

# Вторая Навигация

Философия. Культурология. Литературоведение



*Светлой памяти  
Григория Соломоновича  
Померанца  
посвящается*

# *Альманах*

- **В фарватере истории**
- **Ожидание острова**
- **Гиперурания**

*Выпуск 12*

**Харьков**  
**Издательство «Права людини»**  
**2013**

УДК 87.66я24  
ББК 130.123(059)  
Н15

Оформление альманаха Л.В. Стародубцева

В оформлении обложки использована картина  
Рене Магритта «Замок в Пиренеях».

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)

**Н15** Вторая Навигация: Альманах. — Харьков: Права  
людини, 2013. — 320 с.  
ISBN 978-617-587-092-1

В двенадцатом номере альманаха «Вторая Навигация» читатель  
имеет возможность ознакомиться со статьями и эссе известных рос-  
сийских и зарубежных философов, культурологов, литературоведов  
и писателей.

Корпус текстов состоит из трех разделов. В первом разделе пред-  
ставлены исследования, анализирующие политическую и духовную  
ситуацию в современной России и Западной Европе.

Второй раздел сборника посвящен литературно-философской  
проблематике. В него включены статьи, рассматривающие историче-  
ские, литературные и философские аспекты как российского, так и  
европейского культурного процесса.

В третьей рубрике альманаха — размышления о проблемах и  
пути духовного становления личности в современном мире.

УДК 87.66я24  
ББК 130.123(059)

© М.А. Блюменкранц, составление, 2013  
© Л.В. Стародубцева, разработка оформления, 2013

# Содержание

<i>Марк Харитонов. Музыка сквозь скрип. Памяти Григория Померанца. . . . .</i>	<i>6</i>
--	----------

## **В фарватере истории**

<i><u>Григорий Померанц</u>. Несовершенство истории . . . . .</i>	<i>16</i>
<i>Витторио Страда. Две империи . . . . .</i>	<i>22</i>
<i>Михаил Блюменкранц. В поисках этики или археология Зазеркалья. Письмо к немецкому другу . . . . .</i>	<i>37</i>
<i>Владимир Белоус. «Новое мышление» в историческом измерении: неожиданное в мире закономерного . . . . .</i>	<i>46</i>
<i>Леонид Люкс. «Еврейский вопрос» в публицистике Ф.М. Достоевского и Г. фон Трейчке (перевод с нем. Бориса Хавкина) . . . . .</i>	<i>54</i>
<i>Ханс Оверслоот. Краткий обзор «беспартийной» системы России и маловероятность изменения режима (перевод с англ. Нины Воронцовой) . . . . .</i>	<i>83</i>

## **Ожидание острова**

<i>Вячеслав Вс. Иванов. Первые русские переводчики Платона в 18-м веке: архаисты и новаторы . . . . .</i>	<i>105</i>
<i>Александр Доброхотов. Фауст lucis ante terminum. . . . .</i>	<i>123</i>
<i>Владимир Кантор. «Это будет не суд, не расправа, а ката- клизм, переворот...» (философия истории А.И. Герцена) . . . . .</i>	<i>132</i>
<i>Михаил Блюменкранц. К истории духовных подмен. Размышления над книгой . . . . .</i>	<i>170</i>
<i>Ольга Сливацкая. «Вдруг» у Толстого . . . . .</i>	<i>182</i>
<i>Кристиан Хуфен. Вклад мигранта. Следы Федора Степуна в Мюнхене (перевод с нем. Людмилы Сигал) . . . . .</i>	<i>201</i>
<i>Андреас Буллер. Мораль масс или размышления по поводу философии чувств. . . . .</i>	<i>207</i>
<i>Борис Дубин. Воображение — коммуникация — современность. . . . .</i>	<i>227</i>
<i>Оксана Назарова. О возможностях и перспективах преодоления стереотипов в изучении русской религи- озной философии XX века . . . . .</i>	<i>241</i>
<i>Римма Запесоцкая. О булгаковском «покое» и странных сближеньях . . . . .</i>	<i>253</i>
<i>Виктор Юхт. Человек в пенсне, приглашенный на казнь (проза А. Солженицына как один из подтекстов поэзии Льва Лосева) . . . . .</i>	<i>263</i>

## **Гиперурания**

<i><u>Григорий Померанц</u>. Тихое струение . . . . .</i>	<i>274</i>
<i>Зинаида Миркина. О вере, сомнениях и первородном грехе . . . . .</i>	<i>283</i>
<i>Борис Хазанов — Марк Харитонов. Из переписки. . . . .</i>	<i>291</i>
<i>Об авторах . . . . .</i>	<i>316</i>

# Contents

<i>Mark Kharitonov</i> . Music through a scratch. In memory of Grigory Pomerants . . . . .	6
---	---

## Shipping route of history

<u>Grigory Pomerants</u> The Imperfection of History . . . . .	16
<i>Vittorio Strada</i> . The two Empires. . . . .	22
<i>Mikhail Blumenkrants</i> . In Search of Ethics or the Archaeology behind the Looking-Glass. A Letter to the German Friend . . . . .	37
<i>Vladimir Belous</i> . «New Thinking» in Historical Dimension: the Unexpected in the World of the Natural . . . . .	46
<i>Leonid Luks</i> . «Jewish Question» in Journalism of F.M. Dostoevsky and H. von Treitschke ( <i>trans. from the German by Boris Havkin</i> ). . . . .	54
<i>Hans Oversloot</i> . A Brief on Russia's Non-Party System and the Unlikelihood of Regime Change ( <i>trans. from English by Nina Vorontsova</i> ). . . . .	83

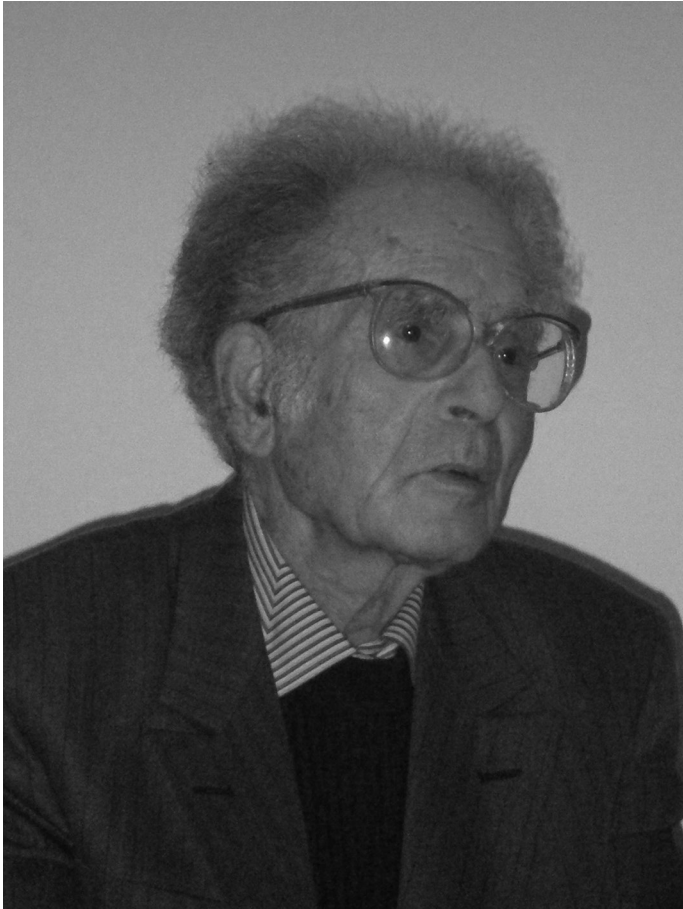
## Expectation of Island

<i>Vyacheslav Vs. Ivanov</i> . Plato's First Russian Translators in the 18th century: Archaists and Innovators . . . . .	104
<i>Alexander Dobrokhotov</i> . Faust lucis ante terminum . . . . .	123
<i>Vladimir Kantor</i> . «It will be neither Judgment, not Punishment, but a Cataclysm, a Revolution...» (Philosophy of History by A.I. Hertsen) . . . . .	132
<i>Mikhail Blumenkrants</i> . To History of Spiritual Substitutions. Reflection over the Book . . . . .	170
<i>Olga Slivitskaya</i> . «Suddenly» by Tolstoy . . . . .	182
<i>Christian Hufen</i> . Migrant's Contribution. Feodor Stepun's Traces in Munich ( <i>trans. from the German by Ludmila Sigal</i> ) . . . . .	201
<i>Andreas Buller</i> . Morals of Masses or Reflection Concerning Philosophy of Feelings . . . . .	207
<i>Boris Dubin</i> . Imagination – Communication – Present . . . . .	227
<i>Oksana Nazarova</i> . About Opportunities and Prospects of Overcoming the Stereotypes in Research of the Russian Religious Philosophy of the XX Century . . . . .	241
<i>Rimma Zapesotskaya</i> . About Bulgakov's «Rest» and Strange Rapprochements . . . . .	253
<i>Victor Yucht</i> . The Person in the Eye-Glasses, Invited to Execution (A. Solzhenitsyn's Prose as one of Implications of Lev Losev's Poetry) . . . . .	263

## Hyperuraniya

<u>Grigory Pomerants</u> The Silent Stream . . . . .	274
<i>Zynaida Mirkina</i> . About Belief, Doubts and Fall of Man . . . . .	283
<i>Boris Khazanov – Mark Kharitonov</i> . Correspondence . . . . .	291

About authors . . . . .	316
-------------------------	-----



Григорий Соломонович Померанц

Марк Харитонов  
**Музыка сквозь скрип**

*Памяти Григория Померанца*

**1**

**М**Ы познакомились с Григорием Соломоновичем Померанцем в мае 1972 года у нашего общего друга, замечательного востоковеда Евгении Владимировны Завадской. Она показала Померанцу мою статью об иронии у Томаса Манна, только что опубликованную в журнале «Вопросы философии». Померанцу статья понравилась.

— Но ирония все-таки ограничивает, — заметил он. — На уровне религиозном проблемы иронии снимаются. Прорыв на этот уровень давался иногда Достоевскому. Томас Манн оставался больше в области культуры.

Соотнесенность с религиозным уровнем определяла его литературные оценки, отношение к разным областям жизни, философским системам. Померанц не принадлежал ни к одной конфессии, не придерживался никаких ритуалов, но я не знаю человека более религиозного, чем он. Религиозно было все его мироощущение.

В одной из недавних его статей я прочел: «Глубинное ядро одной религии ближе к глубинному ядру другой религии, чем к собственной поверхности». Прекрасно, не правда ли? А мне он еще много лет назад как-то сказал:

— Окна у людей могут быть разной формы, квадратные, прямоугольные, круглые. Но свет, который в них льется, для всех один.

**2**

В упомянутой статье об иронии у Томаса Манна Померанца среди прочего заинтересовала мысль о том, что человек, ввязавшийся в политику, поневоле вынужден бывает расстаться с иронической позицией. Политика делает всех в каком-то смысле ограниченными, вынуждает принимать однозначные, поневоле упрощенные решения. Для творческого человека благо — разделившись с политикой, вновь вернуться к иронии.

Как раз в те годы, когда я с ним сблизился, Григорий Соломонович отошел от активной диссидентской деятельности. Отчасти потому, что многое в этом движении оказалось ему чуждо, отчасти потому, что не чувствовал себя Дон Кихотом. «Политическая безнадежность освободила меня от политических задач, — писал он позднее. — Свобода от практической цели сделала семидесятые годы самыми плодотворными в моей жизни. Я писал «Сны земли», писал о Достоевском и попытался довести до печатного станка теоретические наброски, начатые в 60-е годы с целью создать альтернативу официальной концепции всемирной истории».

Как-то я увидел на его столе письмо, пришедшее из Италии; адресовано оно было «профессору Померанцу». Никто за рубежом представить не мог, что обращаются они к рядовому библиографу без всякой ученой степени, не защитившему даже диссертации. В свое время Померанц написал их даже две: одну, еще незаконченную, изъяли при аресте и сожгли, другую защитить не дали. Так он до конца жизни без степени и обошелся. (Не знаю, удосужился ли какой-нибудь университет хотя бы запоздало присвоить ему ее *honoris causa*?)

Он в те годы работал библиографом в Фундаментальной библиотеке Института общественных наук. Мне случалось туда к нему заходить. Померанц реферировал поступавшие в библиотеку книги и статьи на разных языках, писал на них аннотации, давал мне копии. Эта малопrestiжная работа открывала ему, однако, возможность знакомиться с мировой мыслью, наращивая незаурядную эрудицию.

### 3

Я стал часто бывать у него, в небольшой двухкомнатной квартире на улице Новаторов, где они с женой Зинаидой Александровной Миркиной жили до недавнего времени. О том, что значила всю жизнь для Григория Соломоновича эта женщина, мне вряд ли написать лучше самого Померанца. Ее стихи воспроизводятся во многих его статьях и книгах, не просто подтверждая его мысли — у них общее мироощущение. Впрочем, то, что объединяет этих людей, можно назвать проще: любовью.

— Мы с Гришей живем уже много лет, и наша любовь не только не слабеет, но становится сильнее, — сказала мне од-



нажды Зина (мы все трое с первых же дней знакомства стали называть друг друга по имени). — Те, кто сами этого не испытали, не поверят, что такое возможно.

Однажды я обнаружил, что телефонный аппарат они уносят в другую комнату и прячут там в ящик для белья.

— Вот почему я вечерами не мог к вам дозвониться, — сказал я.

— Да, вечерами мы слушаем музыку, — ответил Гриша. Утром они оба работали, днем ходили гулять в ближний лес.

#### 4

Мы жили в годы, когда время от времени возобновлялись разговоры о неизбежной, уже близящейся катастрофе. Померанц эти страхи не разделял.

— У меня есть чутье на большие расстояния. Конца в одной отдельно взятой стране не будет. Россия как-то выпутается. Проблема в том, что будет с человечеством в целом.

Он не принимал и утверждений, будто в наше время происходит разрушение личности.

— Личность разрушается всегда, — сказал он мне однажды, — она сохраняется и развивается, только если противостоять потоку. Даже в сравнительно спокойные времена она разрушается, если человек идет по течению.

Может быть, именно постоянная душевная напряженность, готовность идти против течения, преодолевая внешние обстоятельства, позволила этому человеку, отнюдь не блиставшему здоровьем, дожить до своего возраста.

«Я не хочу, чтобы моим друзьям непрерывно везло, — можно прочесть у него в «Записках гадкого утенка». — Дерево, выросшее под ветром и дождем, лучше оранжерейной пальмы. В нем больше внутреннего напряжения, жизни, красоты».

«Когда видишь Григория Соломоновича Померанца, — написал я в статье к его 90-летию, — слушаешь его тихую точную речь, не так просто себе представить, что этот узкоплечий, небольшого роста, на вид слабый человек провел на фронте всю войну, водил в атаку солдат, был ранен, а после войны прошел через сталинские лагеря, участвовал в правозащитном движении, не раз переживал угрозу нового ареста».

5

До сравнительно недавнего времени Померанц ездил на велосипеде за продуктами в дачный магазин. Однажды, собираясь приехать ко мне и уточняя по телефону адрес, он спросил, можно ли от метро не ехать ко мне на автобусе, а идти пешком. Я был тронут: ему в тот год исполнилось 67 лет, и он поехал на другой конец города, чтобы продолжить начатый по телефону разговор о моем только что законченном романе «Линии судьбы, или Сундучок Милашевича». Гриша был первым читателем этого романа, который тогда существовал только в рукописи, перепечатать рукопись взялся его сосед. Меня ободрил добрый отзыв Померанца, но запомнились и его оговорки. Ни один мой герой, по его словам, не нашел пути к «высокой жизни», которая возможна даже в наших условиях, даже в провинции. Он подтверждал это рассказами о своих многочисленных корреспондентах из разных городов и даже прочел мне большое, очень умное письмо одной несчастной и незаурядной женщины, которая в духовном одиночестве напряженно ищет чего-то, к чему-то пробивается.

Для него с Зиной очень много значило общение с разными людьми. Оба вели обширную переписку, много выступали. Однажды знакомая библиотечка попросила меня помочь: у нее сорвалось чье-то назначенное выступление перед читателями. Я позвонил Померанцу — он с готовностью согласился выступить.

— Вы не любите публичные выступления? — спросил меня.  
— А для меня они очень важны.

С годами вокруг него и Зины сложилась своего рода община поклонников, слушателей, читателей, просто людей, которым нужны их совет, слово, поддержка. Выступления обоих записывались, записи эти, включая ответы на вопросы, издавались на деньги, собранные почитателями, на такие же пожертвования издавались и другие их книги. Тиражи были, конечно, небольшие.

— Мне телевидения не хватает, — услышал я от Померанца несколько лет назад. Сотрудники одного из каналов рассказали ему, что его 90-летие на телевидении было велено не отмечать. Довольно скоро, однако, отношение к нему и Зине изменилось, было снято несколько программ с их участием. Автор одного из газетных откликов заметил, что после появления на экране

таких людей, как Померанц, чувствуешь, насколько фальшивы там другие персоны. «Редкий случай подлинности», — писала газета. Это не то же самое, что гениальность. Гениальность дается от природы, подлинность нарабатывается жизнью.

## 6

В мае прошлого года я прочел в одной из статей Померанца размышления о гедонизме Запада как об одной из примет его кризиса. Что-то для меня самого в этой теме оставалось неясно. Захотелось позвонить Григорию Соломоновичу, уточнить: как он определит различие между гедонизмом и счастьем?

Трубку взяла Зина, я задал вопрос сначала ей. Она ответила: счастье — это обращенность к другим, связь с другими, связь с миром. Я засомневался: когда молодые люди наслаждаются любовью, объяснишь ли им такими словами, что гедонизм — это еще не счастье?

— А и не надо объяснять, — ответила Зина. — Есть влюбленность, и есть любовь. Это надо чувствовать, знать. Вы не поверите, сколько мы получаем отзывов, какие письма нам пишут. На недавний мой вечер специально приехали люди из других городов.

На этом вечере, в апреле, за месяц до нашего разговора, я был, Померанц мне позвонил, позвал. Зинаида Александровна читала стихи в неизвестном мне прежде Музее предпринимателей, меценатов и благотворителей. Для меня оказалась неожиданной молодость аудитории, я там показался себе едва ли не самым старшим. После чтения я подошел к обоим, спросил Гришу, откуда такое множество молодых. Прежде на таких вечерах было больше моих ровесников.

— А это наш с Зиной семинар, — объяснил он, — мы ведем его уже 16 лет.

Обращенность к другим, связь с другими — так она понимала счастье. Потом трубку взял Гриша, я задал ему тот же вопрос.

— Счастье, — сказал он, — это внутренне чувство. Гедонизм связан с внешними ощущениями, а счастье внутри.

И стал рассказывать, какое для него счастье: подойти к окну и увидеть рошу, освещенную солнцем. Третий год жизни в новой квартире не оставляло его это чувство счастья.

Я не мог не заметить: а разве в прошлом доме, в панельной пятиэтажке, где у них рощи под окном не было, он не мог чувствовать себя счастливым независимо от вида за окном? Что говорить, Гриша сам знал это лучше меня.

«Я был счастлив по дороге на фронт, — можно прочесть в тех же «Записках гадкого утенка», — с плечами и боками, отбитыми снаряжением, и с одним сухарем в желудке, потому что светило февральское солнце и сосны пахли смолой. Счастлив шагать поверх страха в бою. Счастлив в лагере, когда раскрывались белые ночи. И сейчас, в старости, я счастливей, чем в юности. Хотя хватает болезней и бед. Я счастлив с пером в руках, счастлив, глядя на дерево, и счастлив в любви».

Внутреннее чувство, необъяснимое, полноценное чувство жизни, сродни религиозному — этому опыт Померанца учит, как никакой другой.

## 7

Сейчас я извлек из ящика стола пачку писем Померанца. Мне еще предстоит их толком разобрать, распечатать, осмыслить. Гриша не пользовался ни пишущей машинкой, ни, тем более, компьютером. Почерк его к концу жизни был не всегда разборчив. Я открывал конверт, другой, начинал читать — и зачитывался. Прочитую сейчас без выбора два первых попавшихся под руку.

В обоих случаях можно лишь предполагать, на какие мои вопросы или замечания он отвечает, копий своих писем я себе не оставлял. В первом речь идет об упомянутой мной, по-видимому, концепции австрийского этолога Конрада Лоренца, который считал агрессию природным свойством всех биологических существ, включая человека. Померанца биологические объяснения человеческих поступков не убеждали.

«Культура может заставить отдать свой хлеб товарищу, не добиваться взаимности силой и т. п., — писал он мне. — В XX веке заговорили о законности агрессии, потому что оболочка культуры растрескалась. От чего именно? Войны расковали зверя, и он почувствовал себя хозяином. Суэта цивилизации отучила заглядывать в собственную глубину, где рождается совесть. (Достоевский писал, что совесть — действие Бога в человеческой душе.) Перестали чувствовать Бога, и зашевелились

бесы. А природная агрессивность не в 1914 году родилась и не в ХХI веке [...] Теория Лоренца, мне кажется, стоит в ряду с теориями Маркса и Фрейда. Они разматывают одну нитку, а их много». (Письмо от 25.1.04).

Его письма всякий раз оказывались небольшими частными лекциями на темы философии, богословия, литературы, культуры, истории. «Редкая дружеская привилегия», — только и мог я его поблагодарить.

## 8

Другое попавшее под руку письмо возвращает к теме, с которой началось более сорока лет назад наше знакомство: к разговору о религиозном мироощущении, религиозном измерении, соотносении с религиозным уровнем — всему, что определяло отношение Померанца к разным областям жизни, философским системам, явлениям литературы. Отсчет для него начинался с Рублева, с великих религиозных текстов, они всю жизнь оставались для Померанца высшим мерилom. Достоевскому — и тому лишь изредка давался, по его словам, прорыв на этот уровень, Томас Манн оставался в области культуры, то есть на уровне более низком. Это можно сказать о многих его литературных оценках.

«Потерян вкус к трудным книгам, — прочел я у Померанца сравнительно недавно, — на первое место попадает то, что не мучает совесть и не тревожит ум. У читателей классики Чехов теснит Толстого и Достоевского».

Не буду сейчас множить цитаты, обсуждать частности. Я как-то пытался в споре объяснить, чего мне не хватает в «чисто» духовной словесности, почему я отличаю ее от того, что мне представляется литературой. Можно повторять «Бог» — и это мне ничего не скажет. Но можно заговорить, допустим, о корове или пусть даже о навозе так, что и это будет о Боге. Я тогда не знал индийской легенды о паломниках, которые сочли себя оскверненными, увидев на дороге коровью лепешку, и поспешили к реке омыться. Но тут из лепешки восстал бог Индра и сказал: «Это я превратился в коровьи лепешки, ибо нет на земле ничего чистого и нечистого». Бог в коровьей лепешке — вот это для литературы, это ее сфера. Когда герой Пастернака говорит, что главное для него в Евангелии — не «нравственные

изречения и правила», а то, «что Христос говорит притчами из быта, поясняя истину светом повседневности», — он, в сущности, восхищается литературным элементом в нем.

Сейчас уже не сказать, на какие мои рассуждения отвечал Григорий Соломонович в письме, которое я хочу процитировать; наверно, я затрагивал в них и важную для меня тему художественного воображения.

«Воображение, безусловно, играет свою роль в религиозном искусстве и в религиозных видениях, — писал мне Померанц, — (например, у Даниила Андреева и у пророка Даниила и у автора апокалипсиса). Видение рождается взрывом из непостижимых глубин, но облекается в материал, известный из опыта. Например, всадники апокалипсиса (а не танки). Вообще все религиозные тексты — перевод непостижимого импульса, в свете которого человеческий опыт, запечатленный в сознании пророков, внезапно освещается и до известной степени преобразуется. Но я убежден, что Бог не обладает штатом синхронных переводчиков, которые позволяют беседовать с каждым на его языке. У Бога какой-то свой способ общения с людьми, по ту сторону воображения (играющего с известными предметами) и текстов, то есть игры со знаками, передающими некий таинственный смысл. Мы не можем разьяснить «Тяжесть и нежность», а где уж до Бога...» (Письмо от 8.8.05).

Диалог с Григорием Померанцем стимулировал мысль. Здесь уже упоминался его упрек героям моего романа «Линии судьбы, или Сундучок Милашевича»: они, говоря словами Григория Соломоновича, не нашли пути к «высокой жизни». Не приходится сомневаться, что самому Померанцу этот путь был известен, что в состоянии, которого он достиг, не так уж существенна литература — все еще так важная для меня.

И не без смущения вынужден признать, что если Шекспир или Фолкнер остались в мире своих блуждающих, мечущихся героев, их неразрешенных и неразрешимых проблем, я больше хотел бы приблизиться к ним, чем к миру высокого совершенства.

## 9

Поздравляя Григория Соломоновича с очередным днем рождения, я написал ему, каким благотворным было для меня

многолетнее — уже больше половины моей жизни — дружеское общение с ним. Даже если мы не встречаемся, писал я, он постоянно присутствует в моей жизни.

Померанц мне ответил: «Я чувствую себя обязанным прожить еще несколько лет, чтобы ободрить тех, кто значительно моложе: сколько еще лет впереди!»

Самим своим существованием он ободрял множество людей, знакомых и незнакомых, помогал им держаться, ориентироваться в этой трудной жизни.

Я очень люблю услышанную однажды историю. Гриша летел на конгресс, кажется, русской интеллигенции в Уфу, у самолета что-то случилось с шасси, он стал кружить над аэродромом, вырабатывая горячее на случай аварийной посадки. И рассказчик услышал от совершенно спокойного Померанца: «Жизнь представляется мне скрипучей пластинкой. Некоторые слышат скрип сквозь музыку, другие сквозь скрип слышат музыку».

Это останется.

**В** фарватере истории



## Несовершенство истории

*И*стория никогда не может прийти к совершенству. История всегда дает перекосы. Реальное общество всегда перекошено, либо в сторону чрезмерного рационализма, к дробным решениям, либо — в сторону иррационализма, к загадке целого. Скажем, экономически ориентированное общество всегда перекошено в сторону эффективности (и, следовательно, свободной инициативы), или в сторону социальной защищенности, которая тормозит инициативу. И принципиально не может быть абсолютно совершенного общества. Наиболее совершенное общество — это общество, сознающее свое несовершенство, и время от времени его исправляющее, двигаясь от одного перекоса к другому.

Когда же утопия дает великую цель, и она оправдывает все средства, то в конце концов средства становятся подлинной целью, средства поглощают цель, и место фанатиков цели, которые начали движение, занимают практики средств. Если вы помните роман Гроссмана «Жизнь и судьба», то в нем есть образ Крымова, который продолжает верить в цели, во имя которых большевики взяли власть, и, в конце концов, его берут на Лубянку и там пытаются, чтобы он себя признал шпионом, а власть оказывается в руках людей, которые о цели давно уже не думают, людей средств, людей реально существующего аппарата, который для них является целью.

Утопия никогда не захватывает народа, находящегося в нормальном состоянии. Чтобы броситься в утопию, нужно потерять здравый смысл. Такие состояния бывают. И вот здесь решает не характер утопии, а состояние народа. Неважно, какая утопия. Может быть ленинская утопия, может быть гитлеровская утопия. В том же романе «Жизнь и судьба» Лисс, эсэсовец, разговаривает со старым большевиком Мостовским и очень убедительно ему доказывает, что хоть идеи у них разные, теории разные, у одних расовая, а у других классовая, а в общем — государство строят они примерно одинаково, и всё те же лагеря, и всё то же отсутствие свободы.

