.В. Стародубцева
Технический редактор	Л.А. Рябоконт

*Science edition*  
THE SECOND NAVIGATION  
Almanach  
Issue 11

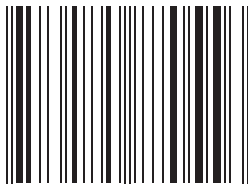
Manager	G. Semenov
Editor-in-Chief	M. Blumenkrantz
Deputy-editor	L. Sigal
Layout	L. Starodubtseva
Designed by	L. Riabokon
E-mail: blumenkrantz@gmx.de	

Сдано в набор 18.11.2011. Подп. в печать 09.12.2012.  
Бумага офсетная, формат 60x84/16. Гарнитура Кудряшов.  
Печать Riso. Усл. п. л. 17,67. Тираж 200 экз.

Альманах выходит ежегодно. Издается в Мюнхене  
(Германия), печатается в Харькове (Украина).  
Желающие заказать альманах  
или уточнить условия подписки могут связаться с нами  
по электронному адресу [blumenkrantz@gmx.de](mailto:blumenkrantz@gmx.de)

Издательство «Права людини»  
61112, Харьков, ул. Р. Эйдемана, 10, кв. 37  
Свидетельство Государственного комитета  
телевидения и радиовещания Украины  
серия ДК № 3065 от 19.12.2007 г.

ISBN 617-587-055-6



9 786175 870556