К числу идей, вдохновляющих на неосуществимые структуры общества, относится, как показал опыт Ирана, и религи-

озный фундаментализм. Решающее во всех случаях — чувство растерянности, которое охватывает народ по любым причинам. В императорской России — от трех лет очень тяжелой войны, от утраты веры в царя; в Германии сошлись вместе экономический кризис, репарационные платежи Франции, чувство обиды за проигранную войну; а в Иране провокатором была неспособность мусульман вдруг увидеть женщин, вчера еще закутанных в паранджу, а сегодня обнаженных в американских эротических фильмах. Этот психологический кризис сорвал всю успешную экономическую реформу. Парадокс современной России — слепота к различию социальной защиты от коммунистической утопии, ввевшейся в плоть и кровь за семьдесят лет большевистской диктатуры. От этой путаницы — повторные возвраты коммунистического утопизма.

Чтобы сохранить здравый смысл, надо освободиться от психологической почвы утопии, от резкого разрыва между роскошью и нищетой, от взрывов ненависти в массе, загнанной в тупик. Здесь очень важно понять, что ловушки утопии могут быть в стороне, прямо противоположной вчерашней яме. Основное течение общественной жизни идет сегодня в сторону религии и национальной гордыни. Как мы уже увидели в Иране, религиозный фундаментализм творит утопии не хуже Маркса и Ленина. А идея национального величия легко оборачивается племенной замкнутостью. Хотя расцвет национальной жизни и племенная замкнутость — совершенно разные вещи.

Нация — это сравнительно новое явление. Не надо путать ее с тем, что по советскому паспорту называется национальностью. Нации возникли в Европе примерно в XVI в. на основе единой христианской культуры. Империя не получилась, и сложились самостоятельные национальные государства. Но эти государства находятся в постоянной переключке друг с другом. Черта нации — не только обособленность, но и связанность, неотделимость от единого клубка. Это чисто европейское явление. Нельзя считать нацией архаическое царство, например, Московское царство; нельзя считать нацией какое-нибудь архаическое племя. Нация — это категория европейской культуры, к которой постепенно переходят другие, по мере европеизации. Нация — это как бы инструмент в оркестре и голос в хоре. Они постоянно переключаются друг с другом. Не случайно и национализм, и интернационализм — обе эти идеи возникают

в Европе. Они как бы оформляют односторонне эту двойственность в жизни нации. Она, с одной стороны, сравнима с лепестком в большом цветке, а цветы — это европейская, христианская по своим основам культура; а с другой стороны, каждая нация подобна самостоятельному цветку. Нация — это единство этнического и вселенского.

Если говорить о России, то можно мыслить ее по-разному. Принимая православие, как его понимали в Византии, мы движемся в сторону крайнего обособления и замыкания в гордыне «Третьего Рима». Это захватывало в те времена, когда и возник образ «Третьего Рима». Но сейчас это нелепо. Сегодня естественнее понимать православие как один из вариантов христианства, как участника единой большой христианской культуры. Тогда открывается духовный путь к тому, что сейчас становится политически возможным, к возникновению широкой коалиции северных и удаленных к югу стран, с перспективой охватить не только Западную Европу, но и Россию, и Америку, и Новую Зеландию. Последнее сегодня трудно себе представить, но в будущем станет возможным и даже необходимым, уравнивая растущую мощь Китая и решая проблемы глобальной экологии, решая, как избежать разрушения биосферы. Без субглобальной и глобальной дисциплины нам не обойтись.

Субглобальная и глобальная коалиция встала бы не только перед экологическими проблемами. Во всяком случае, России не обойтись без экуменизма в области духовной культуры, которая сегодня еще не нашла своих колодцев в глубину и может многое заимствовать у Экхарта Толле и других исследователей вселенских духовных глубин. В течение семидесяти лет мы были изолированы от духовных процессов, происходивших на Западе и на Востоке. Мы знали только то, что давно, до революции, перевели на русский язык, и очень процежено — о духовных процессах, которые шли вокруг нас.

Это очень широко и верно понимал Александр Владимирович Мень. Он был убежденным экуменистом. Но он не считал, что сейчас уже настало время, чтобы выйти за рамки существующих традиций. Он стоял за их переключку, искал пути к возрождению чувства единства, начиная со всей Европы, продолжая путь, начатый Георгием Петровичем Федотовым в эмиграции.

Федотов был одним из первых деятелей русского духовного возрождения. С 1918 года участвовал в религиозных подпольных кружках, а в 25-м был вынужден эмигрировать под угрозой ареста. Но на Западе он очень быстро убедился, что тот национализм, к которому его тянуло в противоположность абстрактному интернационализму большевиков, сам по себе тоже опасен. И под влиянием опыта фашизма и опыта мировой войны он уже в 43-м году пишет: «Проблема, поставленная сейчас жизнью, есть обуздание национального государства, а не одной Германии, как люди склонны упрощать дело». И его идеалом становится большая федерация, а не империя. Что же касается Русской империи, то он сперва, в 37-м году, еще считал, что Россия единая и неделимая в принципе может быть восстановлена, если она станет либеральной, внимательной к малым народам и т. д. Но жизнь убедила его, что это невозможно: слишком много накопилось ненависти, так что распад империи неизбежен. Он пишет о том, что создало нынешнюю ситуацию:

«Два последних царя, воспитанные славянофилами, пытались обрусить империю и вооружили против нее целый ряд народов. Национализм оказался одним из ядов, разложивших императорскую Россию. Убаюканные немецкой музыкой и стихами Гёте, немцы идут на истребление славян. Так и для нас образ святой Руси облегчал всякое насилие над инородцами. Парадоксальным образом Гёте и Толстой делают в наши дни воспитателями национальной ненависти. Но это уж есть предательство, измена самой национальной культуре. То есть изменой и Гёте и Толстому, чуждым национальной гордыне и ненависти». И Федотову ясно, что ненависть к чужому составляет главную черту современного национализма не в одних только фашистах. Увы, мы видим это и в процессах, развивающихся в России и в бывших союзных республиках.

Нужна положительная программа национального как ветви вселенского Дерева, уходящего своими корнями в чувство вечного. Примерно в 1970 г. я бросил простую фразу: «Думайте о Боге, пишите по-русски — вот и получится русская культура». И у Федотова я нашел очень сходную, только более развернутую мысль: «Чтобы жить, человек должен найти утраченные связи с Богом, с душевным миром других людей и землей. Это значит в то же время, что он должен найти самого себя,

свою глубину, свою укорененность в обоих мирах, верхнем и нижнем» — насколько я понимаю, — в небесном и земном.

Подведем итоги. Национальное и интернациональное, экономическая эффективность и социальная защита должны мыслиться совместно, в единой паре, тянущей историю. Это впервые поняла Англия, и уже в XVIII веке партии, спорившие в парламенте, можно назвать консервативными либералами и либеральными консерваторами. Со временем общество изменилось, либералов заменили лейбористы, и опять восстановилась система двух партий, воплотивших основные перекосы, которые постоянно надо было исправлять. Это понимание несовершенства общества и готовность постоянно исправлять перекосы избавили Англию от баррикад. Остальные страны Запада медленно усваивали ее опыт. А в России постоянно побеждали крайности. Деспотизм переходил в «бунт, бессмысленный и беспощадный», а бунт кончался новым деспотизмом.

Опыт показал, что лучшим временем в России был путь медленных, постепенных, хорошо продуманных реформ. К сожалению, и Александр II не избежал ошибок, а революционная молодежь бросилась в террор на самом кануне поворота к конституционным нормам. И начался новый круг зажима, провоцировавшего бунт, и бунта, провоцировавшего новый зажим, то под царским гербом, то под алым знаменем революции. И в итоге страна, окунувшись в революцию, проскакивала мимо свободы.

Наше несчастье — рассматривать противоположности как несовместимые принципы. Но всякий принцип, доведенный до предела, становится разрушительным. Разумна только традиция, принимающая принципы в паре, в равновесии, с возможностью переходить от одного перекоса к другому, противоположному, — без баррикад. Всякий принцип, вырвавшийся из своей парной упряжки, становится разрушительной силой. В том числе и национализм, и интернационализм. Недаром Федотов писал о роли яда, которую национализм сыграл в истории русской национальной культуры. И можно добавить к этому каноническую фигуру Толстого в статьях Ленина и значки с портретом Гёте на шествиях немецких фашистов. Политика террора охотно драпировала свою наготу бархатом юбилеев; достаточно вспомнить пышный юбилей Пушкина, аккурат пришедшийся на 1937 год.

Жизненная правда не требует ни окаменелых принципов, ни попираная всякой твердости. Перекосы взывают к огню Святого Духа, и он сжигает фетиши. В области религии это совершали Св. Силуан, Антоний Сурожский, Александр Шмеман, Александр Мень, Георгий Чистяков. В светской культуре к этому стремились Сахаров, Григоренко. Стремление к гибкой парности принципов, поправляющих друг друга и незыблемых в своем равновесии, победило впервые в Англии XVIII в. и постепенно распространялось по всему миру. Несколько раз оно срывалось в России. Хочется верить, что сейчас оно, наконец, укоренится, удержится, не исчезнет, как исчез в свое время Радищев и всплыл — в примечаниях к трудам историков. Многое меня тревожит. Светлый дух десятого декабря уже поколеблен свистом в адрес Горбачева. Горбачев этого не заслужил. Он был не очень умел, не все понял в русской истории, не удержался на ее ухабах. Но это не самый большой грех. Этим мы все грешны.

Витторио Страда

## Две империи<sup>1</sup>

Начнем со своего рода эпитафия — трех кратких цитат, вводящих в тему. Первая принадлежит Рональду Рейгану, который в марте 1983 года, в накал холодной войны, прибегнул к весьма резкому выражению: Советский Союз — «империя зла» «an evil empire». Эта формула отметала противоположный тезис антагонистической стороны, клеймивший американский империализм и капитализм вообще, включая демократический, как крайнее бедствие человечества. Нельзя не признать эффективности этого выражения Рейгана, отбросившего язык дипломатии и официально применившего слово «империя» к государству, которое борьбу с империализмом сделала своим знаменем, а для несчетного числа людей представляла «империю добра», вернее, не «империю», поскольку это слово в «политкорректной лексике» имеет в основном отрицательную коннотацию, а авангард и предвосхищение мира благодатного. В наших рассуждениях термин «империя» используется в совершенно нейтральном значении, как обозначение определенного политического устройства. Что касается «зла», оставим его абсолютность, как и абсолютность «добра» метафизике, полагая, что в истории эти категории относительны, и модусы и степени их наличия в ней могут быть установлены посредством конкретной критической мысли.

Второй эпитафия заимствован у Александра Солженицына, который за год до исчезновения СССР, в 1990 году в своей программной работе *Как нам обустроить Россию* решительно высказался против того, что он назвал «империей» и, не демонизируя ее, объявлял ее непосильным для России бременем: «Нет у нас сил на Империю! — и не надо, и свались она с наших плеч: она размозжает нас, и высасывает, и ускоряет нашу гибель». Со своим антиимперским этическим национализмом автор *Архипелага Гулаг* предлагал направить силы на внутреннее обновление будущей освобожденной России, не вообразая, что вскоре «Империя» сама свалится с плеч России, но при этом возрождение страны столкнется с куда большими трудностями, чем ему это представлялось.

---

<sup>1</sup> Лекция, прочитанная в Римском университете 20.05.2012

И, наконец, третий эпиграф — высказывание, сделанное в 2005 году Владимиром Путиным, который определил крушение Советского Союза как «самую большую геополитическую катастрофу столетия». Путин не произнес слова «империя», а в другом своем выступлении назвал Советский Союз «гигантом», «ядро» которого «удалось сохранить», несмотря на катастрофическое обрушение, но слова Путина вполне соответствуют картине распада империи, какую представлял собой Советский Союз, распада, ощущаемого им как беспрецедентная катастрофа, в отличие от Солженицына, видевшего в этом залог национального освобождения России, и тех, кто, считая эту империю олицетворением «зла», видел в ее конце начало благотворной демократии. Можно сохранить слово «катастрофа», которое Путин употребил в негативном смысле, как хаос и разрушение, но приписать ему значение, которое оно имеет в теории трагического, обозначая ту часть античной трагедии, где происходит развязка сюжета — катарсис, очищение от страстей, порожденных предшествующим действием. В этом смысле конец Советского Союза следует воспринимать как развязку трагедии, начавшейся в России в 1917 году и растянувшейся на десятилетия, без сожаления, ощущаемого в путинских словах.

Крах коммунистической империи связывается с крахом другой Империи — царской, событием тоже грандиозным и внезапным, в результате чего, в отличие от одновременно распавшихся двух других империй — Габсбургской и Оттоманской, возникло не национальное государство, а новая, беспрецедентная по своей природе Империя — Советский Союз. Как соотносятся эти две империи, разные по природе, но почти совпадающие по территории? Что общего может быть между концом одной и другой, между двумя «катастрофами», возвращаясь к путинскому слову, катастрофами не только геополитического, но и геокультурного порядка, если позволителен такой неологизм для обозначения глубокого смысла, какой каждая империя, а не только российская и советская, имеет в истории? Наконец, приемлемо ли расхожее мнение, что с крахом Советского Союза исчезла последняя империя, или же мы наблюдаем видоизменение традиционного понятия империи, которое тот же советский опыт видоизменил по сравнению с империями прошлого, и происходит переход к новой, так сказать, постклассической имперскости?



Эти вопросы в последнее десятилетие стали предметом многочисленных исследований, и тема «империи», не только царской и коммунистической, а империи вообще, от древности до нового времени, привлекает все большее внимание историков, так что с 2000-го года в столице Татарстана Казани издается большой журнал, самое название которого «Ab imperio», говорит, какой тематике посвящены его материалы на русском и английском языках, принадлежащие ученым разных стран. Это ценное издание, без которого нельзя обойтись никому, кто работает над этой ключевой темой. Но долго игнорировавшаяся тема империи российской и красной, возникла не в период заката Советского Союза, причем в основном в политическом ключе, о чем свидетельствуют рассмотренные выше цитаты-эпиграфы. В другом культурном ареале она наличествовала и даже была центральной уже в первой половине прошлого века, когда была разработана настолько глубоко, что работы этого периода являются фундаментальными и для наших дней, приобретая новую актуальность. Речь идет о Русской культуре, оказавшейся в изгнании после захвата власти большевиками, продемонстрировавшей свою интеллектуальную мощь, в то время как в Советском Союзе идеология у власти задушила свободную мысль.

Прежде чем перейти к рассмотрению двух культурно-политических течений, в центре которых оказалась тема империи, следует упомянуть Георгия Федотова, историка и мыслителя христианско-социалистического толка, одного из самых проницательных умов русской эмиграции, который в 1925 году вынужден был покинуть родину и поселиться во Франции, а впоследствии, спасаясь от нацизма, перебрался в Соединенные Штаты, где и умер в 1951 году. В 1947 году Федотов опубликовал статью *Судьба империи*, в которой, после развернутых размышлений общего характера, остановился на судьбе советской империи, конец которой в условиях тогдашней международной напряженности ему представлялся неизбежным вследствие возможного столкновения между Советским Союзом и Америкой. То, что крушение Советской империи произошло почти полвека спустя, по окончании «холодной», по счастью, войны, не умаляет ценности федотовского предсказания. Обратимся к некоторым пассажам статьи. В случае СССР (России), пишет Федотов, нетрудно предвидеть, что

«произойдет не только падение советского режима, но и восстание ее народов против Москвы. Даже те экономические и политические мотивы, которые могли бы говорить в пользу их связей с Великороссией, превращаются в свою противоположность в условиях поражения. Быть с Россией значит разделить ее ответственность, ее тяжелую судьбу (...) Большевизм умрет, как умер национал-социализм». Единственной возможностью избежать катастрофического конца империи как результата войны, говорит Федотов, является падение большевистской власти в России, которое «избавило бы мир» от многих ужасов, но в 1947 году такая возможность была минимальной. Во всяком случае «снятие страшной усталости, висевшей над народами России тридцать лет, означает взрыв всех подспудных, революционных и центробежных сил». К счастью, как мы знаем, конец советской империи наступил не в результате страшной войны, а мирным путем, после не настоящей, политико-идеологической войны, развал произошел бескровно, даже, наоборот, открыл для России, то есть Российской Федерации, более демократические перспективы. Так или иначе, остается обрисованная Федотовым картина, в которой он, русский патриот, предусматривал отделение Украины, исторически кровно связанной с Россией: Федотов критикует русских националистов, не заметивших пробуждения Украины и отказывавших ей в праве на самостоятельность. Он не исключал тревожной перспективы: возникновения русского фашизма, который может не смириться с потерей империи. «Для самой России насильственное продолжение ее имперского бытия означало бы потерю надежды на ее собственную свободу (...) Как при московских царях самодержавие было ценой, уплаченной за экспансию, так и фашизм является единственным строем, способным продлить существование каторжной Империи». Федотов заключает: «Освобожденная от военных и полицейских забот, Россия может вернуться к своим внутренним проблемам, к построению выстраданной страшными муками свободной социальной демократии» и потребуются «не одно поколение, чтобы преодолеть страшные разрушения, произведенные коммунистической властью в самой психике своих подчиненных». Здесь Федотов сближается с позицией Солженицына.

В русской эмиграции позиция Федотова не была изолированной, однако принадлежала к миноритарной ее части, в то

время как более сильными и определяющими были два течения: национал-большевизм и евразийство, оба сформировавшиеся вокруг идеи империи. Рассмотрим их кратко с этой точки зрения, отталкиваясь от одного очевидного на первый взгляд явления, на самом деле представляющего проблему. Дело в том, что, как уже было сказано выше, после Первой мировой войны на развалинах Габсбургской и Османской империй возникли национальные государства, в то время как после крушения царской империи родилось одно новое многонациональное государство, по составу и размерам почти совпадавшее с погибшей империей. Поразительно, что такое стало возможным в результате революции, которая поддерживала право на самоопределение и самостоятельность национальных компонентов имперских агломератов, подобных царскому, во имя изживания государств и объединения угнетенных классов всех стран. Как неоднократно заявляли вожди большевистского переворота, захват власти в такой отсталой стране, как Россия, оправдывается понятием «мировая революция»: как предсказывал Маркс, это было только начало, и пламя революционного пожара должно было охватить остальную Европу и перекинуться на весь мир. На деле, как известно, вышло по-другому, и захваченная власть временно ограничивалась пределами России. Но России не как этнического образования, а как ядра рухнувшей империи, поскольку во имя мировой революции и классовой борьбы революционная власть была силой навязана почти всем другим национальным составляющим бывшей царской империи. Это должно было случиться и с Польшей, если бы наступление Красной армии не было остановлено и она не потеряла бы в 1920 году поражение под Варшавой, что затормозило экспорт революции на Запад. Разумеется, мы имеем дело не с восстановлением старой империи, а, учитывая радикальную новизну советского государства, с идеей мировой революции, которая была временно отложена, оставаясь по-прежнему в арсенале новой власти, так что важнейшей частью этой власти стал Коминтерн — организация, ведавшая подготовкой этой революции. Однако, фактически, образование Советского Союза предотвратило территориальный и государственный распад царской империи. Это глубоко поразило находившихся на Западе русских интеллектуалов антикоммунистической направленности, среди которых было немало выдающихся лич-

ностей, которые и положили начало двум разным течениям. Течения эти роднила имперская идея, которую, считали они, большевистская власть парадоксальным образом сохранила. Национал-большевики и евразийцы отвергали коммунистическую идеологию и предрекали ее конец, но признавали, что историческая судьба распорядилась так, что именно она спасла Россию от распада, восстановив ее в евразийской целостности и государственной мощи. Они были убеждены, что эта сама по себе пагубная идеология должна уступить место национальным ценностям. Оба представленные здесь в общих чертах течения отмечены многообразием культурных аспектов, что делает их, в особенности евразийство, особенно интересным и для нашего времени, — но грешили политической наивностью, считая, что коммунистическая идеология и, в частности, идея «мировой революции», — временный аксессуар новой власти, которая, наоборот, в идеологии находила источник своей легитимности и своего существования как авангарда мирового революционного движения. И действительно, какая новая основополагающая и объединяющая имперская идея могла бы заменить коммунистическую идеологию? Сложившаяся «Империя» по типу радикально отличалась от царской и всех других имперских образований, хотя несомненно, что идея «мировой революции», отодвинутая в тень советским режимом в период его стабилизации, но никогда не умиравшая, подверглась изменению, что придавало ей «имперскую» видимость, особенно после Второй мировой войны, когда советская система распространилась в центрально-восточную часть Европы и распускала свои щупальца в Западной Европе и после роспуска Коминтерна, в лице мощных коммунистических партий.

Какова была в реальности структура советской империи? Многочисленные и плодотворные исследования последнего времени на эту тему позволили аналитическое ознакомление с этим сложным организмом, или, вернее, механизмом, построение которого началось при Ленине и обрело в Сталине своего творца. Центральный момент этих исследований — соотношение русского, и вообще славянского (включая, главным образом, Украину), компонента в других национальных компонентах Советского Союза: вопрос в том, играл ли русский компонент главенствующую роль по сравнению с другими республиками, т. е. роль метрополии по отношению к колониальным окраинам,

в противоположность идеологии, утверждавшей равенство и «дружбу народов» в СССР. Вопрос этот по-иному ставится и применительно к царской империи. Эта сложная и спорная проблема, которой мы здесь коснемся вскользь, тем более что сейчас, после распада СССР, если националисты ставших независимыми бывших советских республик, как, например, Украины, утверждают, что их страны были «колонизированы» русскими и в советское время, русские же националисты, напротив, убеждены, что именно русских эксплуатировали в пользу других советских народностей, постоянно получавших экономическую и техническую поддержку, так что, как мы видели, Солженицын считал, что Империя для России — бремя, от которого она должна избавиться. Отметим только, что нам представляется неприемлемым тезис, согласно которому русская составляющая Советского Союза после первого периода, когда национальная самостоятельность русских была попрана во имя интернационализма, со Сталиным, начиная с 30-х годов и особенно в послевоенное время, возобладала настолько, что внутри идеологии, формально остававшейся советской, возник подлинно русский национализм.

В действительности же ситуация была исключительно сложной: на русских, преобладавших в языковом плане, поскольку русский язык по необходимости выполнял унифицирующую роль в управлении многонациональной и многоязычной общностью, приходилась наибольшая доля в той идеополитической амальгаме, которую большевики сумели создать, разнобразя ее в ходе истории и навязывая ее всем сферам своего господства не только внутри страны, но и в рядах коммунистических движений и его сторонников. Страдали от этого и сам русский компонент, сама русская культура, использовавшаяся как ингредиент, но «очищенная» от всех идеологически неприемлемых моментов, например, религиозного, и приправленная ядовитой смесью марксизма-ленинизма. Поэтому после развала СССР, если его национальные составляющие, ставшие независимыми, сумели самоидентифицироваться, считая себя угнетенными режимом, который был советским, то есть коммунистическим (и частью которого они являлись), но который они считали русским и продолжением царизма, то освободившаяся от империи Россия переживает кризис национальной идентичности и с трудом переосмысливает свое историческое

прошлое, отмеченное не только шоком петровских реформ, но главное, гигантским и двусмысленным переломом 1917 года и последующего советского периода.

В случае советской и досоветской России понятие империи следует сопрягать с двумя другими понятиями: модернизации и национальности, что справедливо и для других империй: британской или, по-иному, французской, но в случае России такое сопряжение понятий особенно сложно и многозначно, как станет понятно, когда мы посмотрим на царскую империю в ее отношении к коммунистической и попытаемся затем установить причины их распада.

Попробуем дать общее понятие империи как обширной территории с этнически разнородным населением и центром неограниченного господства над подчиненной периферией. Будем называть это «прямой империей», а «непрямую» имеем тогда, когда над территорией формально автономной, этнически не обязательно однородной и пространственно не сплошной осуществляется удаленная централизованная власть гегемонного типа. В случае Советского Союза мы имеем оба типа империи: прямой — относительно всей территории советского господства, а непрямой — относительно зоны его влияния: от связанных с ним коммунистических партий до отдельных де-юре суверенных, но фактически зависимых государств. Рассматривая советскую империю, зададимся вопросом: что здесь является центром, который принято называть «метрополией» относительно подчиненной периферии? В случае современных европейских империй — британской или французской — ответ очевиден: Великобритания и Франция, поскольку это этнически компактные государства, а Индия и Алжир — колониальная периферия, подчиненная иерархически и политически, поскольку в ядре доминантной нации была в силе правовая политическая система, называемая демократией, которая для колоний не признавалась, или признавалась отчасти. В советском случае имела место абсолютная политическая гомогенность тоталитарного типа, одинаковая и для русских и для не русских, и разница между первыми и вторыми была в уровне экономического развития, а также в национально-культурных традициях, которые во всех случаях были подвержены одинаковому контролю и одинаковой идеологической обработке. «Центром господства» была не Россия, а Кремль, если говорить конкретно, то есть

коммунистическая партия, обладавшая монополией власти, простиравшейся в косвенных формах за пределы государственных границ.

А что было ядром традиционной царской империи, которая в своей мифологии возводила себя к Римской империи, в своем соперничестве с современными европейскими империями? Существовала ли русская нация, которая являла бы собой метрополию относительно других, не русских народностей? Конечно, существовала столица, Москва, а после основания Петром I, первым Российским императором, Санкт-Петербурга, было даже две столицы, но русской нации, которая была бы четко отделена от остальной империи, не было. Конечно, существовала русская религиозная культура, налагавшая свой отпечаток на организм государства, но в процессе начатой Петром I секуляризации этот организм, в подчинении у которого оказалась православная церковь, перестал одушевляться этим источником. Существовало русское династическое государство, которое, в отличие от метрополий западных империй, принимало в свой правительственно-административный аппарат без какой-либо этнической или расовой дискриминации представителей элит других народностей, постепенно вливавшихся в тело империи в результате военных завоеваний или согласованного присоединения. Создавалась двусмысленная ситуация: российская метрополия не имела собственной и строго очерченной национальной конфигурации, хотя нельзя отрицать ее культурного и языкового существования — настолько Россия сливалась со своей империей. Россия была российской империей, и наоборот, — все под скипетром сакрализованной самодержавной власти. Такое положение сохранялось до тех пор, пока власть не начала лишаться своей харизмы, и этнические составляющие империи, в русле общеевропейских тенденций романтического национализма и народного суверенитета, не стали вырабатывать самосознания и стремиться к независимости. Случай Украины, начиная с XIX столетия, но главным образом с его середины, показателен, как показательно и упорное нежелание имперской элиты понять это ирредентистское пробуждение и даже непризнание за украинским статуса языка и низведение его до уровня диалекта русского языка. Крушение империи подготавливалось и такими путями, а кроме того, в современной русской культуре социально-политический вопрос

решительно преобладал над национальным, в первую очередь вопрос освобождения «белых негров», как критик Виссарион Белинский называл русских крепостных крестьян. Для русских социальный вопрос сопровождался вопросом борьбы с самодержавием и параллельно проблемой модернизации или подлинной европеизации, которая охватывала бы не только экономику и инфраструктуру, в чем со времени Петра была заинтересована власть, но и все гражданское общество и его институты. Это тоже, в силу экстремизма этих требований снизу и сопротивления сверху, вело к краху империи, на развалинах которой возникла не русская нация или русское национальное государство, а Советский Союз, анализ которого мы предложили выше, где русская составляющая играла двусмысленную и в основном подчиненную роль под властью нового коллективного императора: коммунистической партии.

Громадная биконтинентальная (и даже триконтинентальная, когда включала и Аляску) империя складывалась столетиями, постоянно расширяясь во всех возможных направлениях. В пушкинском *Путешествии в Арзрум* есть пассаж, дающий представление о мобильности границ России как империи. Пушкин, с детства мечтавший о путешествиях, но так и не получивший возможности «вырваться» из пределов «необъятной России», скачет в сторону Арзрума, и, думая, что конь «вынес его на турецкий берег», т. е. за границу, испытывает разочарование: «этот берег был уже завоеван: я все еще находился в России». Показательны слова Сергея Витте в его *Воспоминаниях*: «Мы до сих пор не сознали, что со времени Петра Великого и Екатерины Великой нет России, а есть Российская империя». И на вопрос «Кто создал Российскую империю?», отвечает: «Конечно, неограниченное самодержавие. Не будь неограниченного самодержавия, не было бы Российской великой империи». Но в каком смысле существовала Россия, или Московия, тоже самодержавная, если впоследствии она вылилась в империю, а не родилась и не возродилась даже после своего конца и снова вылилась в другую империю, на этот раз анациональную и носившую искусственное имя? Для самодержавия Россия была объектом первичной колонизации, обеспечивавшей ему вторичную колонизацию других частей Империи, а начиная с Петра Великого, стала объектом модернизации, длившейся с переменным успехом и интенсивностью



два столетия, до кануна падения самодержавия, когда Россия стала приобретать отчетливое и современное национальное самосознание на пути перехода от культурной к политической нации.

Первичная российская экспансия, предшествовавшая колониальным завоеваниям в Центральной Азии и на Северном Кавказе, была нацелена на Восток с неуклонным передвижением границы до географического предела — тихоокеанского побережья. Это позволяет провести аналогию с «теорией границы», выдвинутой американским историком Фредериком Тернером в его ставшей уже классической работе *Граница в американской истории*. Американское продвижение на Запад, противоположное российскому на Восток, делало похожей историю обеих стран как историю колонизации пограничных территорий. Это сопоставление, а также некоторое формальное сходство, позволяет установить разительную принципиальную разницу в американской и российской исторической судьбе. В каждом из данных случаев отношение Пространства и Времени предстает по-разному. В Америке пространственная и темпоральная размерности совпадают. И в самом деле, колонизацию Нового света производила разнородная масса людей, перебравшихся с цивилизованного континента, которые осели на благоприятных для экономической деятельности землях, вытеснив с них населявших их «дикарей». Это была территория без истории, не знавшая феодального прошлого, тяготевшего над европейскими странами — родине колонизаторов, которые могли с легкостью внедрить на занятых территориях кодекс демократических ценностей и новую производительную систему. Как писали Маркс и Энгельс в *Немецкой идеологии*, Северная Америка начала свое развитие в «уже передовую историческую эпоху» и «весьма быстро» шла вперед благодаря вкладу «наиболее развитых индивидов из старых стран».

В России колонизация производилась народом, носителем христианской культуры (православия) еще в до-национальную эпоху, народом, который, колонизируя новые завоеванные территории, колонизировал самого себя под властью абсолютистского государства феодального типа. Равновесие в отношении Пространство-Время не могло не оказаться нарушенным. В то время, как на начальном этапе российской истории доминирующую роль играло Пространство, с объединением русских

земель вокруг Москвы и их расширением на Восток, на втором этапе, начиная с Петра I, на первое место выдвигается время, хотя при этом территориальная экспансия не прекращается. В этот период, как стало понятно царю-реформатору, для России главным стало преодоление временной исторической отсталости относительно Западной Европы, то есть модернизация. В Азии подобная задача встала еще для одной империи – Японской, и была решена с большим успехом, хотя здесь не обошлось без драматических моментов. Слабая точка российской истории в том, что модернизация была осуществлена только частично (в сфере производства и культуры) и с большим запозданием – в политико-институционной сфере, при нехватке Времени, в то время как Пространство росло чрезмерно, страшно отягощая имперский организм, который, в конечном счете, в момент всеобщего кризиса не выдержал. Осуществленная большевиками травматическая гальванизация империи с ее радикальной трансформацией отодвинула на три четверти века конец империи в ее новой коммунистической ипостаси, империи еще более неповоротливой по сравнению с царской, поскольку она раздвинулась за свои границы, а после Первой мировой войны сама на себя возложила мировую миссию, обязывавшую ее вести революционную (или псевдореволюционную) борьбу со всем миром.

Как выходить из империи? Как не погибнуть при ее катастрофическом обрушении или при ее естественном умирании? Как преодолевать пост-имперский синдром? В случае Великобритании и Франции было найдено относительно успешное решение, правда, с определенными затруднениями во французском случае. Дело в том, что обе эти метрополии обладали устоявшейся идентичностью и, более того, являлись прототипом национальных государств современности и достигли высокого уровня развития во всех сферах: экономической, политической, социальной. После Первой мировой войны на месте Австро-Венгерской империи возникли самостоятельные государства, имевшие разную судьбу в сложном центрально-европейском ареале. Особо стоит Турция, для которой после кемалийской революции началась новая фаза современного развития. Деятельность генерала Кемалья носила основополагающий и реформистский характер, что оправдывает данную ему парламентом фамилию Ататюрк («Отец турок»); по упразднении оттоман-

ского султанского правления и провозглашении республики (1924 год) он провел светскую реформу государства, отменив исламское каноническое право. Ни в одном исламском государстве не производилось разом такого радикального обновления. Символом этого освобождения стало не только женское равноправие, но и обязанность перейти на европейскую форму одежды, европейский календарь, гражданский брак и запрет многоженства и т. д. Не менее значительными были реформы в экономике и гражданском строительстве (железные дороги, порты и т. д.), взамен — опиравшаяся на харизматическую личность Ататюрка диктаторская власть, ликвидировавшая дряхлую Оттоманскую империю и создавшая на ее месте современное турецкое государство.

Для России в силу ряда причин пост-имперский синдром связан с рядом значительных трудностей: последствия и память трехсот лет империи (двух разных империй — царской и коммунистической, вторая из которых опиралась на идеократический тоталитарный режим нового типа) просто не зачеркнуть; кроме того, коммунистическая империя кончилась не только внезапно, но и, так сказать, при ясном небе, т. е. не в результате военного поражения, как после Первой мировой войны, или на основе решения, созревшего из понимания целесообразности положить конец изжившему себя господству, как в британском случае, а в результате своего рода имплозии и самораспада, вызванного рядом сложных причин, притом эндогенных; важно также то, что Россия, как уже говорилось, существовала не как самостоятельное национальное образование, а как нечто органически растворенное сперва в царской, а затем в советской империи, и только после коллапса последней оказалась перед необходимостью обрести национальное государство со своей новой идентичностью, и вдобавок в пределах искусственных границ Российской Федерации, представляющих собой ее старые административные границы внутри Советского Союза, границ, произвольно установленных, как хорошо видно в случае Крыма, входившего в состав советской Российской Федерации, но в 1954 году, так сказать, принесенного «в дар» Хрущевым тогдашней советской Украине и теперь принадлежащего суверенному украинскому государству; к тому же современная Российская Федерация еще представляет собой нечто вроде микроимперии, поскольку

этнические русские составляют около восьмидесяти процентов ее населения, а на остальную часть приходится народности, не всегда желающие или противящиеся входить в Федерацию. Об этом свидетельствует громкий чеченский конфликт, который пока удалось приостановить, но подспудно назревает сепаратизм других этнических групп, в силу чего русскость Российской Федерации под угрозой, а с другой стороны, требования русских националистов-экстремистов, выступающих под лозунгом «Россия для русских», увеличивает опасность, ведя к разжиганию внутренней межэтнической розни; наконец, в качестве маргинального, но показательного момента упомянем «украинский случай»: отделение от России-империи таких частей, как прибалтийские или центрально-азиатские страны может восприниматься как утрата теми, кто ностальгирует по имперскому могуществу, но не русскими, понимающими чуждость этих народов и временность их исторического пребывания в одном имперском государстве, но славянская Украина всегда воспринималась как внутренне присущая единому этнокультурному организму, поэтому ее отделение, при всей его законности, ощущается наиболее болезненно. «Национальный вопрос» для России имеет фундаментальное значение: для русских жизненно важно определить собственную идентичность после трех столетий имперской истории, в частности после ее советского периода, наиболее мутного и тлетворного. Переосмысления требует именно русское историческое прошлое в свете нового критического подхода.

«Геополитической катастрофой» столетия, причем самой крупной, назвал Путин конец Советского Союза, и для тех, кто отождествляет Россию с империей, царской или коммунистической, этот конец — действительно национально-историческая катастрофа. Так возникает исторически объяснимый русский национализм, неоимперский или просто этнокультурный, ностальгически-коммунистический или радикально коммунистический, евразийский или еврурусский, авторитарный или либеральный, ксенофобский или мультикультурный, — весьма многоликая гамма позиций, в совокупности составляющих постимперский синдром, и как выход — перспектива России как гражданской нации. Все это в эпоху и в мире, отличительной чертой которого является исчезновение традиционных империй и антиколониализм и при этом складывание новых — непрямых

и неформальных, финансовых и военных, геополитических и геокультурных, и закат национальных государств, формально сохраняющийся суверенитет которых неизбежно ограничивает ацентрическая и анонимная глобализация. И эта новая и необратимая мировая ситуация сказывается на самой демократии, становящейся, если позволительна такая формула, «глобалитарной демократией», и тоже зависящей от кризиса, который в эпоху не совсем ясных общих изменений охватывает все политические институты, а также кодекс ценностей, регулирующий цивилизации во всех их разновидностях.

В таком контексте завершается история царской и коммунистической российской империи и одновременно заканчивается коммунизм, пережитки которого сохраняются, однако, в наследии, оставленном длительным революционным экспериментом прошлого столетия, а сам он еще жив в парадоксальной форме посткоммунистического коммунизма в такой огромной стране, как Китай, когда-то называвшейся «небесной империей». На этом заканчивается не история как таковая, а история, которую мы бегло здесь обозрели. Каково ее продолжение — нам не ведомо.

Михаил Блюменкранц

## **В поисках этики или археология Зазеркалья. Письмо к немецкому другу<sup>1</sup>**

Существуют ли сегодня в нашем секуляризованном западном мире какие-либо универсальные этические ценности или же, с утратой религиозной основы, они хоть еще и маячат на горизонте нашего бытия, но, скорее, как милые сердцу миражи, с которыми нам жаль расставаться?

К разговору на эту щекотливую тему меня подтолкнула переписка с моим немецким коллегой. Предметом обсуждения была одна из насущных проблем европейской политики — перспективы мультикультурализма. Мою позицию, изложенную в приведенном ниже письме, мой собеседник прокомментировал в том духе, что ее, позицию, можно конечно обосновать культурологически, но нельзя обосновать этически.

Что ж, действительно, ситуация, сложившаяся в нашем обществе, довольно парадоксальна. С одной стороны мы живем во времена тотального релятивизма, когда общепринятым считается, что «сколько людей, столько и истин», с другой — можно слышать постоянные призывы современных политиков и известных общественных деятелей отстаивать общечеловеческие ценности и руководствоваться принципами морали и справедливости.

Невольно на ум приходит мудрое наблюдение Лао-цзы: «дэ появляется только после утраты дао; человеколюбие — после утраты дэ; справедливость — после утраты человеколюбия; ритуал — после утраты справедливости»<sup>2</sup>.

Возникает впечатление, что сегодня мы имеем дело уже с ритуалом. Чем очевиднее становится всем, что король — голый, тем громче звучит хор его почитателей, уверяющих, что еще никогда Его величество с таким вкусом не одевался. Этого настоятельно требуют приличия в нашем толерантном и политкорректном обществе, успешно подменившем этику этикетом.

---

<sup>1</sup> Послесловие к круглому столу «Запад и ислам». Вторая Навигация, N 11, 2011.

<sup>2</sup> Дао дэ цзин С.-П., 1998, с. 42, §38.

По своему мировоззрению мой глубокоуважаемый коллега принадлежит к современным классического типа либералам. Поэтому, когда из его уст я услышал очередную отсылку к общечеловеческим ценностям, то попросил моего оппонента конкретно назвать хотя бы одну из таковых. В ответ я услышал одну из заповедей правил хорошего тона, выработанную современным либерализмом: «респект»<sup>3</sup>. Речь явно идет об узаконенной в цивилизованном обществе подмене этических ценностей ценностями взаимовыгодной поведенческой практики, т. е. некой внешней формой, обеспечивающей социальный комфорт. Эту точку зрения хорошо сформулировал Ирвин Гофман (Erving Goffman), считавший, что цель моральных правил — сделать общество безопасным для взаимодействия. Это сведение или, вернее, редукция феноменов духовного порядка к факторам социальным — характерная особенность современного западного мировоззрения. Так же, как свобода, вырванная либеральной мыслью из духовного контекста оплодотворившей ее культуры, оказывается неприкаянной и становится самоцелью, растрачивая себя в дурной бесконечности гедонистических манифестаций (что неплохо, в свое время, прочувствовал Маркиз де Сад), так и этика, вырванная из своей религиозно-культурной целостности, обречена безуспешно лавировать между рациональными и эмотивистскими попытками своего обоснования.

Постепенно благополучно почившая этика мумифицируется, превращаясь в ритуал и, в конечном счете, успешно редуцируется в легитимированные социумом этикетные нормативы. И мы оказываемся в ситуации, которую четко обрисовал А. Макинтаир: «На самом деле у нас есть лишь подобие морали, и мы продолжаем использовать многие из ключевых ее выражений. Но мы утратили — если не полностью, то по большей части — понимание морали как теоретическое, так и практическое»<sup>4</sup>.

Тот же процесс распада этики в рамках более общего процесса распада культуры фиксирует и Ж. Бодрийяр: «И вновь мы сталкиваемся с ситуацией, аналогичной той, что имеет место в физике микромира: провести расчеты в терминах прекрасного или безобразного, истинного или ложного, доброго или злого

<sup>3</sup> Respect (нем.) — уважение.

<sup>4</sup> Макинтаир А. После добродетели, М., 2000, с. 7.

так же невозможно, как вычислить одновременно скорость частицы и ее положение в пространстве. Добро не располагается больше по ту сторону зла, ничто не имеет больше определенного положения в системе абсцисс и ординат. Каждая частица движется в направлении, заданной ее собственным импульсом, каждая ценность или часть ее лишь мгновение сверкает на небосклоне лицедейства, а затем исчезает в пустоте, перемещаясь вдоль ломаной линии, редко соприкасающейся с траекториями других ценностей. Такова схема дробления — нынешняя схема нашей культуры»<sup>5</sup>.

Если в христианстве добродетели задавались религиозным сознанием как цель, а воля являлась средством их достижения, то в современном светском сознании освободившаяся от задачи достижения добродетели, ставшая самодостаточной, воля получила возможность выбора цели по собственной прихоти и выстраивает ценностные иерархии по своему усмотрению. В результате некогда единый этический космос распался на множество автономных миров, и о каких-либо универсалиях можно говорить только с позиции абсурда, в ожидании прихода Годо.

К тому же, похоже, что сегодня даже не *респект*, а скорее *успешность* — наиболее ценимая добродетель, неожиданный итог протестантской этики с ее аскетическим акцентом на понятии *Veruf*<sup>6</sup>. Однако та успешность, которая в учении Кальвина означала не более чем положительную оценку в деле спасения души, после проводов Бога на досрочную пенсию заняла оказавшуюся свободной вакансию, избавившись заодно и от своей связи с профессиональным долгом.

На этом, пожалуй, предисловие можно закончить и перейти, собственно, к письму.

Дорогой А.!

В своем письме Вы затронули интересную тему о соотношении культурологической и моральной обоснованности наших позиций. Культурологическое обоснование я частично уже изложил в своей статье, которая, как Вы, вероятно, поняли, была скрытой полемикой с понравившейся Вам статьей моего голландского друга. У него действительно получилось

<sup>5</sup> Бодрийяр Ж. Прозрачность зла, в кн.: Призрак толпы. М., 2007, с. 244.

<sup>6</sup> *Veruf* — профессия. (Веберовское определение жизненного приоритета как добросовестного выполнения профессионального долга).



хорошее социологическое исследование. Но проблема, которая оказалась в центре нашего рассмотрения, лежит гораздо глубже чисто социологического измерения. Замечу в скобках, что искушение решать жизненно важные проблемы современного бытия исключительно в социологической, политической или экономической плоскостях мне представляется болезнью нашего времени, редуцирующей человеческую личность к одному измерению. Но об этом позже.

Не скрою, что мне глубоко симпатична Ваша в высшей мере гуманистическая позиция в спорном вопросе, но мы живем в мире, пережившем глубочайший кризис просветительского гуманизма, если не сказать его крах. В прошлом столетии это мировоззрение было взорвано теми глубинами зла, в которые человечеству довелось заглянуть. И боюсь, что причину этой катастрофы просвещенческий рационализм нес в самом себе: он сделал ставку только на человека в его высших проявлениях, с достойным восхищения прекраснодушием недооценив ту потенцию зла, которая заключена, к сожалению, в самой человеческой природе. Ф.М. Достоевский посмотрел на вещи более трезвым взглядом. Антропоцентрическая модель вселенной оказалась куда менее прочной, чем теоцентрическая. Лишенное сверхличностных ценностей, поставленное в центр мироздания, человечество быстро пришло в результате к моральной деградации. «Метафизическая инфляция» обернулась инфляцией нравственной.

Увы, но левинасовскому и буберовскому пониманию Другого, на которое Вы, очевидно, ссылаетесь, противостоит не менее реалистическое сартровское понимание Другого как «недопустимого скандала». И Вы, приветствуя с левинасовской точки зрения разнообразие, царящее в нашем новом Вавилоне, проецируете свое понимание Другого на его, условно говоря, сартровский вариант. А этот Другой, в отличие от Вас, стремится к упорядоченному однообразию. И Ваше прекраснодушие, возможно, явится залогом его будущего успеха. (Я имею в виду, разумеется, не Вас лично, а позицию, которую Вы озвучиваете.)

Не так давно европейский мир прошел фазу своего озверения, его зашкаливало от чудовищной нетерпимости, унесшей десятки миллионов жизней. Европа справедливо ужаснулась мерзости содеянного и теперь ее качнуло в другую сторону, в сторону непримиримой толерантности. Что ж, безопасней крен

в эту сторону, если уж так не везет с серединой. Но, по закону маятника, проблема всякого перехлеста в какую-либо сторону всегда чревата риском возвращения к другой крайности.

Попробую объяснить на конкретном примере. Как показала скандальная публикация книги Сарацина, в немецком обществе произошел очевидный раскол: политикум и масс-медиа в своем подавляющем большинстве высказали свое негодование по поводу этой публикации. Но большая часть читателей, в том числе и многие интеллектуалы не левого толка, поддержали точку зрения автора. Это при том, что немецкая интеллигенция, как и советская при Брежневе, страдает двоемыслием. Одно мнение озвучивается публично, а другое зачастую — только на кухне, в узком кругу друзей. Многие вещи немцам, в силу их недавнего прошлого, громко говорить не столько не этично, а, скорее, неприлично. А приличия в современном обществе успешно заменяют мораль. Я привел в качестве примера лишь одну из проблем, характеризующих все более расходящиеся ножницы между взглядами официальных кругов и мнением большинства населения. Но таких точек расхождения немало. Подобная ситуация непонимания между обычными гражданами и сильными мира сего характерна не только для Германии, но и для всей Европы. Эта искусственная плотина между властью и обывателем испытывает постоянно возрастающее давление и при негативном развитии экономической ситуации рискует быть прорвана. И тогда очень может быть, что в европейских парламентах к власти придут не просто правые, а ультраправые, которые, на мой вкус, ничуть не лучше, чем ультралевые. Ход истории часто напоминает движение все того же маятника.

Как Вы знаете, больше всего прекрасноразговоров о вечном мире и всемирном братстве звучало накануне Первой мировой, и под эту сладкую колыбельную росли и мужали будущие эсэсовцы и энкаведешники. Не создаем ли и мы сегодня своим страусиным желанием не видеть проблемы инкубаторы для созревания очередных змеиных яиц? Это было бы непростительно не только с точки зрения культурологии, но и с точки зрения морали, не говоря уже о здравом смысле.

Одно из распространенных заблуждений современного этического взгляда на мир состоит в априорном полагании, что все зло от злых людей, если же человек по натуре хороший, он не способен сеять зло. К сожалению, в истории этот алгоритм

не работает, и зло в этом мире честнейшие и добропорядочные люди совершали не реже, если не чаще, чем отъявленные мерзавцы. Честный человек честно и преданно способен служить злу, искренне полагая, что служит всемирному благу на пользу всему человечеству, или, по крайней мере, наиболее достойной его части (арийской или пролетарской, как получится). Мало ли таких заплочных дел мастеров без страха и упрека знает наше прошлое? Дело в том, что в аду, как считал один философ, дьявол искушает добром.

Дорогой А., отвлекитесь от хоть и прекраснодушных, но умозрительных и утопических построений. Посмотрите на те события, которые приносит сегодняшний день. В Египте народ выбирает исламских консерваторов, последние события в Иране свидетельствуют о том же, если завтра свергнут Асада, его место скорее всего займет очередной Хомейни. Под большим вопросом и будущее политическое устройство Ливии. Мораль, которая ориентирована на воздушные замки, обречена на гибель в траншеях. Боюсь, Вы просто недооцениваете то перенасыщенное поле ненависти, в котором вырастают и воспитываются целые поколения людей на Ближнем Востоке, точно так же, как многие интеллектуалы недооценивали в свое время создание огромных резервуаров агрессии в нацистской Германии и советской России.

Я всегда снимаю шляпу перед кенигсбергским философом, пытавшимся решить проблему универсальной этики. Но беда в том, что люди редко оказываются перед очевидным выбором между добром и злом. А поэтому и левинасовское, и сартровское восприятие Другого — лишь разнонаправленные векторы коммуникативной природы человека, существующие, как это ни прискорбно, лишь в своем диалектическом единстве, т. е. не только отрицая, но и дополняя друг друга. Иначе нам пришлось бы жить или среди ангелов, или среди бесов. Но ад мы еще только успешно строим, а в рай мы по-прежнему невъездные, и поэтому обречены на историю. Вот нам и приходится значительно чаще выбирать не между Добром и Злом, а между **большим** и **меньшим** Злом, и, если выбор сделан правильно, многие склонны именовать это меньшее Зло Добром. В общем, что-то наподобие соловьевского примера из «Оправдания Добра», о человеческом выборе между двумя грехами — солгать и не сказать убийцам, куда убегал преследуемый, или сказать правду, но тем самым стать невольным соучастником убийства.

Должен признать, что после капитальной постирушки моральных принципов, затеянной либерализмом, они сильно полиняли, и даже стали расплзаться по швам на отдельные части, как то: корпоративная мораль, производственная мораль, гендерная мораль, деловая мораль и т. п. Моральное обнищание общества констатировал уже цитированный выше А. Макингаир в работе «После добродетели». В секуляризованном мире оказалось достаточно много площадок для того, чтобы построить свои автономные коттеджи этики. Главное — выбрать нужную аксиоматику в качестве фундамента, а затем все уже лишь проблема твоих архитектурных талантов. Это дало возможность современным политикам получить в свое распоряжение такой универсальный и действенный инструмент, как принцип выборочной морали. В одном месте, если нам это представляется выгодным, мы применяем одну мораль, в другом — иную. Теряя свою универсальность, мораль перестает быть моралью, продолжая с успехом ее симулировать. Превращаясь в эффективный политический инструмент, она из цели неизбежно становится средством в руках государственных чиновников и законодателей общественного спроса на мораль.

Современный либерализм провозгласил человека единственной сверхличной ценностью и во главе всего поставил его свободу. Звучит превосходно. Но на деле он успешно проделал работу Великого инквизитора, идеологию которого мы привыкли обычно связывать с тоталитаризмом. Что ж, крайности часто сходятся, и герои Джорджа Оруэлла в какой-то момент радостно братаются с героями Олдоса Хаксли. Манифестированный как сверхценность, человек автоматически освобождается от духовной работы над собой, хотя именно она, в сущности, является его онтологической задачей. От либерализма он получает даровое дворянство в силу самого факта своего биологического рождения. Секуляризованная идеология либерализма рассматривает человека не как непрерывное усилие, не как существо духовное, т. е. личность, а как представителя некоего социобиологического вида, по отношению к которому любой принцип иерархии не только недопустим, но и преступен. Иерархический принцип берется либерализмом под подозрение, как проявление расизма и фашизма. Один из современных философов тонко отметил, что «иерархия отсутствует только в аду». Аннулирование иерархии — это аннулирование бытия,

поскольку бытие основано на принципе качественных различий. Другая сторона вопроса — это опасность многочисленных соблазнов ложными иерархиями.

Если душевные и духовные качества человека являются всего лишь бесплатными приложениями к его мандату венца творения, это ведет к деградации человека как такового. Не вырождается ли в результате демократический принцип равенства в тоталитарный принцип тождества, причем без всякого видимого насилия над личностью, поскольку личность была уже безболезненно ампутирована?

Может, прав все-таки не либерал Рорти, а «православный мракобес» Н.В. Гоголь, писавший, что «у иного так душа зарастет телом, что страшно желать ему счастья и здоровья». С точки зрения господствующей сегодня морали и Христа, изгнавшего торговцев из храма, без сомнения подвергли бы дружному общественному осуждению за вопиющую нетолерантность, неумение увидеть Другого и вступить с ним в диалог, а также грубое попрание свободы предпринимательской деятельности. Что ж, после смерти Бога мораль оказалась бесхозной, а поскольку мораль — продукт скоропортящийся, то все зависит от срока и условий его хранения.

Мораль, по-моему, — это лишь принятая норма отношений индивидов в обществе, она сильно понижается в ранге, когда не подкреплена нравственностью как способом связи человека с Богом.

Впрочем, на эти темы можно говорить до бесконечности. Возвращаясь же к предмету нашего обсуждения, хочу подытожить. Хорошие люди, к каковым Вы, А., без сомнения относитесь, в силу своих душевных качеств не могут ни почувствовать, ни предположить того огромного запаса тьмы, который способен концентрироваться и сгущаться в человеческих душах, особенно тех — а таких немало — кто холит и лелеет в себе чувство обиды, постоянно ведя ее тайную бухгалтерию. Работа это преимущественно подземная, и далеко не все способны услышать подземный гул приближающейся катастрофы, ощутить кожей опаляющее дыхание чужой многомиллионной ненависти. Дай нам всем Бог избежать этих жарких объятий отнюдь не по-шиллеровски настроенных миллионов. И чтобы Другой, воспринимаемый нами как благожелательный и благодушный д-р Джекил, не обернулся бы в какой-то момент брутальным

*В поисках этики или археология Зазеркалья. Письмо к немецкому другу*

мистером Хайдом, расценившим наше существование как «недопустимый скандал».

С дружеским приветом.

Владимир Белоус

**«Новое мышление»  
в историческом измерении**

«...разруха не в клозетах, а в головах»  
М. Булгаков. *Собачье сердце*.

Событие, благодаря которому в СССР и в Восточной Европе начались радикальные перемены — это книга М.С. Горбачева под симптоматическим названием *Перестройка и новое мышление для нашей страны и для всего мира*, которая увидела свет в январе 1989 года.

Без преувеличения, именно публикацию этого политического бестселлера, вышедшего миллионными тиражами на русском и на многих других языках, следует считать точкой бифуркации, разделившей историю России на советское прошлое и постсоветское будущее, а может быть и в самом деле послужившей симптомом «конца истории» и для остального мира.

Спустя два с лишним десятилетия, и «наша страна», и «весь мир» имеют в наличии действительно «новое мышление», которое, по сравнению с предшествующими эпохами, представляет собой тотальный *упадок мысли*.

Констатируя эту данность, не могу не поставить вопрос: что же является истинной причиной интеллектуального регресса? «Новое мышление» воспринималось тогда в качестве альтернативы мышлению «старому»: альтруистическое — эгоистическому, творческое — догматическому, общечеловеческое — конфронтационному и т. д.

Однако я буду говорить не о том мышлении, которое было прописано в книге, вышедшей под именем Горбачева, а о том, которое стало в настоящее время данностью и обыденной реальностью. Хотим мы того или нет, но все мы сегодня в известной мере являемся его носителями.

Размышляя о политике и политическом, политологи явно недостаточно анализируют собственную рефлекссию, хотя именно она представляет собой достаточно верный слепок

целого исторического процесса. Только осознанное переживание каждого исторического момента дает основания судить об общем ходе от прошлого к настоящему: в данном случае — революционного скачка, начинавшегося призывом к «новому мышлению» и закончившемуся сегодняшним безмыслием.

Как это часто бывает в истории, интеллектуальная интуиция, оформленная в виде политического манифеста, сама по себе спровоцировала, инициировала и, в конечном итоге, символизировала перемены.

Что происходило с политическим мышлением (политической рефлексией) в конце 1980-х? Ответов на данный вопрос существует множество — в зависимости от того, какую позицию мы представляем, какую идеологию исповедуем, какими ценностными ориентациями руководствуемся.

Замечу, что распад СССР можно назвать и «разрушением тоталитарной коммунистической системы» и «переформатированием этнополитического пространства». В такого рода формулировках неизбежно присутствует оценочная составляющая, обусловленная точкой современности — в зависимости от того, кто и какими именно суждениями руководствуется в данный исторический момент.

В конце 1980-х годов политическая рефлексия была еще проективна. Она ориентировала социум на самоизменение и адаптацию к требованиям, идущим из будущего. Но в истории часто случается то, что русский классик А.С. Грибоедов сформулировал устами героини своей бессмертной комедии *Горе от ума*: «шел в комнату, попал в другую».

Рассчитывая попасть в мир без геополитических и социальных конфликтов, в демократическое общество без бюрократических перегородок, главный критерий развития которого — духовно развитый и глубоко нравственный человек (я перечисляю в данном случае основные тезисы Горбачева), уже в 1990-е постсоветская Россия столкнулась с совершенно иными вызовами: сломом существовавшей долгие годы политической системы, возникновением капиталистического общественно-экономического уклада, обнищанием масс, соединением олигархии и власти, гражданской войной, дефолтом, падением нравов, ростом организованной преступности etc.



Что же является истинной причиной подобной иронии истории? При анализе исторического процесса мы неизбежно сталкиваемся с целой системой социокультурных детерминант, интегрированных общим знаменателем — **субъектом** самосознания и действия.

Если относительно недавно основным субъектом истории представлялся класс (по крайней мере, для марксистски ориентированного сознания), то в настоящий исторический момент любые массовые или групповые формы социального перестают играть ведущую роль. На первый план выдвигаются две крайние, предельные, формы субъектности — человечество и человек, каждая из которых реализует свою целевую функцию в разнонаправленных тенденциях — глобализации и индивидуализации.

Однако если ту же самую проблему взять не в структурно-функциональном плане (то есть с точки зрения постоянного настоящего), а в историко-генетическом (сквозь призму движения из прошлого в будущее), то проблема исторической субъектности оказывается не столь уж неочевидной.

В любые времена — и политической ангажированности, и политического безразличия — основным субъектом исторического процесса выступают поколения. С поколением ассоциируются люди, чьи индивидуальные судьбы в конечном итоге органично вписываются в интеллектуальный ландшафт своего времени и благодаря которым культура приобретает абсолютно оригинальные черты.

Согласно одной из дефиниций, в поколение «людей <...> объединяют, исходя из позиции, которую они определили для себя в отношении некоего важного события, или в связи с тем, что они оказались вовлеченными, добровольно или насильственно, в подобное событие»; а так как «одно и то же событие по-разному воздействует на представителей разных возрастных групп, поколения могут обозначаться в связи с тем или иным событием, происходящим в период их переходного возраста», при этом «наиболее плодотворными периодами считаются юношество и начало зрелости» (Д. Кола, *Политическая социология*, Москва, 2001, с. 41).

Сегодня на политической авансцене России представлены **четыре** поколения: второе и третье — в качестве акторов, первое

и четвертое — уже и еще в качестве аудитории. Перемены были инициированы первым поколением; исполняли их представители второго; плоды пожинают — третьи; на пороге будущего стоят четвертые, которые только-только вступают в жизнь.

Самое старшее из них — так называемые **«шестидесятники»**, впрочем, более правильно назвать их «пятидесятниками». Это «дети» знаменитого XX съезда КПСС (1956). Поколение, собственно, и инициировавшее «перестройку». Политику (Горбачеву), который в 1989 году сформулировал задачу утверждения «нового мышления», в тот момент было около 60-ти. Другому политику (Ельцину), который непосредственно возглавил процесс перевода политических деклараций в реальность (понятно, что реальность эта уже не имела ничего общего с первоначальным планом), в 1991 году было уже 60. Многие из участников «развала СССР», достигнув 80-летия, сегодня находятся вне актуальной политики: «иных уж нет, а те далече» (Пушкин). В делах государственного строительства непосредственного участия они не принимают, а что касается мышления, то оно у них — не «новое» и не «старое», а *прежнее*.

Следующее, второе, поколение — **«семидесятники»** — сформировалось в период, ограниченный двумя интервенциями советских войск: в Чехословакию (1968) и в Афганистан (1980). Духовной основой формирования этого «социального тела» послужило знаменитое оруэлловское «двоемыслие» — способность одновременно придерживаться прямо противоположных убеждений. На этом поколении собственно «убеждения» исторически и закончились: история потребовала от них не рефлексий, а действий. Большая часть его представителей сегодня вполне довольствуется малым, меньшая часть — цинично распоряжается большим, весьма успешно разбавляя свои действия мало к чему обязывающей политической риторикой. От них, кому сегодня около 60-ти, ждать нового мышления — бессмысленно; их идеология в лучшем случае — это новый корпоративизм.

Третье поколение (**«восьмидесятники»**), чей средний возраст плюс-минус 45, сумело даже выдвинуть своих представителей на вершину современного российского политического и экономического Олимпа. Главным «событием» и стал для них «распад СССР», растянувшийся на несколько лет, то есть соб-

ственно тот самый конец 1980-х — начало 1990-х годов — целая эпоха, радикальным образом изменившая и облик страны, и менталитет ее граждан. Спустя два десятилетия после «эпохи перемен» это поколение по существу демонстрирует свою неспособность ни к мировоззренческим альтернативам, ни к политическому творчеству, ни к внятным проективным ориентирам. Есть ли идеология у нынешних 40-летних — большой вопрос; да и есть ли таковая вообще?

И, наконец, что собой представляют **«дети» XXI столетия**, которых, кстати, вряд ли можно назвать оформившимся поколением. Если деды и отцы циничны и погрязли в позитивизме жизни, дети послушны и пусты. Они еще только вступают в жизнь, но уже сейчас заметно, насколько они разобщены и несамостоятельны. Каким содержанием наполнится духовность молодого поколения, какие формы приобретет в его исполнении политическая рефлексия, — неизвестно. Будущее, уже не столь отдаленное, покажет. Добавлю, а rporos: в т. н. «поколение М» (термин М. Ходорковского; «Ведомости» (Москва), 2009, 21 X), которое вдруг возьмет да и появится неизвестно откуда, — не верю, потому как общественное должествование есть имманентная, внутренняя потребность, а не трансцендентная.

В результате объективных общественных процессов действительно возникает новое мышление, однако совсем не то, о котором говорил М. Горбачев. Политическая рефлексия демонстрирует свою прогностическую функцию: она отражает будущее задолго до оформления самой политической реальности. Идеологические «призраки» (К. Маркс) имеют свойство материализоваться. Политика наших дней не проецируется в будущее, политики не помнят своего родства или быстро отказываются от наследства, то что же в таком случае требовать от политической рефлексии, которая либо безропотно следует в фарватере политики, либо высокомерно отстраняется от нее?

Можно искать первопричину упадка в коммунистической или же либеральной парадигмах, каждая из которых сыграла роковую роль в движении к точке современности, но, все-таки, в «идеологии» или же «политике» здесь причина причин? Ведь есть другой, классический (для русской политической мысли)

вопрос *кто виноват: институты или люди?* Мой ответ однозначен: вина всегда лежит на последних.

Политика ровным счетом такая, какой уровень *культуры* фундирует политическую рефлексию. Сегодня мы имеем дело с универсальным *кризисом культуры*, то есть с таким общим испытанием, по отношению к которому все возможные описательные формулировки приобретают статус предикатов.

На фоне этого утверждения весьма показательно, что подавляющее большинство политологов интерпретирует современный кризис как явление сугубо экономическое. Надзирая за кривыми падения и роста национальных валют и биржевых котировок акций, они совершенно игнорируют тот факт, что и экономика, и политика являются результатами глубинных культурных изменений.

Прежде чем предъявлять претензии экономике и политике, следует задуматься над тем, какой современный тип культуры лежит в основании современной рефлексии.

Ответ общеизвестный: имя господствующего сегодня способа мышления — постмодернизм. Не стану предаваться рассуждениям по поводу содержания этого термина, а по необходимости коротко остановлюсь лишь на некоторых его проявлениях. Прежде всего скажу, что ситуация современности прекрасно изображена в американском кинофильме «День сурка», герой которого вынужден в буквальном смысле слова «жить одним днем» без надежды на какое-либо будущее. Постмодернистская рефлексия, представляющая собой механическое повторение, а не творчество, есть одно из самых наглядных кризисных проявлений современной духовности. Рожденная в среде интеллектуальной элиты, она распространяется вширь и оказывает негативное влияние на массовое сознание.

Повсеместно и безраздельно господствует дилетантизм. У нас «кухарки» не только занимаются политикой, они же еще и рефлектируют политику, обучают политике, представляют политику на телевизионных экранах и газетных страницах, исполняя любые заказы, обращают политологию в «политтехнологию» — сферу обслуживания центров власти. Интернет-сообщество являет собой пример готовой к саморазрушению новой «вавилонской башни», когда за очевидным отсутствием

коммуникации каждый, солируя, ведет свою политическую партию и говорит исключительно о своем, индивидуально наболевшем.

Эти и многие другие примеры современной политической рефлексии свидетельствуют о том, что постмодернизм является таким способом мышления, в основу которого положена имитация реальности — подмена содержания формой, а смысла знаком.

**Симулякр** — одно из ключевых понятий современного постмодернизма, служащее для обозначения внепонятийного средства фиксации опыта. Симулякр обладает сегодня не только универсальным эпистемологическим, но и экзистенциальным *статусом*, оказывая решающее воздействие на современную научную политическую рефлексию. В случае с окружающей нас современностью мы по существу имеем дело с такой политической реальностью, которая имитирует самое себя. Если дело пойдет так и дальше, то скоро и сами законодатели политической моды начнут признавать сам факт имитации политического в своих же собственных деяниях.

Мы вступили в такую постидеологическую эпоху, когда идеи перестали определять алгоритм общественного развития. Основные идеологические альтернативы: либерализм — консерватизм — социализм (не говоря уже о коммунизме) исчерпаны. Современная Россия демонстрирует блестящий пример кризиса идеологического жанра — абсолютно постмодернистский проект т. н. «консервативной модернизации».

Что в действительности представляет собой современность? Мы воспроизводим политическое знание, мало задумываясь над тем, когда и при каких обстоятельствах оно появляется на свет. Тот ли это «конец истории» или «конец политики», о которых говорит западная политическая мысль? Хочу обратить внимание, что знаменитая статья Ф. Фукуямы — это прямая рецепция на книгу М. Горбачева.

Является ли современная ситуация завершением длительного периода и переходом человеческого бытия в новое качество? Очевидно одно: содержание «политического» меняется на наших глазах. Доминировавшее прежде «социальное» разрушается — заменяется на «глобальное», с одной стороны, и

«индивидуальное», с другой. Окружающий нас политический мир приобретает невиданные прежде конфигурации. А мы в лучшем случае ожидаем, когда теоретическая мысль Запада предложит нам некие алгоритмы, которые будут подвергнуты нами критическому анализу.

Чтобы выйти из фатального круга, очерченного современным постмодернизмом, к двум базовым элементам политического анализа — «реальному» и «нормативному» — имеет смысл добавить третий — «проективный». Тогда в любой точке исторического процесса, в любой момент политической рефлексии мы будем иметь дело с *триадой*: «реальное — нормативное — проективное», первый элемент которой отобразит событийное содержание истории; второй — ее идейно-практическое содержание, а третий — ее идеальное содержание. Тогда и политическая рефлексия в своем временном измерении предстанет перед нами как история, неизменно *сочетающая идеальное и событийное начала в нормативном* в поисках *смысла* политического бытия.

Леонид Люкс

## **«Еврейский вопрос» в публицистике Ф.М. Достоевского и Г. фон Трейчке<sup>1</sup>**

В 70-е — начале 80-х годов XIX в. в Германии и России шли дискуссии по «еврейскому вопросу», повлиявшие на дальнейшие русско-еврейские и немецко-еврейские отношения. Кипение вызванных этими дискуссиями в обществе страстей было не в последнюю очередь связано с тем, что их главными действующими лицами стали властители дум тех времен — Ф.М. Достоевский и Г. фон Трейчке.

Если сравнивать аргументы Достоевского и Трейчке, бросается в глаза их поразительное сходство. И это несмотря на то, что положение немецких евреев принципиально отличалось от ситуации, в которой находились их русские единоверцы. Если в Германии к тому времени процесс эмансипации евреев почти завершился, то в России при царе-освободителе Александре II он только начинался. Тем не менее, и русский, и немецкий авторы были убеждены в том, что евреи образуют внутри современных наций неинтегрируемое «государство в государстве» («status in statu»), представляющее огромную опасность для соответствующих стран. Чем же объясняются эти параллели в мышлении Достоевского и Трейчке? Вероятно, что их юдофобия была вызвана тем, что они мечтали о всеобщем национальном примирении и рассматривали евреев как главную помеху на этом пути. Этот вопрос находится в центре внимания данной статьи. Однако сначала мы рассмотрим внутривнутриполитическое положение России и Германии в 1870-е — начале 1880-х годов, в то время, когда развернулись упомянутые споры по «еврейскому вопросу».

\*\*\*

К национальным особенностям Германии и России на протяжении столетий относился глубокий внутренний раскол обеих наций. В Германии он имел, прежде всего, политико-конфессиональные, а в России — социально-культурные основы. Во

---

<sup>1</sup> Расширенная версия статьи, опубликованной в журнале «Вопросы философии» (6/2012).

второй половине XIX в. обе страны пережили короткие фазы национального примирения. Они были связаны с революциями «сверху». В России, как и Германии, как тогда казалось, были осуществлены давние мечты о преодолении социального и политического разрыва внутри нации. В Российской империи либеральный монарх Александр II (1855—1881) возглавил Великую реформу, основой которой была отмена крепостного права. В Германии канцлер Отто фон Бисмарк преодолел политическую раздробленность страны и решил задачу, которую не смогла решить революция 1848 г. Оба подарка «сверху» были сначала с благодарностью приняты тогдашним обществом. Всеобщее примирение правителей и их подданных казалось очень близким, еще сохранявшиеся внутриполитические противоречия начинали сглаживаться. В России под влиянием этой временной атмосферы национального единства оказались даже радикальные противники существовавшего строя, такие, как анархист Михаил Бакунин. Он призвал политические группировки, желавшие продолжения революционной борьбы, к ее замедлению<sup>2</sup>.

Здесь надо упомянуть, что наряду с пропастью, разделявшей господствующую бюрократию и силы, критически настроенные по отношению к режиму, русский образованный слой сотрясал также и ожесточенный спор между западниками и славянофилами, который особенно обострился после публикации «Философического письма» Петра Чаадаева в 1836 году в журнале «Телескоп». Западники считали «открытие» России в Европу, совершенное Петром Великим, благом, славянофилы — проклятием. Во время «оттепели» первых лет правления Александра II были попытки преодолеть эту пропасть. С особой страстью за примирение между обоими идеологическими лагерями выступала группировка почвенников, наиболее видными представителями которой были поэт Аполлон Григорьев, Федор Достоевский и его брат Михаил<sup>3</sup>. Почвенники вскрывали недостатки концепций западников и славянофилов и указывали на недоразумения, способствовавшие появлению противоречий между ними.

---

<sup>2</sup> Полонский В. Жизнь Михаила Бакунина 1814—1873. 3-е изд., Ленинград, 1926.

<sup>3</sup> См. об этом: Dowler W. Dostoevsky, Grigor'ev, and Native Soil Conservatism. Toronto u.a. 1982.



Канадский историк В. Даулер, глубоко изучивший программу почвенников, указывал на то, что честолюбие этой группы и попытки ее печатного органа «Время» играть во внутрирусском споре роль своего рода арбитра воспринималось самими участниками полемики как проявление дерзости. Вместо того чтобы примирить обе партии между собой, почвенники втянулись в своего рода борьбу на два фронта — как против радикалов-западников, так и против славянофилов<sup>4</sup>.

Быстрый восход и скорый закат почвенничества был одинаково символичен для кратковременных либеральных надежд первых лет правления Александра II и последовавших затем разочарований. Вместо преодоления внутренних разногласий и всеобщего примирения Россия пошла по пути, ведущему к всеобщей конфронтации. Революционная интеллигенция, непримиримая противница царизма, неуклонно радикализировалась, несмотря на тот факт, что правительство в Петербурге одно за другим выполняло требования, на протяжении поколений выдвигаемые критиками русского самодержавия: освобождение крестьян, ослабление цензуры, судебная реформа, создание относительно независимого самоуправления. Для радикальных противников монархии это не имело значения. Более того: чем либеральнее был существовавший режим, тем радикальнее боролась против него интеллигенция. Вера в целительную силу революции, которая на Западе после поражения революции 1848—1849 гг. все более слабела, лишь теперь в полной мере охватила оппозиционно настроенное русское общество. В предреволюционной России требовалось особое гражданское мужество, чтобы открыто отстаивать политику компромисса, отмечал русский философ Семен Франк<sup>5</sup>. Кёльнский историк Теодор Шидер добавлял в этой связи: «Безусловность и абсолютизм, которые характеризовали революционные убеждения русской интеллигенции, были практически неизвестны на Западе»<sup>6</sup>.

В 1869 г., в то время, когда правительство Александра II кардинально обновляло Россию, изменяя ее почти до неузна-

---

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Франк С. Крушение кумиров. Berlin, 1924, с. 15—16.

<sup>6</sup> Schieder T. Das Problem der Revolution im 19. Jahrhundert. // Schieder T. Staat und Gesellschaft im Wandel der Zeit. Studien zur Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. München, 1970, S. 11—57. Цит. S. 42—43.

ваемости, один из самых радикальных противников режима Сергей Нечаев опубликовал так называемый «Катехизис революционера», в котором писал: «Революционер — человек обреченный. У него нет ни своих интересов, ни дел, ни чувств, ни привязанностей, ни собственности, ни даже имени. Все в нем поглощено единственным исключительным интересом, единою мыслью, единою страстью — революцией [...]. Он в глубине своего существа, не на словах только, а на деле, разорвал всякую связь с гражданским порядком и со всем образованным миром, и со всеми законами, приличиями, общепринятыми условиями, нравственностью этого мира. Он для него — враг беспощадный, и если он продолжает жить в нем, то для того только, чтоб его вернее разрушить»<sup>7</sup>.

Непримиримый экстремизм, революционный самообман части русской интеллигенции Достоевский беспощадно разоблачает в «Бесах» — одном из великих романов мировой литературы. Достоевский имел дело лишь с первыми проявлениями этого извращенного мировоззрения, но он как наблюдатель, с ранее невиданной точностью разглядел, к каким разрушительным последствиям может привести такой образ мысли.

Достоевский рассматривал фанатическое самопожертвование, с которым поборники революции служили своим идеалам, своей непоколебимой вере в грядущий рай на земле, как извращенную религиозность, своего рода идолопоклонство. Для таких революционеров социализм имел лишь внешние черты социально-политической доктрины. Гораздо важнее политических амбиций было его стремление стать альтернативой христианству<sup>8</sup>. Хотя такое понимание социализма претендовало на универсальную значимость, оно, в первую очередь, относилось к России, а не к Западу.

Достоевский в «Бесах» разоблачает не только социалистических, но и националистических кумиров. Автор впутывает Шатова, протагониста идеи избранности русской нации, в спор с главным героем романа Ставрогиним: «Низвожу бога до атрибута народности? — вскричал Шатов, — напротив, народ возношу до бога [...]. Народ — это тело божие. Всякий народ

---

<sup>7</sup> Революционный радикализм в России: век девятнадцатый. Документальная публикация. Ред. Е.Л. Рудницкая. М., Археографический центр, 1997. — <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/nechaev.htm>

<sup>8</sup> См. романы Ф.М. Достоевского «Бесы» и «Идиот».

до тех только пор и народ, пока имеет своего бога особого, а всех остальных на свете богов исключает безо всякого примирения; пока верует в то, что своим богом победит и изгонит из мира всех остальных богов [...]. Кто теряет эту веру, тот уже не народ. Но истина одна, а, стало быть, только единый из народов и может иметь бога истинного, хотя бы остальные народы и имели своих особых и великих богов. Единый народ «богоносец» — это — русский народ». Когда после этой тирады Ставрогин задал Шатову вопрос: «Веруете вы сами в бога или нет?» Шатов в исступлении залепетал: «Я... я буду веровать в бога»<sup>9</sup>.

Ввиду столь яркого разоблачения автором националистических заблуждений одного из героев своего романа, идеология, отстаиваемая в публицистике Достоевского, представляется нам тем более непонятной. Она во многом напоминает концепцию Шатова, так как Достоевский пытается преодолеть расколовшие Россию социальные и национальные противоречия с помощью проповеди национальной идеи. В январе 1877 г. в своем «Дневнике писателя» Достоевский выдвинул следующий постулат: «Всякий великий народ верит и должен верить, если только хочет быть долго жив, что в нем-то, и только в нем одном, и заключается спасение мира, что живет он на то, чтоб стоять во главе народов, приобщить их всех к себе воедино и вести их, в согласном хоре, к окончательной цели, всем им предназначенной»<sup>10</sup>.

Эта вера, которая возвышала Древний Рим, Францию и Германию, продолжает свою мысль Достоевский, естественно, отличала также русский народ, прежде всего славянофилов, которые верили в то, что «Россия вкупе со славянством и во главе его, скажет величайшее слово всему миру, которое тот когда-либо слышал, и что это слово именно будет заветом общечеловеческого единения, и уже не в духе личного эгоизма, которым люди и нации искусственно и неестественно единятся теперь в своей цивилизации»<sup>11</sup>.

Достоевский связывал большие надежды с началом в 1877 г. русско-турецкой войны, которую гёттингенский историк

---

<sup>9</sup> Достоевский Ф.М. Бесы. — Ф.М. Достоевский. Собрание сочинений в 15-ти т. Т. 7. Л., 1990.

<sup>10</sup> Достоевский Ф.М. Дневник писателя. СПб., 2010, с. 250.

<sup>11</sup> Там же, с. 254–255.

Рихард Виттрам охарактеризовал как первую и единственную панславистскую войну России<sup>12</sup>. Достоевский надеялся, что эта война за освобождение южных славян, восставших против гнета турок-османов, сможет объединить разобщенное русское общество: «Нам нужна эта война и самим; не для одних лишь «братьев-славян», измученных турками, подымаемся мы, а и для собственного спасения: война освежит воздух, которым мы дышим [...]. Мудрецы кричат и указывают, что мы погибаем и задыхаемся от наших собственных внутренних неустройств, а потому не войны желать нам надо, а, напротив, долгого мира [...]. Любопытно в таком случае, [...] каким образом сами-то они приобретут себе честь явным бесчестьем?»<sup>13</sup>.

Этим русским скептикам, но также западным противникам России, Достоевский решительно заявляет: «И начало теперешней народной войны, и все недавние предшествовавшие ей обстоятельства показали лишь наглядно всем, кто смотреть умеет, всю народную целость и свежесть нашу и до какой степени не коснулось народных сил наших то растление, которое загноило мудрецов наших [...]. Проглядели они весь русский народ, как живую силу, и проглядели колоссальный факт: союз царя с народом своим! Вот только это и проглядели они!»<sup>14</sup>.

Поразительно, насколько Достоевский, который в своих литературных произведениях дальновидно и с беспрецедентной остротой предвидел трагедии XX века, был далек от реальности в своей публицистике. Его вводила в заблуждение иллюзия национальной сплоченности, сопровождавшей войну 1877–1878 гг.; он проглядел фактический масштаб тогдашнего раскола нации.

Через четыре года после того, как Достоевский писал о «единении царя со своим народом», самый либеральный в новейшей русской истории царь был убит террористами из организации «Народная воля». Победоносная война против Турции никоим образом не способствовала национальному при-

<sup>12</sup> Wittram R. Das russische Imperium und sein Gestaltwandel. // Historische Zeitschrift 187, 1959, S. 568–593, hier S. 588.

<sup>13</sup> Достоевский Ф.М. Дневник писателя, с. 305; см. также: Виноградов В.Н. Канцлер М. Горчаков в водовороте восточного кризиса 70-х годов XIX века. // Славяноведение, 2003, №5, с. 16–24, цит. с. 18.

<sup>14</sup> Достоевский Ф.М. Дневник писателя, с. 307–308.

мирению. Наоборот, процесс поляризации русского общества стал после этого события еще более радикальным.

\*\*\*

Германия, так же как и Россия, переживала в то время стадию своего развития, которая не особенно радовала сторонников национальной гармонии. Объединение Германии, воспринимавшееся многими немцами как своего рода завершение национальной истории, было связано с эйфорическими ожиданиями. Некоторые даже спрашивали себя, почему именно их поколение заслужило честь быть свидетелем эпохальных изменений. Историк Генрих фон Сюбель в письме своему коллеге Герману Баумгартену от 27 января 1871 г. точно выразил это состояние: «Чем мы заслужили милость божью переживать столь великие грандиозные события? Как же нам жить после этого? То, что 20 лет было содержанием всех желаний и стремлений, теперь сбылось бесконечно великолепным образом! Как же теперь жить дальше, где в мои годы найти новый смысл, необходимый для продолжения жизни?»<sup>15</sup>.

Однако история, в противоположность тезису современного американского политолога Фрэнсиса Фукуямы, не имеет конца — она продолжается. Эйфория в Германии очень быстро пошла на убыль, так как ожидавшееся национальное примирение, несмотря на беспрецедентные внешнеполитические успехи Бисмарка, так и не состоялось. Более того, курс «железного канцлера», направленный на внутривосточную конфронтацию, на столкновение в духе Макиавелли одних политических течений с другими, обострил уже наличествующие и не преодоленные противоречия и конфликты интересов. Все новые группировки — католики, социал-демократы, сторонники партикуляризма — попадали в категорию врагов империи. После консервативного поворота, совершенного рейхсканцлером в 1878 г., даже национал-либералы, прежде всего их левое крыло (представители тех групп общественности, которые с особенной благодарностью приняли «подарок» Бисмарка немцам — создание Германской империи), в конце концов, поссорились с правительством.

---

<sup>15</sup> Цит. по: Gall L. Bismarck. Der weiße Revolutionär. Frankfurt/Main, 1980, S. 467.

Депрессивному настроению также поспособствовал «дар данайцев» – неожиданно быстрая уплата побежденными французами наложенных на них военных контрибуций, что способствовало биржевому краху эпохи грюндерства 1873 г. Тогда стремительный процесс модернизации страны, который сопровождал бисмарковскую революцию «сверху», получил первый удар. Многие начинали сомневаться в смысле модернизации и ставить под вопрос, прежде всего, либеральные ценности, которые рассматривались как синоним модерна: «[Либеральная] манчестерская политика опасна для общества и государства, – писал вскоре после краха грюндерства журналист Отто Глагау, один из самых радикальных критиков либеральных идей. – Все честные и доброжелательные люди должны энергично преодолевать ее и объединяться с этой целью, вне зависимости от того, к какому партийному направлению они принадлежат»<sup>16</sup>.

Бурную кампанию против либерального мировоззрения проводил тогда и востоковед Пауль де Лагард, который в своих культурно-пессимистичных «Немецких письмах» в определенной степени предопределил ход мысли идеологов «консервативной революции» Веймарских времен<sup>17</sup>.

Лагард и его единомышленники считали евреев важнейшими распространителями либерализма; таким образом, инспирированное ими сопротивление модернизации было направлено в первую очередь против евреев. В 1881 г. Лагард пришел к следующему выводу: «Евреи и либералы – это

---

<sup>16</sup> Claussen. D. Vom Judenhaß zum Antisemitismus. Materialien einer verleugneten Geschichte. Darmstadt, 1987, S. 97.

<sup>17</sup> О «консервативной революции» см.: Rauschning H. The Conservative Revolution. New York 1941; Mohler A. Die Konservative Revolution in Deutschland. Der Grundriß ihrer Weltanschauung. Stuttgart 1950; Sontheimer K. «Der Tatkreis». // Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 1958, №6, S. 229–260; его же. Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. München, 1968; Kuhn H. Das geistige Gesicht der Weimarer Republik. // Zeitschrift für Politik, 1961, №8, S. 1–10; Klemperer von. K. Konservative Bewegungen. Zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus. München, 1962; Stern F. Kulturpessimismus als politische Gefahr. Bern, 1963; Breuer S. Anatomie der Konservativen Revolution. Darmstadt, 1993; Luks L. «Eurasier» und «Konservative Revolution». Zur antiwestlichen Versuchung in Rußland und in Deutschland. // Koenen G., Kopelew L. (Hrsg.). Deutschland und die Russische Revolution 1917–1924. München, 1998, S. 219–239.

естественные союзники, так как они — не натуральные, а искусственные продукты. Кто не хочет, чтобы в Германской империи действовали гомункулы, [...] тот должен бороться с евреями и либералами»<sup>18</sup>. Идентифицируя модернизацию с евреями, Лагард и его единомышленники, очевидно, пытались разорвать порочный круг: безнадежная битва с всемогущими и анонимными силами модернизации превращалась в борьбу против конкретных и чрезвычайно уязвимых евреев. Победа над евреями или их «удаление» автоматически должно было привести к установлению патриархальной идиллии и восстановлению органического единства нации, которых стране мучительно не хватало. Так намечались контуры беспрецедентной «биологистической» или расистской революции. Израильский историк Яков Талмон характеризовал ее следующим образом: «Расистский антисемитизм был направлен исключительно против евреев как уничтожителей целостности нации (или расы) и разрушителей ее безошибочных природных инстинктов. Еврей, капиталист или социалист, объявлялся носителем чуждых абстрактных ценностей, разрушителем национальной солидарности, поджигателем классовой войны и подстрекателем внутренней смуты; еврей был эксплуататором-космополитом, вступившим в заговор ради мирового господства. Устранить евреев предполагалось ради социальной и национальной революции и морального возрождения нации. В общепринятом понимании еврей со времен Моисея был призван выступать в качестве вечного подстрекателя «низов» против национальной элиты и высшей расы»<sup>19</sup>.

Какими же методами борцы против мнимого «еврейского засилья» в бисмарковской империи хотели способствовать внутренней консолидации и «выздоровлению» немецкой нации? Отто Глагау предлагал «терапию» такого рода: «Я не хочу ни

---

<sup>18</sup> Lagarde de P. *Deutsche Schriften*, 5. Aufl. Göttingen 1920, S. 349; см. также Stern, *Kulturpessimismus*; Pulzer, Peter G.J.: *Die Entstehung des politischen Antisemitismus in Deutschland und Österreich 1867–1914*. Gütersloh 1966, S. 75–76; Nipperdey, Thomas: *Deutsche Geschichte 1866–1918. Erster Band. Arbeitswelt und Bürgergeist*. München 1990, S. 825–826.

<sup>19</sup> Talmon J. *The Myth of the Nation and the Vision of Revolution. The Origins of Ideological Polarisation in the Twentieth Century*. London, 1981, p. 13.

уничтожать евреев, ни изгонять их из страны; и я ничего не хочу брать у них из того, чем они владеют, но я хочу изменить наше отношение к ним, изменить до основания. Наша фальшивая толерантность и сентиментальность, слабость сострадания и страх не должны больше сдерживать нас, христиан, от протеста против вывертов, выходов и незаконных притязаний еврейства. Мы не можем дольше терпеть то, что евреи толпятся всюду, постоянно вырываясь на передний план, на вершину, захватывают руководство, берут себе главное слово. Они постоянно отодвигают нас, христиан, в сторону, прижимают нас к стенке, лишают нас воздуха и дыхания [...]. Всемирная история не знает другого такого примера, чтобы народ без отечества, принадлежащий к физически и психически решительно дегенерировавшей расе, лишь обманом и хитростью, ростовщичеством и махинациями управлял всем земным шаром»<sup>20</sup>.

Пауль де Лагард добавлял: «Каждое чужеродное тело, живущее внутри другого, вызывает неприятные ощущения, болезнь, часто даже нагноение и смерть [...]. Евреи как таковые — чужаки в каждом европейском государстве и, как чужаки, не несут с собой ничего иного, кроме разложения. Если они хотят быть членами нееврейского государства, то они должны от всего сердца и изо всех сил отвергнуть закон Моисеев, цель которого — сделать их чужими всюду, кроме Иудеи [...]. Этот закон и вытекающее из него озлобляющее высокомерие превращает их в чуждую расу. Однако мы не можем так просто терпеть нацию внутри нации»<sup>21</sup>.

Эта кампания против «еврейских нарушителей спокойствия», якобы препятствующих достижению столь призрачного национального согласия, достигла наибольшей силы, когда к ней примкнул Генрих фон Трейчке, выдающийся немецкий историк и влиятельный публицист своего времени.

<sup>20</sup> Claussen. Vom Judenhaß zum Antisemitismus, S. 103–104.

<sup>21</sup> Lagarde. Deutsche Schriften, S. 278; об антисемитизме в кайзеровской империи см.: Pulzer. Die Entstehung des politischen Antisemitismus; Jochmann W. Gesellschaftskrise und Judenfeindschaft in Deutschland 1870–1945. Hamburg, 1991; Zechlin E. Die deutsche Politik und die Juden im Ersten Weltkrieg. Göttingen, 1969; Stern F. Gold und Eisen. Bismarck und sein Bankier Bleichröder. Frankfurt/Main, 1980; Volkov S. Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert. Zehn Essays. München, 1990; Poliakov L. Geschichte des Antisemitismus. Bd. 7, Worms, 1988, S. 13–43.



В статье от 15 ноября 1879 г. под названием «Наши перспективы», открывшей новую главу в истории вражды немцев к евреям, Трейчке сначала выступил против так называемого «скандального антисемитизма»; при этом он задавался вопросом: «Так уж беспричинен народный гнев, направленный против евреев?» и давал на него такой ответ: «Нет, в действительности инстинкт масс правильно распознал большую опасность, высокий риск причинения евреями ущерба новой немецкой жизни. Если сегодня говорят о еврейском вопросе в Германии, то это не пустые слова». Затем Трейчке сделал выводы, оказавшие еще более разрушительное воздействие на дальнейшее развитие политической культуры Германии, чем некоторые провокационные призывы «скандальных антисемитов». Он писал: «[Это] уже хорошо, что зло, которое чувствовал каждый, но никто не хотел его касаться, обсуждается теперь открыто. ... Лица с высшим образованием, люди, которые с отвращением отвергли бы всякую мысль о религиозной нетерпимости или национальном высокомерии, сегодня все как один утверждают: евреи — это наше несчастье!»<sup>22</sup>.

Критика Трейчке, направленная против евреев, в некоторых пунктах совпадала с аналогичными высказываниями «скандальных антисемитов»: их даже можно было спутать друг с другом. Так, Трейчке писал: «Бесспорно, семиты — в большой мере соучастники лжи и обмана, дерзкой жадности и бесчинств эпохи грюндерства. Они несут тяжелую повинность за гнусный материализм наших дней, любую работу они рассматривают лишь как источник прибыли [...]; в тысячах немецких деревень сидит еврей, который богатеет, скупая имущество своих соседей. Среди ведущих деятелей искусства и науки число евреев не очень велико; тем активнее толпа третьестепенных талантов, состоящая из семитов [...]. Однако наиболее опасен несправедливый перевес иудеев в ежедневной печати»<sup>23</sup>.

Как же хотел Трейчке решить так называемый «немецко-еврейский вопрос»? Он был против нового лишения прав евреев,

---

<sup>22</sup> Treitschke H. Unsere Aussichten. // Treitschke H. Aufsätze, Reden und Briefe. Bd.4. Schriften und Reden zur Zeitgeschichte II, (далее: Treitschke H. Aufsätze, Bd. 4). Meersburg 1929, S. 466–482, здесь: S. 478, 481.

<sup>23</sup> Там же, S. 480; см. также: Treitschke H. Briefe, hrsg. v. M. Cornicelius, Bd. 3, Leipzig, 1920, S. 468, 502–503, 515.

как того требовали многие радикальные антисемиты: «отказ от состоявшейся эмансипации [...] был бы очевидной неправомерностью, отходом от хороших традиций нашего государства, и в большей мере обострил бы, чем смягчил, национальные противоречия, которые терзают нас».

Трейчке рассматривал в качестве единственно возможного средства преодоления немецко-еврейских противоречий полную ассимиляцию евреев, совершенный отказ их от собственной идентичности: «Наше требование к согражданам-евреям просто и элементарно: пусть они станут немцами, просто и истинно будут чувствовать себя немцами, не искажая при этом свои старинные, святые для них воспоминания и веру, уважаемую всеми нами. Мы не хотим, чтобы на смену тысячелетней культуре Германии пришла эпоха смешанной еврейско-немецкой культуры<sup>24</sup>. В то же время Трейчке понимал, что его требование к евреям «безоговорочно стать немцами» никогда не могло быть полностью выполнено: «Издавна между западноевропейской и семитской сущностью была пропасть [...]. Евреи всегда останутся людьми восточного склада, лишь разговаривающими по-немецки»<sup>25</sup>.

Эти высказывания уважаемого ученого вызвали всеобщее возмущение еврейской общественности, причем не только тех евреев, которых Трейчке отнес к категории «говорящих по-немецки людей восточного склада», но и тех, которым Трейчке даровал почетное наименование «немцев».

Среди последних был и историк Гарри Бреслау. Ход мыслей Трейчке не представлял для Бреслау ничего необычного. В них нашла отражение весьма популярная тенденция «искать «козла отпущения», взваливая на него как собственную, так и чужую вину. Таким «козлом отпущения» в Германии издавна были евреи. Их в XIII в. обвиняли в сдаче Германии монголам, в XIV в. — в эпидемии чумы. Сегодня они — также удобный «козел отпущения» для каждого. Консерваторы приписывают им главную вину за наше либеральное законодательство, сторонники абсолютного авторитета Папы Римского — за культуркампф; на них возлагают ответственность за мнимую коррупцию нашей прессы и книготорговли, за экономический

---

<sup>24</sup> Treitschke H. Aufsätze, Bd. 4, S. 479, 481.

<sup>25</sup> Там же, S. 481–482.

кризис, за общую нужду и упадочные тенденции в музыке»<sup>26</sup>.

Для Бреслау стало потрясением, что Трейчке, несмотря на свою ученую степень и научный авторитет, мыслил столь популистским образом. Трейчке, гордившийся уверенностью в своей правоте, связывал реакцию Бреслау на свою статью, в которой он, якобы, шадил евреев, — с «патологической преувеличенной чувствительностью» немецких евреев<sup>27</sup>. Так что даже те евреи, которые чувствовали себя, с точки зрения Трейчке, «безоговорочно немцами», оставались, в конце концов, евреями и, тем самым, являлись в принципе не интегрируемым инородным телом в организме немецкого народа.

За короткое время взгляды Трейчке «по немецко-еврейскому вопросу» стали более радикальными. В январе 1880 г., лишь через 2 месяца после начала вызванного им самим «спора об антисемитизме», он назвал тезис одного из своих еврейских контрагентов (М. Лазаруса), что «иудаизм является столь же немецким, как и христианство» чудовищным. «Самые благонравные нации современности, западноевропейские, — это христианские народы. То живое сознание общности, которое определяет национальность, как правило, не может возникнуть у людей, которые в корне различно думают о наивысших и самых святых жизненных вопросах», — писал Трейчке<sup>28</sup>.

Таким образом, евреи, по вердикту ученого, в принципе не имели права на существование на немецкой земле не только как нация, но и как религиозная община. Вместе с тем Трейчке противоречил своим собственным тезисам, которые он представил несколькими неделями раньше, в декабре 1879 г. Тогда он писал: «Наше государство никогда не видело в евреях ничего иного кроме религиозного сообщества, и оно ни при каких обстоятельствах не может отойти от этого принятого юридического понятия; государство лишь признало гражданское равноправие евреев в ожидании, что они будут стараться быть равными своим согражданам. [...] Но если еврейство требует признания своей национальности, то юридическое основание

<sup>26</sup> Breßlau H. Zur Judenfrage. Sendschreiben an Herrn Professor Dr. Heinrich von Treitschke. // Der Berliner Antisemitismusstreit, hrsg. von W. Boehlich. Frankfurt/Main 1965, S. 52–76, здесь S. 74.

<sup>27</sup> Treitschke H. Noch einige Bemerkungen zur Judenfrage. // Treitschke H. Aufsätze, Bd. 4, S. 494–503, здесь S. 494.

<sup>28</sup> Там же, с. 500–501.

эмансипации рушится. [...] На немецкой земле нет места для двойной национальности»<sup>29</sup>.

Через несколько недель Трейчке, как было уже показано, поставил под вопрос статус евреев как религиозной общности. Политический скандал, вызванный антисемитскими тезисами Трейчке, можно в некотором отношении сравнить с разразившимся во Франции полутора десятилетиями позже «делом» Дрейфуса. Причем неудача направленного против Альфреда Дрейфуса заговора антисемитов нередко рассматривается как признак зрелости политической культуры Франции, где идеалы 1789 г. и в конце XIX в. сохраняли свое основополагающее и формирующее идентичность значение.

Но, с другой стороны, нельзя также забывать, что антисемитские провокации Трейчке побуждали и многих немцев к солидарности с евреями, подвергавшимися нападкам. Написанному в 1898 г. письму Эмиля Золя «J'accuse» («Я обвиняю») соответствовало берлинское заявление 75 человек от 12 ноября 1880 г., которое решительно осуждало антисемитизм и содержало следующие слова: «Неожиданно и глубоко постыдным образом в различных местах империи, в частности в больших городах, вновь возбуждается средневековый фанатизм и расовая ненависть, направленные против наших еврейских сограждан [...]. Если руководители этого движения лишь абстрактно проповедуют зависть и недоброжелательство, то массы не будут медлить с практическими выводами из каждой такой речи. Эти люди, отказывающиеся от завещания Лессинга [Лессинг призывал к терпимости по отношению к евреям], должны были бы объявить с церковных и университетских кафедр, что наша культура преодолела изолированность того племени, которое впервые дало миру веру в единого Бога»<sup>30</sup>. Среди подписавших это заявление были ведущие представители либерального направления немецкой общественной жизни, в частности, знаменитые коллеги Трейчке — Теодор Моммзен, Иоганн Густав Дройзен, Рудольф Вирхов и Рудольф фон Гнайст.

Однако, призыв немецких либералов к толерантности и признанию универсальной ценности равноправия и прав чело-

<sup>29</sup> Treitschke H. Herr Graetz und sein Judentum. // Treitschke H. Aufsätze, Bd. 4, S. 483–493, здесь S. 492.

<sup>30</sup> Berliner Antisemitismusstreit, S. 203; реакцию Трейчке на это заявление см.: Treitschke H. Briefe, Bd. 3, S. 524–525, 528.

века мог только лишь немного смягчить роковые последствия антиеврейской кампании Трейчке. Это было связано с общей эрозией универсальных ценностей и триумфальным шествием так называемого «лингвистического» сепаратистского национализма (Льюис Намбер), которые во второй половине XIX в. наблюдались во всей Европе и не в последнюю очередь — в Германии. Как подчеркивал Яков Талмон, европейский национализм был первоначально романтическим и восторженным. Всюду радовались естественной солидарности и братству свободных народов<sup>31</sup>. Однако во время революции 1848 г. это представление потерпело досадное поражение: победил беспредельный национальный эгоизм, никак не связанный с общечеловеческими ценностями. Теперь максимальное проявление власти собственной нации над другой считалось чем-то вроде категорического императива. Лишь в такой атмосфере могла развиваться концепция «реальной политики» Людвига Августа фон Рохау, бывшего участника революции 1848 г., который после крушения идеалистических мечтаний своего поколения стал, прежде всего, боготворить силу и, как от химер, отрекся от идей, за которыми не стояла никакая мощь<sup>32</sup>.

О правах сначала заявляли слабые и угнетенные, — отмечал в этой связи Яков Талмон. Власть права была для них чем-то вроде охранной грамоты. Однако позже стали говорить о праве силы<sup>33</sup>.

Так как сторонники национальных ценностей считали собственную нацию вершиной творения и рассматривали ее максимальную внутреннюю сплоченность и органическую гомогенность в качестве будто бы важнейшего морального завета, они наклеивали на те политические силы, которые не считали эту цель первостепенной, ярлык «людей без отечества». Этот нравоучительный аморализм влиял и на многих противников радикального национализма — они попадали, вопреки всем сомнениям, под воздействие националистических веяний своего времени, которые историк Томас Ниппердей характеризовал так: «Нация — [для них] в их внутренней иерархии — это группа

---

<sup>31</sup> Talmon J. Political Messianism: The Romantic Phase. London, 1960.

<sup>32</sup> Rochau v. L.A. Grundzüge der Realpolitik angewendet auf die staatlichen Zustände Deutschlands. Stuttgart, 1853.

<sup>33</sup> Talmon J. The Unique and the Universal. London, 1965, p. 165.

индивидуумов, занимающая самое высокое положение — это не сословие, вероисповедание, территория государства, ландшафт или регион, не класс или политическая партия мировой гражданской войны; нация — это группа, которая может предъявлять и предъявляет претензии на наивысшую лояльность; ради нации оправдана жизнь и смерть; нация несет культуру и воспитание, и, таким образом, по мере исчезновения религии, создает общий миропорядок и придает смысл общественной и индивидуальной жизни [...]. Все это — общеевропейская черта, а [...] не немецкий особый путь»<sup>34</sup>.

Однако нужно подчеркнуть, что в Германии пропасть между универсальными и национальными ценностями достигала особой глубины. Это произошло не в последнюю очередь потому, что немецкий национализм праздновал свой самый большой триумф в эпоху, когда реальная политика, прославление силы как таковой достигли апогея<sup>35</sup>.

Так как столь поздно возникшее национальное государство немцев находилось в поисках своей идентичности, национально ориентированные силы Германии были особенно озабочены внутренней сплоченностью народа и рассматривали открытую всему миру, космополитически настроенную часть нации не в качестве возможности обогащения собственной культуры, а как беспрецедентную опасность для себя. Источниками этой опасности сторонники «органического» единства нации объявили евреев, которые неповторимым образом в одно и то же время сочетали черты и универсального и частного. Удивительно, что страх перед «космополитической опасностью», которую якобы несли с собой евреи, охватил не только таких радикальных националистов как Трейчке, но и некоторых его либеральных противников, например, Теодора Моммзена. Вопреки своему возмущению по поводу антисемитских выпадов со стороны Трейчке, Моммзен требовал от немецких евреев полной ассимиляции и отказа от собственной идентичности: «Вхождение

---

<sup>34</sup> Nipperdey Th. *Deutsche Geschichte 1866–1918. Zweiter Bd. Machtstaat vor der Demokratie.* München, 1992, S. 84; его же. *Deutsche Geschichte 1866–1918. Erster Bd.,* S. 814.

<sup>35</sup> См. Nipperdey Th. *Grundprobleme der deutschen Parteigeschichte im 19. Jahrhundert.* // Nipperdey Th. *Gesammelte Aufsätze zur neueren Geschichte.* Göttingen, 1976, S. 89–112; Dehio, L. *Deutschland und die Weltpolitik im 20. Jahrhundert.* München, 1955, S.104–105.

в великую нацию имеет свою цену [...]. Моисей не поведет евреев вновь в Землю Обетованную. [...] Это] их долг, со своей стороны, до тех пор, пока это не противоречит их совести, не щадя своих сил решительно преодолеть все барьеры между собой и остальными согражданами»<sup>36</sup>.

За это приспособление к лексике радикальных националистов многие немецкие либералы после политического поражения (поворота Бисмарка в 1878 г. к консерватизму) поплатились также и в интеллектуальном плане. В обсуждении «немецко-еврейского вопроса» все больше одерживала верх позиция Трейчке. Это происходило, несмотря на тот факт, что рост антисемитских партий в конце XIX — начале XX вв. не был значительным: они представляли в рейхстаге лишь маргинальное явление. Однако враждебность к евреям внутри политического класса Германии, не в последнюю очередь в академических кругах, принимала угрожающие размеры.

В своей статье «Антисемитизм как культурный код» израильский историк Суламита Волков пишет: «То, что в 70-е годы [XIX в. — Л.Л.] было выковано в жаркой страсти, стало в 90-е годы самоочевидностью. В более ранний период антисемитизм проповедовался с настоящей ненавистью; к концу столетия он стал составной частью культуры»<sup>37</sup>.

Трейчке, один из самых влиятельных преподавателей Берлинского университета, весьма способствовал тому, чтобы придать внешне приличный вид антисемитским стереотипам. На своих лекциях он описывал мнимые недостатки «еврейского национального характера» с враждебностью, свойственной его публицистике<sup>38</sup>.

К слушателям Трейчке, которые хорошо усвоили идеи красноречивого университетского профессора, принадлежало много

<sup>36</sup> Mommsen Th. Auch ein Wort über unser Judentum. // Berliner Antisemitismustreit, S. 210–225, цит. S. 225.

<sup>37</sup> Volkov S. Antisemitismus als kultureller Code. // Volkov S. Jüdisches Leben und Antisemitismus, S. 13–36, здесь S. 33; сравн.: Nipperdey. Deutsche Geschichte 1866–1918. Erster Bd., S. 405.

<sup>38</sup> Treitschke H. Vorlesungen gehalten an der Universität zu Berlin. Leipzig 1922, Erster Bd., S. 295, Zweiter Band, S.27; см. также многочисленные антисемитские пассажи в главном труде Трейчке «Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert». // Там же, Bd. 2, S. 409–410, Bd. 3, S. 685–694, 697, Bd. 4, S. 287–288, 413 (цит. по лейпцигскому изданию 1927 г.).

студентов, которые позже стали активными борцами против так называемой «еврейской опасности», среди них — многолетний председатель Всегерманского союза Генрих Класс<sup>39</sup>.

Американский историк Георг Иггерс в этой связи писал: «Аудитория [Трейчке] — будущие руководители пангерманистов [...], а также сотни будущих высокопоставленных госслужащих, советников, офицеров. Ему удавалось придать своим обидам, своей ненависти к социалистам, евреям, англичанам и людям с небелым цветом кожи [...] вид научной респектабельности»<sup>40</sup>.

\* \* \*

В царской России, примерно в то же время, что и в Германии, также шел спор об антисемитизме. Среди его важнейших участников был Достоевский, влияние которого на умы в России сравнимо с авторитетом Трейчке в Германии. В марте 1877 г. в «Дневнике писателя» Достоевский писал, что некоторые его еврейские читатели обвиняли его во враждебности к евреям. Это обвинение Достоевский с негодованием отвергал, что, однако, не удерживало его от того, чтобы затем сразу же начать многочисленные нападки на иудаизм и «еврейский характер»<sup>41</sup>.

Аргументы Достоевского во многом напоминают точку зрения немецких антисемитов — в частности, позицию Трейчке. Так, Достоевский писал об отказе евреев смешиваться с другими народами и поэтому рассматривал их в качестве инородного тела внутри каждой из окружающих их наций. То, что евреи в течение тысячелетий, несмотря на все преследования, которым они подвергались в диаспоре, смогли сохранить свою самобытность, Достоевский объясняет тем, что внутри каждой нации они образовывали свое «государство в государстве»<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> Dorpalen A. Heinrich von Treitschke. New Haven, 1957, S. 234.

<sup>40</sup> Iggers G. Heinrich von Treitschke. // Wehler, Hans-Ulrich, Hrsg: Deutsche Historiker. Göttingen, 1973, S. 174–188, здесь: S. 186; см. также об этом: Langer U. Heinrich von Treitschke. Politische Biographie eines deutschen Nationalisten. Düsseldorf, 1998, S. 335.

<sup>41</sup> Достоевский Ф.М. Дневник писателя, с. 277–297; см. также об этом: Гроссман Л. Исповедь одного еврея. Москва, 1999.

<sup>42</sup> Достоевский Ф.М. Указ. соч., с. 287–288. См. об этом также:



Таким образом, он косвенно развивает тезисы «Книги Кагала» — опубликованной сначала в 1869 г. в Вильнюсе и затем неоднократно переизданной подделки еврейского отщепенца Якова Брафмана, которая слыла своего рода предшественницей фальшивых «Протоколов сионских мудрецов»<sup>43</sup>.

Мнимая, но отстаиваемая Достоевским идея еврейского «государства в государстве» характеризуется им следующими признаками: «Отчужденность и отчужденность на степени религиозного догмата, неслиянность, вера в то, что существует в мире лишь одна народная личность — еврей, а другие хоть есть, но все равно надо считать, что как бы их и не существовало. «Выйди из народов и составь свою особь и знай, что с сих пор ты *един у Бога*, остальных истреби, или в рабов обрати, или эксплуатируй. Верь в победу над всем миром, верь, что все покорится тебе. Строго всем гнушайся и ни с кем в быту своем не сообщайся. И даже когда лишишься земли своей, политической личности своей, даже когда рассеян будешь по лицу всей земли, между всеми народами — все равно верь всему тому, что тебе обещано, раз навсегда верь тому, что все сбудется, а пока живи, гнушайся, единись и эксплуатируй и — ожидай, ожидай...»<sup>44</sup>.

---

Fichte. J.G. Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die Französische Revolution. Leipzig, 1922, S. 114–115.

<sup>43</sup> См. об этом: Klier J. D. Imperial Russia's Jewish Question 1855–1881. Cambridge, p. 169–170, 263–283; о положении евреев и антисемитизме в царской России см. также: Dubnow S.M. Weltgeschichte des jüdischen Volkes. Berlin, 1929, Bd. 9, S. 174–262, 395–451, Bd. 10, S. 119–225, 368–405, 427–437; Poliakov. Geschichte. Bd. 7, S. 85–162; Löwe H.-D. Antisemitismus und revolutionäre Utopie. Russische Konservative im Kampf gegen den Wandel von Staat und Gesellschaft 1890–1917. Hamburg, 1978; Cohn N. Die Protokolle der Weisen von Zion. Der Mythos von der jüdischen Weltverschwörung. Köln u.a. 1969; Hagemeyer M. Sergej Nilus und die «Protokolle der Weisen von Zion». Überlegungen zur Forschungslage. // Jahrbuch für Antisemitismusforschung, 1996, №5 S. 127–147; Hildermeier M. Die jüdische Frage im Zarenreich. Zum Problem der unterdrückten Emanzipation. // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, №32, 1984, S. 321–357; Чичерин Б. Польский и еврейский вопросы. Berlin, 1901.

<sup>44</sup> Достоевский Ф.М. Указ. соч., с. 288; Vierzig Jahrhunderte der Existenz. // Ingold F.P. Dostojewskij und das Judentum. Frankfurt/Main, 1981, S. 180–188, здесь S. 181–182.

Достоевский считает, что идея «государства в государстве» дает евреям превосходство над всеми людьми; писатель решительно отказывается от предоставления евреям равноправия с другими народами царской России: «Само собою, все, что требует гуманность и справедливость, все, что требует человечность и христианский закон — все это должно быть сделано для евреев. Но если они, во всеоружии своего строя и своей особенности, своего племенного и религиозного отъединения, во всеоружии своих правил и принципов, совершенно противоположных той идее, следуя которой, доселе по крайней мере, развивался весь европейский мир, потребуют совершенного уравнивания *всевозможных* прав с коренным населением, то — не получают ли они уже тогда нечто большее, нечто лишнее, нечто верховное против самого коренного даже населения?»<sup>45</sup>.

В этом отношении риторика Достоевского отличается от аргументации Трейчке, который, в противоположность ряду своих учеников, например, Генриху Классу<sup>46</sup>, не хотел отказываться от уже прошедшей в Германии эмансипации евреев.

Таким образом, тезисы Достоевского содержат противоречие, типичное для рассуждений многих антисемитов: с одной стороны, они требуют от евреев отказаться от своего обособленного существования, с другой стороны — категорически выступают против самой важной предпосылки ассимиляции евреев — предоставления им равноправия.

Как и Трейчке, Достоевский отравляет себя ядом своей антисемитской аргументации; его риторика становится все более радикальной. Если в начале статьи он активно защищает от обвинений в ненависти к евреям, то далее он пишет о евреях следующее: «Еврейству там и хорошо, где народ еще невежествен, или несвободен, или мало развит экономически [...] еврей, где ни поселится, там еще пуще унижал и развращал народ [...]. На окраинах наших спросите коренное население: что двигает евреем и что двигало им столько веков? Получите единогласный ответ: безжалостность; «двигали им столько веков одна лишь к нам *безжалостность* и одна только жажда напиться нашим потом и кровью». И действительно, вся дея-

<sup>45</sup> Достоевский Ф.М. Указ. соч., с. 290.

<sup>46</sup> Frymann D. (псевдоним: Heinrich Claß): Wenn ich der Kaiser wär'. Politische Wahrheiten und Notwendigkeiten, 5. Aufl. Leipzig, 1914, S. 74–78.

тельность евреев в этих наших окраинах заключалась лишь в постановке коренного населения сколь возможно в безвыходную от себя зависимость, *пользуясь местными законами*<sup>47</sup>.

Евреи, загнанные в черту оседлости на западе российской империи, лишённые свободы передвижения, свободного выбора профессии, дискриминируемые законом, представляются Достоевскому не преследуемыми, а безжалостными преследователями: «Укажите на какое-нибудь другое племя из русских инородцев, которое бы, по ужасному влиянию своему, могло бы равняться в этом смысле с евреем? Не найдете такого»<sup>48</sup>.

Достоевский представляет евреев не только как хозяев слабо развитых западных областей царской империи, но и как повелителей высокоразвитого Запада. По Достоевскому, безбожный материализм и необузданный эгоизм стали на Западе доминирующими принципами. Такому развитию определенным образом способствовали евреи; они же извлекают из этого максимальную выгоду: «Недаром же все-таки царят там (на Западе. — Л.Л.) повсеместно евреи на биржах, недаром они движут капиталами, недаром же они властители кредита и недаром, повторяю это, они же властители и всей международной политики, и что будет дальше — конечно, известно и самим евреям: близится их царство, полное их царство! Наступает полное торжество идей, перед которыми никнут чувства человеколюбия, жажда правды, чувства христианские, национальные и даже народной гордости европейских народов»<sup>49</sup>.

Такое развитие Достоевский связывает с триумфальным шествием так называемой «идеи жидовской, охватывающей весь мир, вместо “неудавшегося” христианства»<sup>50</sup>. Следует подчеркнуть, что Достоевский здесь говорит не о «еврейской» или «иудейской» идее. Он употребляет «знаковое» для русских антисемитов уничижительное понятие «жид». В письмах и заметках, где Достоевский более свободно, чем в публицистических произведениях, выражает свой антисемитизм, он также, как правило, использует слово «жид».

Так, в письме от февраля 1878 г. Достоевский жалуется на дружественное отношение к евреям «седых» русских либе-

<sup>47</sup> Достоевский Ф.М. Указ. соч., с. 291.

<sup>48</sup> Там же.

<sup>49</sup> Там же, с. 292–293.

<sup>50</sup> Там же, с. 294.

ралов, которые не в состоянии понять характер новой эпохи, суть которой состоит в том, что не русский «гнетет жид», а наоборот: «теперь жид торжествует и гнетет русского»<sup>51</sup>. Особую опасность видит Достоевский в якобы засилии евреев в русской прессе: «жид распространяется с ужасающей быстротой. А ведь жид и его кагал — это всё равно, что заговор против русских!»<sup>52</sup>.

В другом письме (Юлии Абаза от 15 июня 1880 г.) Достоевский пишет, что евреи «обратились во врагов человечества, отрицая всех, кроме себя, и действительно теперь остаются носителями антихриста и, уж конечно, восторжествуют на некоторое время. Это так очевидно, что спорить нельзя: они ломаются, они идут, они же заполонили всю Европу; все эгоистическое, все враждебное человечеству, все дурные страсти человечества за них, как им не восторжествовать на погибель миру!»<sup>53</sup>.

Читая эти полные ненависти тирады, не совсем понятно, почему Феликс Филипп Ингольд в монографии «Достоевский и еврейство» частично ставит под вопрос констатируемую многими авторами однозначно антисемитскую позицию Достоевского, его, по определению Симона Дубнова, «глубокий органический антисемитизм». Факт, что Достоевский, рассуждая о еврейском вопросе в «Дневнике писателя», дает слово своим еврейским оппонентам, как бы сомневаясь в своих полемически заостренных антисемитских тезисах, Ингольд приводит как доказательство дифференцированного отношения Достоевского к евреям, сомнений, которые он якобы пытается разрешить в постоянном диалоге с оппонентами. Таким образом, с точки зрения Ингольда, тексты Достоевского по еврейскому вопросу имеют тот же полифонический характер, что и гениальные романы писателя<sup>54</sup>.

Тем самым Ингольд вступает в противоречие с тезисом знаменитого литературоведа Михаила Бахтина о том, что Достоевский «писал свои публицистические статьи, в противо-

<sup>51</sup> Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 30, кн. 1. Письма 1878–1881 гг. (далее — Достоевский Ф.М. Письма). Ленинград, 1988, с. 8.

<sup>52</sup> Там же.

<sup>53</sup> Там же, с. 19–20.

<sup>54</sup> Ingold F. Dostojewskij und das Judentum, S. 157–161.

положность художественной прозе, полностью в “*систематически-монологической*” или риторически монологической [...] форме, чтобы “только выразить идеи, в которых он был убежден”»<sup>55</sup>.

В действительности Ингольд путает публицистические приемы, которые Достоевский использует в своих текстах по еврейскому вопросу, с подлинной полифонией. Мнимая готовность публициста к диалогу, изложение им аргументов его противников, служила ему лишь для того, чтобы еще более настойчиво дезавуировать своих оппонентов и придать дополнительную достоверность его антисемитской позиции.

Так как едва ли можно спорить о том, был ли Достоевский антисемитом, более важен вопрос, как такой гениальный писатель и тонкий знаток человеческих душ как Достоевский стал сторонником идеологии, которая привела к одной из величайших катастроф в истории человечества.

Время от времени антисемитизм Достоевского связывают с его ксенофобией вообще. Его литературные и публицистические произведения, как известно, наполнены характерами, которые писатель по национальным или религиозным причинам относит к категории врагов русскости; их образы он рисует карикатурно, с чрезвычайной злобой — это поляки, французы, иногда немцы, католики и так далее. Однако когда речь идет о враждебном отношении к евреям, причем не только у Достоевского, это чувство, как правило, больше, чем просто неприязнь к иностранцам. Евреи часто изображаются как воплощение Зла, которые ответственны за почти все напасти этого мира. В антисемитизме находят воплощение те мистические и мифические черты, которые, как правило, отсутствуют в ксенофобии другого рода. Но особой интенсивности вражда к евреям достигает у сторонников разного рода мессианских идей — эти люди никак не могут примириться с мыслью о еврейской «избранности». Эта мысль, содержащаяся в Святом Писании, представляет собой источник их постоянного раздражения. Чтобы избавиться от «еврейской конкуренции», они пытаются многое «вытеснить» из своего сознания, например, тот факт, что цивилизованное человечество обязано евреям как Десятью Заповедями, так и Нагорной проповедью. Последствия этого процесса «вытеснения» в высшей степени странны, так как

---

<sup>55</sup> Цит. по: Ingold F. Dostojewskij und das Judentum, S. 158.

евреи считаются для их мессиански настроенных противников все еще «избранным народом» — но не в положительном, а в отрицательном смысле; евреи будто бы являются высшим проявлением разрушительного дьявольского начала.

Антисемитизм Достоевского был тесно связан с его непоколебимой верой в особую миссию русского народа. Идею «особого предназначения» евреев он считает проявлением их «беспримерной надменности», но с высоким пафосом связывает ее с рускостью. Это, в частности, прослеживается в знаменитой пушкинской речи Достоевского 8 июня 1880 г.: «Да, назначение русского человека есть бесспорно всеевропейское и всемирное. Стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть, и значит только [...] стать братом всех людей, *всечеловеком*, если хотите. О, все это славянофильство и западничество наше есть одно только великое у нас недоразумение, хотя исторически и необходимое. Для настоящего русского Европа и удел всего великого арийского племени так же дороги, как и сама Россия, как и удел своей родной земли, потому что наш удел и есть всемирность, и не мечом приобретенная, а силой братства и братского стремления нашего к воссоединению людей»<sup>56</sup>.

Чего недоставало патетически провозглашенной Достоевским идее «всемирности», так это настоящей универсальности. Так как целью русского человека, по Достоевскому, должно якобы стать воссоединение лишь «со всеми племенами великого арийского племени [подчеркнуто автором]»<sup>57</sup>.

Эту характерную черту идеи «всечеловечности» Достоевского отмечали такие знатоки его творчества, как Аарон Штейнберг и Феликс Ингольд. Ингольд писал: «Претензии Достоевского на всечеловечность, на всемирное примирение ради великорусской имперской идеи, примирение, которое должно было содействовать, по меньшей мере, «братскому» согласию арийских племен рода человеческого, были утопическими (или же пропагандистскими — с точки зрения евангельского закона) также и потому, что именно евреи исключались из общего братства»<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> Достоевский Ф.М. Дневник писателя, с. 458.

<sup>57</sup> Там же.

<sup>58</sup> Ingold F. Dostojewskij und das Judentum, S. 138; см. также: Štejnberg A. Dostoevsky and the Jews. // History as Experience. New York, 1983, p. 247–260, здесь: p. 251–252.

Отрицательное отношение Достоевского к евреям было, однако, вызвано не только его мессианским мышлением. В антисемитизме Достоевского отразились также лихорадочные поиски тогдашними русскими консерваторами идеологии, которая должна была защитить народ от революционной агитации радикальных противников режима.

Россия переживала в то время беспрецедентную поляризацию общества — по существу, это был пролог будущей гражданской войны. Русские реформаторы, которые после поражения страны в Крымской войне проводили в жизнь Великие реформы, постепенно теряли контроль над событиями. Революционно настроенная часть русской общественности не хотела участвовать в этих реформах: ее целью было не постепенное изменение существующей системы, а ее полная ликвидация. Мышление революционеров было манихейским — царский режим, несмотря на то, что реформы способствовали переменам в России, был для них воплощением зла, а простой русский народ, который они хотели освободить от всякого угнетения, — олицетворением добра<sup>59</sup>.

Многие русские консерваторы связывали рост радикализма части образованного слоя русского общества с либеральными экспериментами Александра II. Реформы привели, якобы, к ослаблению государственных контрольных механизмов и вели к стиранию границ между дозволенным и недозволенным. Особенное возмущение консерваторов вызывали действия учрежденного в 1864 г. суда присяжных, выносившего обвиняемым на многих политических процессах удивительно мягкие приговоры. Таким образом, в 1870-е годы были оправданы 211 подсудимых, в том числе и террористка Вера Засулич, в 1878 г. совершившая покушение на петербургского градоначальника генерала Федора Трепова<sup>60</sup>.

Несмотря на возмущение консерваторов последствиями реформ, у них все же было одно утешение: они были убеждены в том, что простой русский народ ничего не хотел знать о либеральных экспериментах; что народ, в противоположность интеллигенции, абсолютно верен царю.

---

<sup>59</sup> См. Франк С. Этика нигилизма. // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1909, с. 157–158, 178.

<sup>60</sup> Кулешов С. и др. Наше отечество. В 2-х т. М., 1991, см. т. 1, с. 53.

Поэтому консервативные защитники русской автократии пытались сделать пропасть между интеллигенцией и народом непреодолимой. Им было ясно, что судьба режима зависела от того, кто победит в борьбе за «душу народа». Все более важную роль в этой борьбе за «привязку» народных масс к режиму должен был играть антиеврейский компонент. Все сильнее было стремление консерваторов объяснить обостряющиеся социальные и внутривластные конфликты, а также и некоторые внешнеполитические неудачи царского режима (Берлинский конгресс 1878 г.) происками «мирового еврейства».

Также и Достоевский, который в 70-е годы XIX в. был одним из виднейших идеологов русского консерватизма (вопреки своему революционному прошлому, которое стоило ему 10 лет заключения и ссылки), склонялся к таким мыслям. Несмотря на факт, что евреи не играли заметной роли в революционном движении 70-х годов, Достоевский в некоторых своих текстах все более подчеркивал их значение. Особенно четко эта интерпретационная модель прослеживается в его письме издателю газеты «Гражданин» Пуцыковичу от 29 августа 1878 г.: «Одесса, город жидов, оказывается центром нашего воюющего социализма. В Европе то же явление: жида страшно участвуют в социализме, а уже о Лассалях, Карлах Марксах и не говорю. И понятно: жиду весь выигрыш от всякого радикального потрясения и переворота в государстве, потому что сам-то он *status in statu*, составляет свою общину, которая никогда не потрясется, а лишь выиграет от всякого ослабления всего того, что не жида»<sup>61</sup>.

Эта аргументация показывает, какая пропасть разделяет литературные произведения Достоевского и его политизированные публицистические тексты. Революция, которая в больших романах писателя принимает форму почти трансцендентной мистерии и рассматривается как следствие человеческого высокомерия и отказа от веры в Бога, в его публицистике обывательски упрощается и объясняется с помощью теории заговора.

\* \* \*

Что же связывает политические программы Достоевского и Трейчке? Сначала нужно подчеркнуть, что оба автора были «новообращенными» консерваторами — они решительно рас-

---

<sup>61</sup> Достоевский Ф.М. Письма, с. 43.



стались со своими революционными или либеральными мечтами прежних лет. Либеральные методы, по их мнению, больше не были эффективными в борьбе с врагами обеих империй. Либерализм с его принципом непротивления, вследствие своей универсальной космополитической направленности вел якобы к эрозии государственности, утрате традиционных ценностей, но, прежде всего, к размыванию «органического» единства нации.

Оба мыслителя считали евреев как символом космополитизма (интернационализма) так и, вследствие не ассимилируемых национальных особенностей, источником чрезвычайной опасности. При всех попытках определить, кто такие евреи, они сталкивались с неразрешимыми проблемами, которые британский историк Льюис Намьер объяснял так: «Любая попытка классифицировать евреев наталкивалась на загадки, которые раздражали неевреев. Так как евреи это и нация, и религия, воплощенная в плоти и крови»<sup>62</sup>.

Противоречивый характер иудаизма вызывал также большое раздражение Трейчке и Достоевского; это раздражение постепенно превращалось во все усиливавшуюся вражду к евреям. В том, что радикальные критики еврейства прежде были революционерами или либералами, нет ничего необычного. Так, Яков Талмон указывает на то, что многие радикальные антисемиты — это разочаровавшиеся демократы; к ним, например, относится композитор Рихард Вагнер<sup>63</sup>.

Здесь уже говорилось о том, что антисемитизм Достоевского был тесно связан с его верой в особое предназначение собственной нации. Не в последнюю очередь поэтому он не мог примириться с идеей еврейской избранности. То же можно сказать и о Трейчке: он был убежден в особом предназначении немецкого народа<sup>64</sup>. Для еврейского универсального сознания в его понимании нации не оставалось места.

---

<sup>62</sup> Namier L. Facing East. London, 1947, p. 129–141.

<sup>63</sup> Talmon. The Myth, p. 208.

<sup>64</sup> См. об этом также: Treitschke H. Die ersten Versuche deutscher Kolonialpolitik. // Treitschke H. Aufsätze, Bd. 4, S. 665–676; Treitschke H. Unser Reich, там же, S. 712–731; Bußmann W. Treitschke. Sein Welt- und Geschichtsbild. Göttingen, 1952, S. 352–353; Dorpalen. Treitschke, S. 180–269; Meinecke F. Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte. München, 1924, S. 508–509; Kohn H. Propheten ihrer Völker. Bern, 1948, S. 123–151; Braatz W.A. Antisemitismus, Antimodernismus und Antiliberalismus im 19. Jahrhundert. // Politische

Эти черты составляют сходство между обоими мыслителями. Теперь кое-что о различиях между ними. Пожалуй, самое важное из них состоит в том, что политическая программа Достоевского в значительной мере потерпела неудачу. Его рецепт выздоровления и обновления России не был принят большей частью русской интеллигенции; им восторгались не как публицистом, а как писателем и знатоком человеческих душ. Религиозно-философский ренессанс, происходивший в России в начале XX в., был, не в последнюю очередь, вдохновлен литературным творчеством Достоевского. Однако его политические идеи, как и взгляды его консервативных единомышленников, не имели успеха, сопоставимого с литературным признанием великого писателя. Охранительные силы в стране, несмотря на попытки с помощью разжигания шовинизма и антисемитизма достичь «близости с народом», были не в состоянии сдержать триумфальное шествие их революционных противников. Это обнаруживалось, в частности, в начале XX в. — примерно через два поколения после ликвидации крепостничества — когда русские социальные «низы» прервали свое «молчание» и были захвачены водоворотом политических страстей. Вера в царя у них все больше сменялась верой в революцию. Русский философ Сергей Булгаков в 1908 г. с иронией отмечал, что неутомимая разъяснительная работа интеллигенции теперь увенчалась успехом. Народ стал разделять мировоззрение интеллигенции — оно, наконец, дошло до народного сознания. Однако этот успех интеллигенции может иметь для России непредвиденные последствия, продолжает Булгаков<sup>65</sup>.

В конце концов, русские социальные «низы», которых консервативные идеологи самодержавия, не в последнюю очередь Достоевский, считали важнейшей опорой царизма, оказались для него самой большой угрозой. На выборах в Первую и Вторую Государственную Думу в 1906 и 1907 гг., (вследствие революции 1905 г. в России вводилось разделение властей), русское крестьянство голосовало почти исключительно за революционные и другие оппозиционные партии, но не за консерваторов. Политическая мечта Достоевского и его едино-

---

Studien, 1971, №22, S. 20–33, hier S. 31–32; Mordstein F. Heinrich von Treitschkes Etatismus. // Zeitschrift für Politik, 1961, №8, S. 30–53, цит. S. 33.

<sup>65</sup> Булгаков С. Два града. Т. 1–2, М., 1911, здесь: т. 2, с. 159–163.

мышленников о единении народа с царем теперь окончательно лишилась своей основы.

Напротив, шовинистическая и антисемитская программа Трейчке и после его смерти в значительной мере определяла политическую культуру его родины. Причем для многих поклонников Трейчке эта программа не была достаточно радикальной. Однако рассмотрение последующей эволюции этой программы выходит за рамки нашей статьи.

*Авторизованный перевод с немецкого  
Бориса Хавкина*

Ханс Оверслоот

**Краткий обзор  
«беспартийной» системы России  
и маловероятность изменения режима**

*П*осле развала СССР многие политические организации Российской Федерации не хотели называть себя партиями, чтобы не возникало ассоциаций со всем хорошо известной, одной и единственной партией. Конечно, многие из этих образований на самом деле и не отвечали даже самому минималистскому определению политической партии, часто используемому политологами; кроме того, многие организации, считавшие себя или стремившиеся стать политическими партиями, тоже едва ли удовлетворяли определяющим критериям. Политическая партия является организованной группой с официальным названием, которая выбирает и предлагает кандидатов для государственных учреждений. Определение это абсолютно минималистское, из которого уже ничего нельзя исключить без разрушения самого понятия, и на самом деле неясное, поскольку не содержит ссылок на содержание. (Какова цель организованной группы, какую идею они стараются воплотить, на каких основаниях они организованы? И т. д. и т. п.).

Начиная с первых «регулярных» выборов на федеративном уровне, среди всех партий, считавших себя политическими, таковыми действительно являлись только ЛДПР и КПРФ<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Здесь, пожалуй, следовало бы упомянуть также и Аграрную Партию, но я намеренно не делаю этого. Аграрная Партия в большой степени была филиалом КПРФ, и что более важно — скорее «заявлением электората» о принадлежащей ему по закону доле в сельскохозяйственном секторе, чем организацией как таковой. Но даже если мы добавим Аграрную Партию к двум упомянутым, сути дела это не изменит. Общий смысл того, что я стремлюсь донести до читателя, не изменится даже в том случае, если мы исключим из числа «настоящих» политических партий и ЛДПР — ведь она, по большому счету, не занимается подбором кандидатов (что, согласно определению, является одной из задач политической партии). Это в первую очередь инструмент Владимира Жириновского, который является ее гарантированным лидером уже в течение десятилетий, и который при необходимости может остаться в политике и вне ЛДПР. Вспомним хотя бы тот факт, что на одних из выборов в Государственную Думу голосование проводилось не по списку ЛДПР, а по списку Жириновского, и ничего при этом не изменилось. Люди, по большому счету, даже не обратили внимания на такую деталь.

Большинство же других так называемых «партий» не удовлетворяло даже приведенному минималистскому критерию. Они были либо оперативными коалициями (т. е. организациями, созданными для конкретного случая), или же более постоянными группировками, созданными в целях помощи своим лидерам в избрании их в парламент или другое государственное учреждение. Многие из этих организаций «трансформировались» в партии непосредственно перед выборами или вступили в сферу партийно-политической жизни только во время выборов, а все остальное время занимались, прежде всего, чем-то другим.

Примечательно, что Президенты РФ не избирались как члены партии и не являлись членами какой бы то ни было партии (импровизированной или «реальной»), и, таким образом, не были связаны партийной политикой (даже в период предвыборных кампаний), и могли даже отделять себя от «политики» вообще, как В.В. Путин в президентской кампании 2000 и 2004 года. Хотя Д.А. Медведев в 2008 году фактически был поддержан несколькими партиями, на самом деле его главной «группой поддержки» был В.В. Путин, Президент РФ. У Б.Н. Ельцина, у Путина и у Медведева действительно были их организации поддержки для успеха на выборах, но они не были партиями, которые выдвигали Ельцина, Путина, Медведева и еще раз Путина — скорее, все было наоборот. Эти «партии» были созданы, поддержаны и одобрены правительством от имени будущего президента. Партии не выдвигали кандидатов на высший пост руководства страной — это Президент или его люди, премьер-министр или вице-премьер, создавали партию для поддержки своего кандидата. Эти партии также обеспечивали необходимую президенту поддержку в Государственной Думе, что, в первую очередь, демонстрировало их полезность — для получения голосов на президентских выборах они были менее необходимы.

Из вышесказанного следует, что главные партии в РФ не соответствовали даже минималистским критериям определения политической партии, или же что их соответствие было чисто формальным. Поэтому нельзя сказать, что «Выбор России», «Наш Дом — Россия», «Единство» и «Единая Россия» фактически выбрали своего кандидата в Президенты РФ. Выдвинутые ими кандидаты не были связаны никакими ограничениями партийного членства.

\* \* \*

Пост Президента РФ всегда был ключевой позицией в российской политике. Партия «Выбор России» была организацией, созданной исполнительной властью для того, чтобы поддерживать правительство в Государственной Думе (и таким образом стимулировать и Президента продолжать его поддерживать). Попытка правительства организовать себе собственную законодательную поддержку рассматривалась самими членами этого правительства скорее как провал, чем как успех. Лидеры основной правительственной партии поддержки (особенно Е.Т. Гайдар) очевидно, надеялись и, возможно, даже рассчитывали на победу явного большинства, но на выборах в Государственную Думу в декабре 1993 года «Выбор России» занял «только» 64 места (из 450) — столько же, сколько ЛДПР и на 22 места больше, чем КПрФ. Аграрная Партия получила 37 мест. Для Гайдара и «либеральных большевиков» такого количества мест было недостаточно, чтобы беспрепятственно продолжать проводимую с конца 1991 г. политику. Однако же, если учесть тот факт, что «Выбор России» был создан незадолго до выборов, а КПрФ была остатком хорошо организованной массовой партии, которая хотя и утратила свои и материальные, и человеческие ресурсы (молодых и способных карьеристов), но все еще оставалась единственной массовой партией на политической сцене, а также то обстоятельство, что у множества людей были к тому времени серьезные причины разочароваться в «либералах» и «демократах», то можно сказать, что «Выбор России» имел огромный успех. Опыт с этой партией показал, что усилия власть предрежущих (т. е. людей из исполнительной ветви власти), направленные на создание своей избирательной платформы, могут принести хорошие плоды. Если даже слабая администрация и слабый государственный аппарат смогли таким образом обеспечить себе поддержку, то сильное правительство тем более в состоянии с помощью своей партии добиться успеха в партийно-политической сфере.

Исполнительная власть была разочарована результатами выборов в Государственную Думу 1993 года, так как КПрФ удалось сформировать самую большую парламентскую фракцию (а также помочь Аграрной Партии). С такой Думой правительству приходилось считаться — оно не могло просто

направлять ее, не говоря уже о том, чтобы командовать ей. До этого момента неправительственные парламентские фракции время от времени могли действовать как значительный противовес позиции правительства, и Государственная Дума как орган самостоятельно разработала много законопроектов, но это не могло пересилить исполнительную ветвь настолько, чтобы люди «другой партии» стали играть в Думе первую скрипку. И хотя вероломная позиция ЛДПР приносила исполнительной власти значительную выгоду, в период с 1993 до 1995, точнее — до президентских выборов 1996 года, будущий расцвет демократии в России все еще казался возможным.

На выборах в Государственную Думу в декабре 1995 года премьер-министр В.С. Черномырдин направил все усилия партии власти на организацию парламентской поддержки правительства. Новым фаворитом исполнительной власти стала партия «Наш Дом — Россия», которая честно послужила своей цели, обеспечив партийную поддержку для переизбрания Ельцина президентом (хоть Ельцин и не был ее членом). «Государственная поддержка» самого Ельцина (то есть возможность бесконтрольно распоряжаться государственными средствами) сыграла несравнимо более важную роль для его кампании, чем поддержка со стороны любой другой партии. Общение Ельцина с банкирами и предпринимателями, гарантировавшее ему поддержку со стороны подконтрольных им масс-медиа, также было важнее для его перевыборов, чем агитация в его пользу со стороны какой-то партии. «Наш Дом — Россия», так же как и «Выбор России», оказался партией одноразового использования. Когда Кремль в преддверии декабрьских выборов 1999 года в Думу нерешительно медлил с принятием окончательного решения о создании новой электоральной платформы (скорее всего по той причине, что сначала надо было точно определиться с будущим президентом), некоторые провинциальные лидеры — главы исполнительных органов власти отдельных наиболее важных субъектов Федерации — воспользовались составленным центром сценарием и принялись создавать свои собственные политические партии. Очевидно, что цель их заключалась в первую очередь в том, чтобы получить соответствующую поддержку Государственной Думы и за счет нее иметь возможность определить своего кандидата на президентство РФ; президентские выборы РФ

были намечены на июнь 2000 года. Ю.М. Лужков (мэр Москвы) создал свое «Отечество», а М.Ш. Шаймиев (Президент республики Татарстан) вместе с В.А. Яковлевым (губернатором Санкт-Петербурга), Р.С. Аушевым (Президентом республики Ингушетия) и еще двумя дюжинами провинциальных лидеров объединились для организации и поддержки партии «Вся Россия». Обе эти партии объединились в блок «Отечество — Вся Россия» (зарегистрированный именно как блок, а не как политическая партия), чтобы заручиться соответствующей поддержкой Государственной Думы для своего кандидата на президентский пост Е.М. Примакова. Прокладывая будущему президенту дорогу на трон, провинциальные лидеры, конечно же, надеялись снискать его расположение. Они ожидали, что Примаков в знак благодарности продлит их пребывание у власти и не будет вмешиваться в их дела на местах. Достаточно поздно, но как оказалось — вовремя, по поручению недавно назначенного премьер-министра В.В. Путина была создана новая кремлевская партия «Единство».

Кремль стремился подавить Лужкова (и таким образом Примакова), дав ход уголовному расследованию финансовых действий жены Юрия Лужкова Елены Батуриной. «Единство» выигрывало от возрастающего престижа Путина как борца с терроризмом и организатора военных действий России в Чечне. (Идеологическая позиция «Единства» была до крайности проста: «За Путина»). Замечательный успех «Единства» на выборах в Государственную Думу побудил лидера «Всей России» Минтимера Шаймиева еще до официального объявления результатов выборов заявить, что присоединение фракции «Всей России» к парламентариям «Отечества» — дело еще далеко не решенное. Примаков снял свою кандидатуру. Вскоре после того, как была созвана новая Государственная Дума, «Отечество — Вся Россия» и «Единство» начали сотрудничать, и в течение 2001 года все эти три партии объединились во все-российскую политическую партию «Единая Россия».

Победитель и кремлевский фаворит на выборах в Государственную Думу, «Единство» сыграла роль очередной одноразовой партии, которая привела к формированию доминирующей в Думе проправительственной парламентской фракции (как всегда, при поддержке ЛДПР). Доминирующей в том смысле, что фракция «Единой России» имела абсолютное большинство



парламентских мест (в конечном счете, более двух третей), и таким образом сделала законодательную ветвь более чем когда-либо прежде, зависимой от исполнительной ветви власти. Только несколько законопроектов прошло с тех пор через Думу; «ведущие парламентарии» для издания законов теперь просто ждали указаний от исполнительной власти (то есть правительства — Совета министров или Президента РФ). Успех «Единства» на выборах в декабре 1999 г. был важен с точки зрения облегчения пути к власти ельцинского ставленника, но «Единство» как организация едва ли сыграло значительную роль в подготовке успеха Путина в марте 2000 года на президентских выборах. И — конечно же — «Единство» не выбирало и не предлагало кандидата в президенты, оно поддержало кандидата Кремля. Тот факт, что лидеры субъектов федерации примкнули к победившей стороне (наплевав на обязательства по отношению к прежним союзникам, если таковые были), в значительной мере способствовал тому, чтобы «произошло то, что и должно было произойти».

Своих фаворитов среди политических партий (при желании такие организации можно назвать электоральной ветвью фактической партии) Кремль держал под контролем, предоставляя поддержку некоторым из их «конкурентов». Кремль поддерживал «Родину», чтобы конкурировать с КПРФ; «Родина» чисто внешне выглядела менее социалистической, чем КПРФ, и в то же время более (агрессивно) националистической, чем КПРФ, но «Родина» должна была оставаться лояльной Кремлю; над КПРФ Кремль такой власти не имел. «Родина» помогла обеспечить левое крыло для «Единой России» (или же помогла обеспечить и правое, и левое крыло, так как национализм в силу известных причин всегда ассоциировался с правой ориентацией в политике). «Родина» имела довольно большой успех на выборах в Госдуму в 2003 году, набрав голоса, которые иначе были бы отданы за КПРФ. Одновременно «Родина» служила чем-то вроде резерва стратегий и персонала. В этой партии можно было проверить политические способности кандидатов, они могли доказать свою полезность, и, по возможности, позднее быть назначены на более серьезные посты (расположенные на более высоких уровнях пирамиды власти). На примере «Родины» Кремль также хотел ясно показать «Единой России», что он не собирается ставить себя в полную зависимость от нее для обе-

спечения адекватной парламентской поддержки, и таким образом «Родина», как предполагалось, должна была «приструнить» ЕР. В реальности, несмотря на все эти намерения и планы, держать под контролем «Родину» оказалось гораздо сложнее, чем «Единую Россию». Гораздо более удачным проектом в этом отношении была «Партия Жизни». Она явно служила резервом и возможной заменой ЕР в электоральной ветви партии власти. «Родина» от ЕР отличалась немногим, за исключением того, что она не являлась (квази) правящей партией и что она получала гораздо меньше поддержки, так как ей отвели роль второй скрипки. Основными целями, преследуемыми Кремлем в поддержке «Партии Жизни», наверное, были следующие: расширить ее электоральную поддержку (если выбросить на рынок две (только внешне) различных, конкурирующих друг с другом марки мыла от одного и того же производителя, то, в конечном итоге, удастся продать больше продукции, чем в том случае, если бы предлагалась одна марка); проучить «Единую Россию», показав ей, что замена готова; выбирать и испытывать кадры, т. е. дополнительные или альтернативные кадры, (будущих) руководителей администрации.

На многих выборах, как на федеральном, так и на местном уровнях, в особенности для должностей провинциальных и местных руководителей, кандидаты, являвшиеся членами ЕР или же ассоциирующиеся с ней, получили самую большую поддержку от представителей Кремля. Присутствие (возможного) соперника в виде «Партии Жизни» стимулировало «назначенного победителя» вести себя как надо, то есть в соответствии с желаниями Кремля; в противном случае Кремль мог быстро отозвать свою поддержку. В то же время, как мне кажется, трудно адекватно вознаградить лидеров второй или третьей партий-фаворитов (таких, как «Партия Жизни» и «Отчизна»), потому что, если все пройдет как надо, эти партии проигрывают; они «назначенные лузеры», так сказать. В парламентах федерального, так же как и в парламентах местного уровня, «Родина», «Партия жизни» и прочие такие партии могут набрать места и даже занять значительные позиции внутри законодательной иерархии, но им — как правило — не достается самых дорогих призов, т. е. более важных исполнительных должностей. В то время как при попадании в исполнительную иерархию они смогли бы делать дальнейшую карьеру в ис-

полнительной ветви власти, дистанцируясь от своих позиций в партии, связанной с законодательной ветвью.

Эта система работала очень хорошо до недавнего времени. До определенного момента у Кремля был свой фаворит — одноразовая партия, так что ведущие политики во второй и третьей партии (резервные партии власти, а также партии, имитирующие реальные оппозиционные партии), могли надеяться получить место первого фаворита в следующий раз. В изменчивом политическом ландшафте — с кремлевскими партиями-однодневками — быть назначенным на второе или третье место не означает конца политической карьеры; в более гибкой (податливой) ситуации подвизаться в «Родине» или «Партии Жизни» не является политическим тупиком. Конечно, здесь я имею в виду кремлевские партии, а не КПРФ — реальную оппозиционную партию, которая таковой и должна оставаться, а также не ЛДПР, снявшую свою маску как антисистемная партия, хотя она фактически пропутинская партия. (За свои услуги перед властными структурами лидеры ЛДПР получают достаточную награду, материальную, а не в виде карьеры в исполнительной власти). «Единая Россия» в первый раз приняла участие в парламентских выборах в РФ в 2003 г., снова стала «любимой» парламентской партией Кремля в 2007 г., и в третий раз подряд — в декабре 2011 года. В декабре 2011 она не взяла более двух третей мест, как в 2007 году, но, тем не менее, набрала удобное простое большинство в Государственной Думе. После этого всем стало ясно, что Кремль изменил свою партийно-политическую стратегию. В своем стремлении контролировать ситуацию Кремль, очевидно, решил отказаться от стратегии создания одноразовых политических партий, а вместо этого учредить и «взращивать» то, что я бы назвал Государственной партией: одну, большую, хорошо организованную и финансируемую политическую партию, обладающую самыми тесными связями с исполнительной ветвью власти, партию, основной задачей которой является предоставление такой поддержки в ветви законодательной, которая потребуется ветви исполнительной. Главная цель государственной партии — не формировать правительство, а обеспечить правительству соответствующую поддержку; не подбирать кандидатов для руководящих должностей, а обеспечить парламентское согласие для тех, кто занимает высшие должности в исполнительной вет-

ви, в особенности — Президенту РФ. Именно законодательная власть, а еще конкретнее — президент, и сделали государственную партию тем, чем она является; если бы государственная партия настолько осмелела, что решилась играть независимую роль, стать независимой от руководства исполнительной ветви — т. е. от Президента РФ — это расценивалось бы как предательство, узурпация власти.

После того, как власть предержавшие отказались от проекта одноразовых партий и вместо этого сделали ставку на единственную государственную партию, надзор за этой партией и методы ее контроля стали более прямыми и более формальными. И это естественно — ведь от одноразовой партии можно избавиться, и ее можно держать под контролем посредством других кремлевских партий-сателлитов. Лидеры этих партий-сателлитов играют «вторичную роль», они актеры второго плана, если можно так выразиться; но их могут также позвать занять ведущие позиции и сыграть «на первой линии». Госпартия — постоянное образование, и она должна быть постоянным победителем; в противном случае она не будет отвечать своему названию и предназначению, что нанесет вред исполнительной ветви власти. То, что вредит исполнительной ветви власти, вредит Президенту РФ, так как госпартия является постоянной партией Президента. Связь между лидером страны и «ведущей партией» более формальна, эта связь также преподносится широкой публике (и отдельным лицам с политическими и экономическими амбициями) как нечто такое, что и должно быть более постоянным и формальным. Когда фавориты Кремля — одноразовые партии — должны уступать дорогу госпартии, то место лидера второй или третьей партии уже не выглядит таким привлекательным. Кроме того, контролировать ведущую партию, используя конкурирующие кремлевские партии, становится труднее. А это значит, что Кремлю в таком случае необходимо усилить свое влияние на ведущую партию (т. е. государственную). Создается следующая ситуация: у Кремля теперь меньше оснований для поддержки вторых и третьих партий-фаворитов, так как такие помощники ему уже менее нужны. Что касается изменения ролей для второй или третьей партии-фаворита, выборы в Госдуму в 2011 году проиллюстрировали мое предположение относительно того, что «Справедливая Россия», похоже, теряет кремлевскую

поддержку. «Справедливая Россия» — это комбинация (частей) бывшей партии «Родина», «Партии Жизни» и «Партии Пенсионеров»; ее возглавляет Сергей Миронов, занимавший пост председателя Совета Федерации более 10 лет и все это время бывший одним из самых верных сторонников Путина (перед тем, как стать во главе «Справедливой России», он до 2006 года возглавлял «Партию Жизни»). «Справедливая Россия», в свою очередь, обещала быть полезной партией, так как и она и ее руководитель лично казались беззаветно преданными Путину, хотя в то же время политическая платформа этой партии могла перетянуть на ее сторону часть электората, обычно голосующего за КПРФ. Однако же основательная поддержка Кремлем «Справедливой России» не укладывалась в новую стратегию создания и форматирования позиции ЕР, которую я назвал госпартией. Кроме того, весьма возможно, что в Кремле не было единства по поводу того, каким путем надо двигаться дальше — поставить все на одну, постоянную, доминирующую госпартию или же сохранять гибкость в отношении состава партий-игроков на политической сцене. Как мне кажется, Миронов среагировал на поддержку, оказываемую Кремлем ЕР и (будущее) вытеснение «Справедливой России» из первых рядов резкой критикой ЕР только как партии во время избирательной кампании, позиционируя себя при этом как одного из людей Путина. Может быть, его позиция по отношению к ЕР была результатом продуманной стратегии, разработанной каким-то политическим советником, а может, и нет. Как бы то ни было, «спарринг» Миронова с ЕР сработал отлично — «Справедливая Россия» набрала более 14 процентов голосов и заняла 64 места.

Кремль с «Единой Россией» в качестве его основной группы поддержки в Госдуме, очевидно, хотели закрепить свое влияние в законодательной ветви и таким образом гарантировать себе продолжение правления, сделав доступ в Думу для новых партий максимально сложным. Неправительственные организации (НГО) были четко отделены от политических партий, НГО должны были регистрироваться и могли подвергаться тщательной проверке со стороны государства (проверялись их цели, источники финансирования и т. д.), и доступ в Думу был возможен только для организаций, официально зарегистрированных в качестве политических партий, т. е. никаких избирательных блоков и импровизированных списков в бюл-

летенях быть более не могло. Барьер для прохода в Думу был поднят с 5 до 7 процентов от числа поданных голосов. Этот барьер теперь применяется ко всем местам в Думе, так как 250 одномандатных округов (в которых применялось правило выбора абсолютного победителя, так что независимые кандидаты с местной поддержкой получали шанс занять место в Думе) были отменены. Начиная с декабря 2007 года, 450 думских мест стали раздаваться партиям по системе пропорционального представительства. Для того чтобы зарегистрироваться в виде политических партий, политическим организациям требуется, помимо всего прочего, иметь не менее 50 000 зарегистрированных членов и иметь отделения с числом членов не менее 500 в каждом в более чем половине субъектов Федерации. В течение 2008 года и конституция РФ была изменена: срок действия Думы в сформированном выборами составе был продлен до 5 лет, а нахождение в президентском кресле — до шести (с ограничением двумя последовательными сроками). Таким образом, следующие думские выборы состоятся в декабре 2016 года, а следующие президентские — в марте 2018. Ряды «Единой России» летом 2008 г. выросли до более чем двух миллионов человек, и она стала крупнейшей политической партией в РФ.

Многое из этого можно оценивать как меры, предпринятые во имя продвижения и укрепления демократии в России. Более четкие и построенные на более постоянной основе отношения между Президентом и его политической партией могут обеспечить большую ответственность в руководстве страной. Недовольство электората поведением правительства (с Президентом во главе) могло выразиться в том, что он отвернулся бы от госпартии. Но при этом фактическая партия власти (власть предрежащие в Кремле и вокруг него) не подавала никаких признаков того, что ее намерением действительно было предоставить электорату бóльшую, нежели прежде, возможность выбирать без диктовки со стороны Кремля. При этом власть предрежащие сами создали для себя трудности в смысле поиска замены для госпартии, если такая необходимость возникнет. С другой стороны, организовать другую партию поддержки (путем использования административных ресурсов или прочих мер) было бы легче для Кремля, чем для любой другой группы людей, особенно в этих новых условиях. Единственная выжившая оппозиционная партия — КПРФ — вряд ли когда-

либо, по крайней мере, в обозримом будущем, приобретет поддержку достаточно значительную для того, чтобы всерьез претендовать на власть.

Было ясно, что партия власти нацелена на доминирование в Госдуме, а также в Совете Федерации для того, чтобы укрепить свое влияние в законодательной ветви власти, таким образом стараясь обеспечить возможность правления — правления страной в интересах народа, вне всякого сомнения — не отвлекаясь от этого процесса и избежав «демократической потери времени и энергии». Предполагалось, что этот шаг сделает процесс управления менее «политизированным». Некоторые меры уже были предприняты для того, чтобы не дать будущим оппозиционерам выходить на улицы, требуя доступа в коридоры власти. «Оранжевая революция» на Украине ясно показала, что «улицы» обеспечивают возможность выхода во власть и что «политика улиц» приобретает большее значение тогда, когда опускание бюллетеней уже не обещает смены правящих элит. Так называемое молодежное демократическое антифашистское движение «Наши», организованное при большой поддержке со стороны президентской администрации в течение 2007 года, число членов которого, в конце концов, превысило 100 тысяч человек, власти держали наготове, чтобы «спустить» его по команде Кремля на оппонентов, не давая им занять улицы и площади Москвы. (Тут уместно было бы напомнить расхожее высказывание — будущий фашизм может вернуться под маской антифашизма. Некоторые критически настроенные граждане России, имевшие смелость открыто критиковать движение «Наши» или называть его фашистским, были за это привлечены к суду. Конечно, сравнение «Наших» с комсомолом или молодежными фашистскими организациями слишком много говорит о возможных целях использования, а точнее, злоупотребления такими хорошо организованными, надежно финансируемыми, молодыми дисциплинированными активистами. Хотя, пожалуй, больше параллелей с комсомолом можно провести для организации «Молодая гвардия Единой России», созданной в 2005 году и имеющей в данный момент около 150 000 членов). Власть предрержащие как следует подготовились к предстоящим выборам в Государственную Думу в декабре 2011 и президентским выборам в марте 2012. «Улицы» была готова занять «Молодая Гвардия», если бы такая необхо-

димось возникла, и расклад ролей на партийно-политической сцене выглядел простым. «Единая Россия» должна была опять играть ведущую роль. КППРФ большой опасности не представляла. Для ЛДПР преодоление 7-процентного барьера могло оказаться проблемой, но даже если бы ей удалось это сделать, она бы уже ничему не помешала (Жириновский показал себя надежным сторонником Путина-Медведева, он хотя и стоил немалых денег, но им было легко управлять). Неприятностей следовало бы ожидать скорее в случае непрохождения этой партии в Думу — как показала практика, лидерами ЛДПР гораздо труднее управлять и их запросы сложнее удовлетворить, когда они оказываются за пределами Думы. Для лиц, находившихся у власти, все предвещало длительное и спокойное продолжение пребывания у власти, Путин и Медведев должны были поменяться местами — Медведев занять должность премьера и формального лидера «Единой России», а Путин — президентское кресло. Вторую любимую пропутинскую партию было сложнее впихнуть в эту новую схему, так как ставка делалась только на одну (будущую) партию власти; более того, Путин целиком и полностью поддержал идею того, что ЕР станет центром «Народного фронта». Аналогично партийной политике в советские времена, на этих выборах (а также и на других будущих выборах, как можно предположить), ЕР должна была обеспечить «блок партийных и беспартийных». В качестве подтверждения идеи о том, что ЕР — не только партия, была выбрана тактика выдвижения от ЕР таких кандидатов, которые не были ее членами (их было 25% от общего числа).

Одной из причин неуспеха этой новой стратегии Кремля по доминированию правящих кругов в Госдуме посредством госпартии было появление на сцене М.Д. Прохорова, или даже не столько его появление, сколько его антипутинская позиция и презентация себя в качестве кандидата в Президенты. Михаил Прохоров был и остается одним из самых богатых людей в России, а в России (да и не только в ней) невозможно стать и оставаться богатым, находясь в прямой и открытой оппозиции к тем, кто держит вожжи политической власти, т. е. власти государственной. В течение многих лет отношения Прохорова с политической элитой были взаимно выгодными для обеих сторон, начиная с ельцинской когорты, а после нее, естественно, с президентом Путиным и его приближенными; сам он ввязался



в политику, возглавив партию «Правое Дело» в начале 2011 года. Похоже на то, что его разозлила заранее предназначенная для него и «Правого Дела» роль. Он не хотел делать из своей партии путинскую, а еще точнее — сурковскую марионетку, и явно выразил свое недовольство выделенной «Правому Делу» ролью «персонажа второго плана» в написанном В.Ю. Сурковым и В.В. Путиным сценарии. Прохоров ушел со своего поста в «Правом Деле» и начал критиковать ее как «партию-марионетку». Заметив рост общего недовольства, вызванного попытками Суркова и Путина возглавить любые политические процессы «раз и навсегда», он зарегистрировался кандидатом в Президенты и в итоге набрал 7,94 процента голосов на президентских выборах в марте 2012 года. Он создал Гражданскую Платформу, зарегистрированную в качестве политической партии после того, как правительство и Госдума «передумали» и критерии для регистрации политических партий несколько смягчились. Прохоров стал официальным лидером ГП.

Попытки Путина закрыть и заморозить российскую партийно-политическую сцену подтолкнули тысячи, даже десятки тысяч людей выйти на улицы в нескольких городах РФ, но в особенности — и что наиболее важно — в Москве, так как Москва во всех отношениях является столицей России и на ней сосредоточено внимание всех международных новостных агентств и электронных масс-медиа. Режим готовился к «уличной политике» (прилагая все усилия к тому, чтобы его не застали врасплох, как на Украине), но самое главное, Путин почувствовал раздражение от многих недвусмысленных, то сардонических, то саркастических, то вызывающих и презрительных слоганов и знаков протеста, зачастую направленных лично против него. Что, кстати, было вполне естественно — ведь он сам явно поставил себя в центре российской политической вселенной. Его реакция на протестующих с белыми ленточками, собиравшихся в течение нескольких воскресений подряд вокруг центра Москвы (в заранее согласованных местах) на редкость дисциплинированным образом, была резкой и грубой. Медведев оказался куда более податливым, заявив на ранней стадии протестов — когда к протестующим примкнуло небольшое количество оставшихся на тот момент зарегистрированных оппозиционных и квази-оппозиционных политических партий — что он поддержит пересмотр некоторых мер, которые

выступающие от имени недовольных охарактеризовали как признаки антидемократического поворота правящего режима. И в самом деле, были изданы постановления о снижении количества членов, необходимого для получения организацией официального статуса политической партии с 50 000 до 500, о понижении 7-процентного барьера, необходимого для прохождения в Думу, назад, до 5 процентов, и Медведев согласился, что возврат к выборности губернаторов станет «шагом вперед» в «консолидации» демократии в России (все эти меры должны были вступить в силу после марта 2012 года<sup>2</sup>). Очевидно, власть предрешающие, и в первую очередь сам Путин, решили, что разумнее будет пойти на уступки протестующим в области формальных электоральных правил. Естественно, при этом никто не думал о Медведеве как о «своем человеке», или как о тайном оппозиционере, в удобный момент обрадовавшемся возможности с помощью народных протестов поправить и «призвать к порядку» своего временно подчиненного, но в будущем начальника.

В.В. Путин был избран на шестилетний срок в марте 2012; следующие президентские выборы должны состояться в марте 2018. Когда Медведев был на этом посту, он не поддержал призывы к возврату ограничения срока президентства двумя последовательными периодами по четыре года, и четырьмя годами для членов Государственной Думы, чтобы утихомирить протестующих и развеять их опасения, что политическим будущим России станет «Путин forever». (Удлинение срока пребывания на посту Президента и в Госдуме, первое значительное изменение принятой в 1993 году конституции России, произошло на первом же году президентства Медведева). Сомнения Медведева не зашли так далеко, чтобы он постарался восстановить свой имидж «демократа». Я сначала

---

<sup>2</sup> Федеральный закон, предусматривающий возвращение прямых выборов глав регионов, также предусматривает организационные меры по проверке административных способностей — «проверке качества» — кандидатов со стороны Президента РФ. Кандидаты должны были доказать достаточную компетентность для выполнения своих ролей в исполнительной цепочке. Причина отмены выборности губернаторов, которая была представлена широкой публике вскоре после Бесланской трагедии, — в исполнительной вертикали, ответственной за борьбу с терроризмом, необходим профессионализм, а избираемые губернаторы такого профессионализма не гарантируют.

хотел написать — «настоящего демократа», или «помочь ему стать настоящим демократом», но это, конечно же, было бы некорректно. Термин «настоящая демократия» — принижение понятия демократии как такового, ибо понятию «демократия» никакие прилагательные не нужны; когда она употребляется в таких словосочетаниях, как «управляемая демократия», «суверенная демократия» то это слово больше не означает «власть народа», а что-то иное, меньшее, чем она есть, или меньшее, чем она должна быть (как президент Медведев сам сказал). Так что «настоящий демократ» — это не то, что он хотел бы нам предъявить как адекватное определение его политической позиции. Слова «настоящий демократ» могут толковаться различными способами, пониматься и, может быть, неправильно истолковываться в смысле понимания Медведева как что-то меньшее, чем демократ. А на это мы, конечно же, не согласимся. (Приношу свои извинения, но мне трудно удержаться от иронии и сарказма в описании вклада Медведева в создание и поддержание парламентской демократии в России в течение его нахождения на постах премьера, Президента и в последнее время — снова премьера). Фактически Медведев своим действием или бездействием внес вклад в «форматирование» партийно-политической и электоральной системы в России, инициируя внесение изменений в конституцию (или попустительствуя им), а также инициируя и поддерживая изменения в федеральных законах, благодаря которым исполнительная ветвь стала почти доминирующей. Медведев присоединился к плану по созданию госпартии, например, рассказывая об этой партии и рекламируя ее роль в привлечении, отборе и подготовке молодых людей «с высоким потенциалом» (если пользоваться современным сленгом из области управления человеческими ресурсами), в целях подготовки их для высших постов как в госаппарате, так и в экономике (предположительно в тех основных предприятиях, в которых государство держит контрольный пакет акций). Медведев, вне всякого сомнения, сыграл свою роль в создании того, что очень точно называется «управляемой демократией». Если быть справедливым, я знаю об (одной) попытке Медведева «исправить» изменения избирательной системы, а именно — «смягчение» эффекта от повышения барьера в Госдуму от 5 до 7 процентов внесением поправки, согласно которой партии, получившие от 6 до 7 процентов

голосов, получают два места в Думе, а партии с числом голосов от 5 до 6 — одно. (На практике эта поправка реализована не была; партии, не прошедшие 7-процентный барьер, не прошли и 5-процентный). Столкнувшись с общественным протестом и заметив, что другие официально зарегистрированные партии примкнули к уличным оппозиционерам, президент Медведев объявил об отмене некоторых мер, препятствующих появлению на партийно-политической сцене новых организаций. Перед тем, как дать все эти обещания, Медведев, скорее всего, попросил санкции на то у своего премьер-министра; в то же время я склоняюсь к мысли, что для Медведева пойти на уступки было не так сложно, как это было бы для Путина, если бы он в это время находился в президентском кресле. Имидж Путина не позволил бы ему дать публике повод поверить, что его можно принудить к компромиссу; компромисс посредством своего представителя — Медведева — был гораздо более возможен.

Тем не менее, общественные протесты в течение нескольких воскресений подряд в период с декабря 2011 до февраля 2012 года негативно повлияли на позиции Путина как лидера страны. Но тут следует также заметить, что режим действовал весьма мудро, не провоцируя общественных беспорядков (и кровопролития, которое вероятнее всего последовало бы), хотя вполне мог это сделать. Режим, вероятно, приложил очень большие усилия к тому, чтобы этого не случилось. Перевыборы Путина на пост Президента не были настолько праздничным мероприятием, как он, может быть, ожидал, но формальная передача власти (Медведев вернулся на свой подчиненный пост премьера, когда Путина выбрали Президентом), прошла вполне гладко, как заранее тщательно разработанный план. Теперь следующим испытанием для российских правящих кругов станет 2016 год. До этого времени реальные (новые) оппозиционные партии и аутсайдеры с политическими амбициями могут, и, вне всякого сомнения, постараются, использовать выборы на уровне субъектов Федерации как испытание своих возможностей. Сегодняшние лидеры (Путин, Медведев и их соратники) могут опять сделать ставку на госпартию, которой они явно отдавали предпочтение до настоящего момента, но это может оказаться более сложной задачей, так как обретение конкурентами формального партийного статуса теперь облегчено. Тем не менее «партия власти» доказала свою способность «воспроизводить

самое себя», власть предержавшие — способность удерживаться у власти даже и без госпартии. Одноразовые партии до недавнего времени служили поставленным режимом целям очень хорошо, и их можно снова задействовать, если от проекта госпартии в будущем будет решено отказаться. Сейчас трудно сказать, — может быть, путинцы еще сами не определились, держаться ли им за идею «взрачивания» и трансформации «Единой России» в госпартию с сопутствующей молодежной организацией, чтобы и партия, и эта организация (организации) служили для вербовки, образования и опробования (будущих) администраторов-политиков в государственно-политической или государственно-экономической сфере. Сроки пока их не поджимают. Средства, которые режим имеет в своем распоряжении, чтобы обеспечить более постоянное доминирование ЕР в «партийной политике», пострадали от «уличной политики», так как более нет возможности формально блокировать людей, которые хотят участвовать в политике. Однако административный ресурс весьма значителен, и останется таким (прибавьте к этому еще грязные трюки, которыми режим может воспользоваться), и партия власти все еще может управлять основными (национальными) телевизионными каналами. Но при этом имидж режима явно пострадал. Его решения могут спровоцировать рост оппозиции. Не все субъекты «достаточно благодарны» за все хорошее, достигнутое Путиным и его командой, и путинцам напомнили о том, что определенная часть населения все еще цепляется за идею демократии (и честной игры), как системы, в которой сегодняшних лидеров могут переизбрать. Процент этих людей достаточно невелик, их не связывают общие идеалы и надежды, они могут представлять собой причудливую смесь из офисного планктона, профессиональных оппозиционеров (изнутри самой системы или «традиционных бузотеров» вне системы), или остатков бывшей интеллигенции (включая тех молодых людей, которых можно квалифицировать как потенциальную интеллигенцию), разочарованных порядочных людей и политических и социальных элементов самого разного, зачастую нетрадиционного толка; но все они достаточно энергичны и обладают определенным гражданским мужеством, чтобы встать и высказать свое мнение, не прячась за какими-то масками.

Власть предержавшие были вынуждены чуть-чуть уступить, Медведев — быстрее и охотнее (так, по крайней мере, каза-

лось), чем Путин, который вел себя, мягко говоря, неучтиво. Оба они, конечно, знали, что легальные изменения станут возможными только после президентских выборов, а это даст им время «исправить» неудобные решения или отразить их последствия, если такая потребность возникнет.

Но давайте попробуем не терять надежду (наивную, как многие немедленно заметят), и пофантазируем на предмет будущей уступчивости правящих кругов. Давайте вообразим, что в следующий раз они почувствуют себя обязанными — по какой бы то ни было причине — допустить честный выборный процесс с более или менее равным игровым полем, и дадут также и «аутсайдерам» возможность претендовать на высшие должности. Попробуйте вообразить себе что-то вроде «перезагрузки» демократического проекта в России. Есть ли на политическом горизонте такая партия или личность, у которой есть шансы в соревновании с будущими фаворитами власть предержащих? Наверное, фантазировать о том, чтобы сегодняшние лидеры отдали власть без борьбы — это уже слишком. Но есть ли такие партии и личности, силы и фигуры, которые, сплотившись, могли бы одолеть сегодняшних правителей в таком поединке? Для этого будет необходима политика создания коалиций, которой в России пока мало кто занимался. Для КПРФ будет трудно комбинироваться с любой другой «сравнимой» партией (которых на данный момент и не существует). Я говорю не только об идеологиях политических платформ и не только о разнице в масштабах. Сам факт, что КПРФ — единственная самостоятельная массовая партия (никаких аналогов ей нет), приведет к асимметрии такой коалиции (если коалицию удастся создать) различных типов «политических актеров». Что касается движений и партий, ориентированных на бизнес и рынок, эти «правые» партии знамениты своей неспособностью формировать коалиции и присоединяться к ним. Это может быть связано с высокой степенью персонализации российской политики в целом, присутствием партийных лидеров, доминирующих в партии, как генеральный директор в своей компании, как будто партия — их личный проект. Григорий Явлинский, Борис Немцов, покойный Егор Гайдар, а также некоторые бывшие и настоящие лидеры либеральных правых, вне всякого сомнения, были (и являются) людьми одаренными, но я вынужден заметить, что они страдают колоссальным эгоцентриз-

мом, а это обстоятельство весьма затрудняет создание каких бы то ни было коалиций. Та самая сила характера, которая позволяет им как оппозиционерам выживать в таких жестких условиях, одновременно делает их непригодными для коалиционной политической борьбы. У тех, кто в данный момент является политическими «маргиналами», этот эффект выражен еще сильнее. Гарри Кимович Каспаров — человек очень умный и, вне всякого сомнения, сильная личность; но совершенно очевидно, что он не потерпит рядом с собой других, которые потребуют обращаться с ними как с равными, а может, даже и высшими, в любой мало-мальски продолжительной коалиции партий. Да и Алексей Навальный, и Ксения Собчак, и другие публичные деятели могут каждый мобилизовать конкретные группы людей и задействовать их либо еще на каком-нибудь митинге протеста, либо для голосования против предложенных правительством кандидатов на будущих региональных выборах в субъектах Федерации. Однако опыт показывает, что харизматики не имеют шансов стать успешными правителями в «демократии с прилагательными».

Коллективные акции оппозиции сегодняшним лидерам станет легче проводить, если задействовать способные организационные кадры и адекватное финансирование. Михаил Прохоров может снабдить деньгами и обеспечить помощь, необходимую в будущей президентской гонке. При этом надо сразу же оговорить, что Прохоров (и любой другой такой «Прохоров») станет это делать только в том случае и в той мере, в которой этот будущий кандидат ему понравится. Трудно поверить, чтобы он оказал значительную помощь в чьей бы то ни было политической карьере, кроме своей собственной. Таким образом, снова проявится олигархический характер российской политики, и черты персонализма будут воспроизводиться снова и снова. Чтобы стать успешным Президентом РФ (а перед этим наверняка и чтобы стать реальным кандидатом), необходима поддержка в Госдуме, так что партия — или платформа — также необходима. Проблемой с возможным кандидатством Прохорова является вопрос, насколько ему можно верить. Как бизнесмен он получил все выгоды от своей поддержки российских правителей, начиная с ранних девяностых вплоть до лета 2011 года. Он, если можно так выразиться, совсем недавно «крестился» в борцы за демократию. А что сейчас

— действительно ли он готов рискнуть потерей значительной части своих богатств в своих демократических устремлениях? Оппозиция — по крайней мере, какая-то часть оппозиции — имеет больше шансов вытеснить (некоторых) сегодняшних правителей, т. е. путем голосования избавиться от Путина и большинства путинцев, если Прохоров заручится поддержкой себе подобных. Такая оппозиция получила бы больше возможностей, если бы Прохорова поддержали другие богатые люди с влиятельными связями. Или можно это выразить иначе: если бы лагерь сегодняшних лидеров оказался расколот, если бы достаточная часть экономической (и политической) элиты в какой-то момент решила встать на сторону протестующих, то шансы при случае избавиться от Путина были бы выше. Однако у такого сценария есть два существенных недостатка. Во-первых, подобный раскол внутри элиты означал бы резкое возрастание политических и экономических ставок. В окружении, в котором победители привыкли получать все, попытка смены элит, инициированная перебежкой части этой самой элиты, может привести к вспышке насилия. Во-вторых, если такая попытка убрать Путина и оставшихся путинцев окажется успешной — и пройдет, будем надеяться, мирно — новые лидеры, скорее всего, будут иметь много общего с сегодняшними правителями. Эти новые правители могут подойти слишком близко к созданию обычной олигархии по тому образцу, который существовал в России в период с 1996 по 1998 год, когда бизнесмены ударялись в политику, т. е. не только набирали свой политический и экономический вес за сценой, но и занимали государственные должности. Можно возразить, что сегодняшние правители России сами являются олигархами, но эта олигархия «обратного порядка» — богатство приходит как следствие занятия должности. В структуре государственной власти такие новые лидеры могут во многих отношениях напоминать старых. Так что в чем же будет выигрыш в случае, если такой смене элит будет суждено осуществиться? На худой конец, этим правителям придется вспомнить какие-то основы демократии, а именно — что правительство не владеет своими государственными должностями и что недовольные граждане, которые уже не являются всего лишь его подданными, его могут заменить. Будем надеяться, что смена элит послужит именно таким уроком.



**О**жидание острова

Вяч. Вс. Иванов

## **Первые русские переводчики Платона в 18-м веке: архаисты и новаторы**

**К**ак показали Чижевский и другие исследователи в работах о Платоне в Древней Руси, там, на протяжении более семи столетий, его не переводили (Чижевский 1930). Если кто тогда этим и занимался, тексты остаются нам неизвестными.

Традиция Платоновской Академии в Византии продолжалась только в претворенной форме после запрета Юстиниана, она возрождалась в других областях восточного христианства (например, в старой Грузии – в Гелатах возле Кутаиси), но не в России. Древняя Русь восприняла византийскую богословскую традицию недоброжелательства по отношению к Платону (особые сомнения мог вызывать его тип мистицизма, ср. Аверинцев 1996, стр. 327). На Руси о Платоне знали по цитируемым отрывкам или пересказам фрагментов его сочинений у переводимых на церковнославянский богословов. Его имя почиталось, но отношение к нему со стороны Православной Церкви оставалось в духе поздневизантийской традиции настороженным. Единичные похвалы таких нестандартных мыслителей, как Максим Грек, не меняли в целом этой картины (Абрамов 1977).

Изменение в этой части русского восприятия античности началось в последней четверти XVIII в. В то время открытие многих до того неизвестных чужеземных авторов было связано с публикаторской и публицистической работой Н. Новикова и возглавлявшейся им группы авторов-розенкрейцеров. Такие периоды внезапного ознакомления широкой аудитории с утраченным или вовсе неведомым и неосвоенным культурным наследием неоднократно происходили в русской истории. Как правило, они длятся недолго. Один из этих циклов начался недавно. Оттого особенно поучительно сравнение с более ранними отчасти сходными событиями. Приходится наблюдать длительные паузы (порой многовековые) и прерывающие их краткие временные подъемы, затрагивающие просвещенные круги общества.

Первые публикации переводов диалогов «Федон», «Критон» и «Пир» Платона вместе с изложением по Платону жизни и трудов Сократа и с описанием жизни и трудов самого Платона

появляются в масонском журнале «Утренний свет» Н. Новикова (начиная с первой его части), выходявшем в 1777–80 годы (Платон 1777–1779).

Новиков сам руководил философской стороной журнала и поместил в нем пять собственных статей на темы этики и философской антропологии. Они, как и платоновские переводы, написаны понятным языком, близким к разговорному. Как представитель гностического просветительства времени барокко, Новиков в своей писательской и издательской деятельности следовал принципам сочинительства, выбираемым в зависимости от задач текста (Иванов 1993; ср. «Утренний свет» Н. Новикова 2012). Для популярных книг, обращенных к массовой аудитории, он предпочитал и рекомендовал ясную форму изложения. Сообщение более специальных сведений из области науки, истории, религии должно было совершаться в произведениях, написанных для просвещенной публики. Наконец, узкий круг текстов для избранных допускал эзотерические способы выражения (часть таких текстов для масонов Новиков печатал в особой тайной типографии, которой он располагал помимо той университетской и других, где публиковались многочисленные его общедоступные издания).

Новиков сам не интересовался проблемами авторства и мы поэтому не знаем, кто из его группы масонов перевел оставшиеся анонимными переложения текстов Платона, но они руководствовались общими правилами, им изложенными.

По своему языку напечатанные в «Утреннем свете» переводы «Федона», «Критона» и «Пира» существенно отличаются от рассматриваемого ниже книжного издания, вышедшего несколькими годами позже. В журнальных переводах заметно стремление передать разговорную речь участников диалога возможно более живым образом. Книжные церковнославянские термины нередко заменяются обиходными («*философ*» вместо «*любомудра*»<sup>1</sup> и т. п.).

В качестве примера стиля, ориентированного на обычную беседу, приведем из напечатанного в «Утреннем свете» перевода «Пира» отрывок разговора Сократа с Диотимой: «Какъ,

---

<sup>1</sup> В узком кругу посвященных слово сохранилось до начала следующего века, когда так себя называли члены философского кружка, возглавлявшегося князем Одоевским, см. о них и Платоне Тихеев 2011, а также ниже.

прервала она усмехаясь, можетъ почитаться любовь за великаго Бога между теми, которые не признають ее и за Бога? — Да кто могутъ быть таковыя, сказалъ я? — Ты и я, отвечала она. — Какъ, прерваль я, можешь ты удостоверить, что бы я хотя похожее на то выговорилъ? — Я тебе легко докажу, сказала она. Отвечай мне. Не уверяешь ли ты, что все Боги прекрасны и счастливы? Можешь ли ты лишить единаго изъ Боговъ сихъ преимуществъ? — Неть, въ томъ клянусь *Юпитеромъ*, отвечалъ я. — Не техъ ли ты называешь счастливыми, которые обладаютъ благомъ и красою? — Конечно техъ. — Однако ты въ прежнихъ словахъ твоихъ не удостоверялъ ли, что любовь жаждетъ благаго и прекраснаго; и что желание служить доказательствомъ лишения того, чего желаешь? — Какъ я это утверждалъ? — Какъ же, прервала *Диотима*, можетъ быть Любовь Богомъ, бывъ лишена сихъ преимуществъ? — Я долженъ признаться, что сие невозможно, отвечалъ я. — Такъ видишь ли ты, что ты не признаешь Любовь — за Бога?». Сравним с древнегреческимъ подлинникомъ и однимъ изъ признанныхъ классическими современныхъ переводовъ: καὶ ἡ γελᾶσασα καὶ πῶς ἄν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, [202ξ] ὁμολογοῖτο μέγας θεὸς εἶναι παρὰ τούτων, οἳ φασιν αὐτὸν οὐδὲ θεὸν εἶναι; τίνες οὗτοι; ἦν δ' ἐγώ. εἷς μὲν, ἔφη, σύ, μία δ' ἐγώ. καὶ γὰρ εἶπον, πῶς τοῦτο, ἔφη, λέγεις; καὶ ἡ, ῥαδίως, ἔφη. λέγε γάρ μοι, οὐ πάντας θεοῦς φησὶ εὐδαίμονας εἶναι καὶ καλοῦς; ἢ τολμήσαις ἄντινα μὴ φάναι καλὸν τε καὶ εὐδαίμονα θεῶν εἶναι; μὰ Δί' οὐκ ἔγωγ', ἔφη. εὐδαίμονας δὲ δὴ λέγεις οὐ τοὺς τὰγαθὰ καὶ τὰκαλὰ κεκτημένους; πάνυ γε. ἀλλὰ μὴν Ἐρωτά γε ὠμολόγηκας δι' ἔνδειαν τῶν ἀγαθῶν καὶ καλῶν ἐπιθυμεῖν αὐτῶν τούτων ὧν ἔνδειξ' ἐστίν. ὠμολόγηκα γάρ. πῶς ἄν οὖν θεὸς εἴη ὃ γε τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἄμοιρος; οὐδαμῶς, ὥς γ' ἔοικεν. ὁρᾷς οὖν, ἔφη, ὅτι καὶ σὺ ἔρωτα οὐ θεὸν νομίζεις

«— Какъ же могутъ, Сократ, — засмеялась она, — признавать его великимъ богомъ те люди, которые и богомъ-то его не считаютъ? — Кто же это такіе? — спросилъ я. — Ты первый, — отвечала она, — я вторая. — Какъ можешь ты такъ говорить? — спросилъ я. — Очень просто, — отвечала она. — Скажи мне, разве ты не утверждаешь, что все боги блаженны и прекрасны? Или, можетъ быть, ты осмелишься о комъ-нибудь изъ боговъ сказать,

что он не прекрасен и не блажен? — Нет, клянусь Зевсом, не осмелюсь, — ответил я. — А блаженным ты называешь не тех ли, кто прекрасен и добр? — Да, именно так. — Но ведь насчет Эрота ты признал, что, не отличаясь ни добротой, ни красотой, он вожделеет к тому, чего у него нет. — Да, я это признал. — Так как же он может быть богом, если обделен добротой и красотой? — Кажется, он и впрямь не может им быть. — Вот видишь, — сказала она, — ты тоже не считаешь Эрота богом» (перевод С.К. Апта).

Сопоставление журнальных и книжных переводов этого времени (ср. другие приводимые ниже примеры) заставляет усомниться в справедливости замечаний о языке переводов в первом (единственном вышедшем) томе истории русской философии Г.Г. Шпета (1922). Он следовал той отчасти справедливой критике тяжелого языка книжного издания, которое было дано в 19-ом веке значительно более успешным новым переводчиком Карповым. Но Шпету казалось, что отсутствие языковых возможностей передачи Платона по-русски делало всю затею переводов в XVIII веке преждевременной. С этим можно не согласиться. Язык журнальных переводов показывает, что и в этой сфере намечалось противопоставление стилей, подобное тому, которое в художественной литературе начала XIX в. вело к спору архаистов и новаторов (Тынянов 1929). Сама возможность выбора одного из предложенных Ломоносовым трех основных стилей (высокого, принятого в основном в описываемом ниже книжном издании, среднего, к которому склонялись переводы новиковского журнала, и низшего — простонародного) существовала благодаря системе этих стилей.

За первыми журнальными переводами диалогов в «Утреннем свете», выдержанными в духе среднего стиля, допуская использование элементов церковно-славянского происхождения в ограниченном числе, следует стилистически ему противоположное (как будет видно из приводимых ниже примеров) издание переводов И. Сидоровского и М. Пахомова, пользовавшихся в основном тем высоким стилем русского языка, который был еще предельно близок к русскому изводу церковнославянского, хотя слова и обороты диалогов переведены общепонятной разговорной русской речью. Сравним с приведенным выше отрывком из беседы Диотимы с Сократом (и с современным переводом С.К. Апта) переложение той же

части диалога, выполненное М. Пахомовым: «Какъ, рекла она, возсмѣявшись, Любовь можетъ отъ тѣхъ утверждатися быть божествомъ великимъ, которые не признають ее божествомъ даже? Кто суть таковы, спросилъ я, сии люди? Единъ еси ты, отвѣтствовала она, и я есмь едина. Какъ сказуешь, спросилъ я. Удобно, продолжала она, покажу сие. Возвѣсти, Сократъ, не утверждаешь ли, что всѣ боги суть блаженны и изящны? Иль же дерзнешь утверждать нѣкоего изъ боговъ неизящна быти, ниже блаженна? Никакъ, Диотима. Блаженными же именуешь, спросила она, не благая и изящная стяжавшихъ? Сихъ по истиннѣ, я отвѣтствовалъ. Не зришь ли, спросила она, что и самъ ты Любви не признаешь за божество нѣкое?». В цитированном месте пахомовского перевода отчетливо проступает его синтаксическая усложненность в сопоставлении как с журнальным переводом, так и с подлинником. Примечательны церковнославянские обороты с прилагательными типа «неизящна быти», «изящная стяжавшихъ». Из лексических заведомых архаизмов, повторяющихся во всех текстах, обращает на себя внимание *рекла* = ἔφα, «зришь» = «видишь». Особенно показателен контраст совсем простой реплики «я и ты» в переводе новиковского журнала и насыщенного церковнославянизмами высокопарного «Единъ еси ты, отвѣтствовала она, и я есмь едина» с уже не употреблявшимися в разговорном языке формами настоящего времени глагола бытия (связки) «есмь», «еси». Русские богословы и религиозные философы соотносили Платона с православной мыслью и винили его в выявлявшемся несообразии. Переводчики первого собрания его диалогов стремились его погрузить в стихию священного церковного языка, затруднявшего понимание тем читателям, которые далеки были от церковнославянской речи.

Это издание избранных переводов было осуществлено в 1780–1785 гг. и охватывает 25 диалогов.

Остановимся на каждом из двух переводчиков, совершивших труд первого почти полного перевода сочинений Платона. Оба они были из незнатных семей вне столицы и испытали соответственные трудности в начале жизненного пути. Преодоление этих трудностей привело обоих к преподаванию в созданном при Екатерине II учебном заведении для девиц высокого сословия. Там они проработали вместе, став свойственниками и сопереводчиками многих древнегреческих авторов.

*Иоанн Иоаннович Сидоровский* (1748–1795) известен как писатель и филолог (лингвист-русист). Он учился в духовной семинарии в Костроме и начинал там же преподавать древнегреческий язык и латынь (Андроников 1874). Но недостаточность жалованья (постоянная беда российского учительского сословия до наших дней) и необходимость обеспечить деньгами семью вынудила просить о получении сана священника. В этом новом качестве он работал сперва на селе Сидоровском (откуда он родом, о чем говорит и его фамилия) среди враждебно настроенных старообрядцев. Приход был настолько бедный, что ему самому приходилось пахать. Он проявил свои незаурядные способности к выживанию и снова обратился с просьбой о перемене места работы. Благодаря содействию покровительствовавшего ему архимандрита (позднее митрополита) Гавриила Петрова<sup>2</sup> он получил возможность стать священником в Новодевичьем Воскресенском монастыре, а потом учителем Закона Божьего в том Смольном институте для воспитания «благородных девиц», где работал и Пахомов. В связи с этой новой деятельностью, продолжавшейся до конца его недолгой жизни, он написал и выпустил учебные пособия по церковным предметам: «Наставление юношества в христианской жизни» (1784) и «Изъяснение воскресных и праздничных евангелий» (Санкт-Петербург, 1783). После выхода первого тома платоновых переводов и других трудов он был выбран в Императорскую Российскую Академию (специализировавшуюся, как и французская, на исследовании родного языка). Это новое звание Сидоровского указано во втором томе переводов Платона на титульном листе. В качестве члена Академии Сидоровский участвовал в составлении «этимологического» русского словаря: им собраны слова на буквы З и О и составлено объяснение слов на буквы А и Б. Он сочинил также «Российскую грамматику» (1784–1786), в особенности разделы, посвященные словообразованию. Они в большей своей части вошли в изданную в 1794 году Академией Наук «Граматику архиепископа Аполлоса» (Сухомлинов 1874). Он перевел кроме Платона и других греческих авторов, в том числе Лукиана,

---

<sup>2</sup> В Российской Национальной Библиотеке хранится том переводов Платона с надписью Сидоровского Г. Петрову. Он посвятил своему покровителю и один из своих церковных переводов с древнегреческого.

многое вместе со своим свойственником Матвеем Сергеевичем *Пахомовым* — писателем, переводчиком и профессиональным педагогом. Тот родился в 1745 г. (сопереводчики почти однолетки, хотя и не строго ровесники), умер в 1792 г., незадолго до своего сопереводчика. Он был выходцем из купеческой архангелогородской семьи, в 1772 г. из «студентов не у дел» он был определен в Воспитательное Общество благородных девиц «для производства письменных дел в должность секретаря совета, также и для обучения благородных девиц и мещанских». Этим он продолжал заниматься и после издания его переводов Платона. Его продвижение по службе отмечалось званиями в соответствии с табелью о рангах. В 1775—1780 гг. (как раз до выхода в свет первого тома издания переводов Платона) Пахомов имел чин коллежского регистратора, что указано в этом издании. Затем Пахомов, продолжая работу секретаря совета Общества (такое его звание обозначено во втором томе издания переводов), обучал девиц российскому правописанию и грамматике. Он оставался до 1776 г. единственным мужчиной — преподавателем в Смольном институте. С 1779 г. он преподавал также географию, историю, французский и немецкий языки, арифметику и другие предметы. В 1783 г. он состоял при И.Ф. Янковиче де Мириево в Комиссии по учреждению народных училищ и в этом году. После реформы 1783 г. в Смольном институте был назначен при Обществе благородных девиц и училище мещанских девиц надзирателем (в его обязанности входило составление еженедельных отчетов об успехах смолянок, ср. Пахомов 1878). Он также обучал воспитанниц переводам с французского и немецкого языков на русский и арифметике, а, кроме того, был секретарем, получая за это сперва 500, а затем 800 руб. при готовой квартире. Состоя в этих званиях, Пахомов дослужился до чина коллежского асессора, а в 1792 году по прошению был уволен из Общества (Лихачева 1890; Лядов 1864; Черепнин 1913). В том же году Пахомов скончался.

Пахомов участвовал в переводе и составлении учебных книг, перевел (совместно с П.Б. Иноходцевым) «Начальные основания математики» А.-Г. Кестнера (1792—1794. Ч. 1—2) и составил этимологию к грамматике А.А. Барсова.

В 1775—1784 гг. Пахомов вместе со своим свояком и коллегой по преподавательской работе священником И. Си-



доровским перевел с греческого языка «Разговоры Лукиана Самосатского» (3 ч. СПб.); затем, с тем же Сидоровским, он перевел с древнегреческого языка нами более подробно описываемые «Творения велемудрого Платона» и книгу «Павсаний, или Павсаниево описание Еллады, то есть, Греции» (3 т. СПб., 1788—1789). Пахомов перевел также с древнегреческого языка «Землеописание» Страбона, оставшееся неизданным. Кроме того, в журнале «Растущий виноград», который издавался Главным народным училищем в Петербурге, в 1786 г. он поместил «Надгробное слово великомудрого Платона» (с греческого языка), вероятно предполагавшееся и для последнего тома незавершенного издания Платона, и следующие статьи: «Рассуждение о бытии Божии», «О красноречии», «О начале и прекращении красноречия между древними», «Аксиох, или о смерти» (с греческого языка) и «Слово похвальное Людовику, наследнику французского престола» (с французского языка; перевод, напечатанный в 1787 г., за 2 года до начала Французской революции, и свидетельствующий о монархической благонадежности переводчика, посвящен графу П.В. Завадовскому, в прошлом фавориту Екатерины, занимавшему пост в Воспитательном Обществе благородных девиц).

Совместный перевод первых томов сочинений Платона был выполнен обоими переводчиками по соглашению с Собранием, старающимся о переводе иностранных книг (на таких же основаниях до того ими был издан перевод Лукиана); последний том Платона вышел после прекращения деятельности Собрания.

В вышедшем тремя томами издании переводов Платона И. Сидоровского и М. Пахомова использован в основном тот высокий стиль русского языка, который был еще предельно близок к русскому изводу церковнославянского языка, хотя отдельные части диалогов переведены на общепонятный разговорный русский язык. В предуведомлении к «Творениям велемудрого Платона» переводчики писали: «Некоторым явится, может быть, слог, в сем переводе употребленный, неприличен слогу, обыкновенным разговорам свойственному, а особливо если он сравняем будет со слогом неких немногих статей, другими из сего писателя переведенных прежде издания сих творений; поелику найдут они множайшие выражения, приличествующие паче ораторическому слогу, нежели разглагольственному» (Платон 1780, т. I, стр. XII). Сформулирован-

ное двумя переводчиками архаизирующее отношение к языку перевода ими самими здесь охарактеризовано в противопоставлении разговорному стилю журнала Новикова. С точки зрения последующего развития русского литературного языка обилие церковнославянизмов в переводах Сидоровского и Пахомова выглядело как особый язык, близкий к старославянскому (ср. приводимую ниже его характеристику, данную князем Одоевским) или вернее к русскому изводу церковнославянского. Понимание его обычным русским читателем, далеким от церковной учености, было этим затруднено. Пахомов и Сидоровский употребляют, например, такие церковнославянско-русские формы 3-его лица единственного числа прошедшего времени, как *реклъ* «он сказал», и упомянутое выше *рекла* «она сказала» вместо синонимичных слов обиходного языка.

Сравним в «Федоне» два способа передачи начала диалога. Вариант «Утреннего света»: *«Дражайший Федон, сам ли был ты у Сократа в то время, когда он принял яд или кто тебе об оном рассказывал?»*. У Пахомова и Сидоровского: *Ехекратъ. Самъ ли ты, Федонъ, обръгался у Сократа в тотъ день, въ который онъ выпилъ ядъ въ темницѣ, или отъ другого кого о томъ слышалъ?* (Платон 1780, стр. 175). Греческий оригинал: *Εχεκράτης. αὐτός, ὃ Φαίδων, παρεγένου Σωκράτει ἐκεῖνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἢ τὸ φάρμακον ἔπιεν ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ, ἢ ἄλλου τοῦ ἦκουσας* «Скажи, Федон, ты был подле Сократа в тот день, когда он выпил яд в тюрьме, или только слышал обо всем от кого-нибудь еще?» (перевод одного из лучших русских переводчиков последних десятилетий С.П. Маркиша).

Сопоставим также два варианта конца пояснений Сократа по поводу слов Диотимы. Вариант «Утреннего Света»: *«Таковы были речи Диотимы. Я в них удостоверился, а сие побуждает меня удостоверять людей, елико возможно, что справедливая любовь есть самый надежнейший и легчайший путь к достижению блаженного бессмертия. — Почему любовь и бесконечно достойна почтения нашего»*. У Пахомова это место диалога выглядит так: *«Се то, что Федр и прочие сопирователи, рекла Диотима. Я ей и сам верю и, уверенный, тщуся и других уверити, что естество человеческое не удобно может обрести какие-нибудь вещи содействующие боле, нежели любовь, к стяжанию бессмертия. Чего ради сказую, что всякому мужу надлежит любовь чтити»* (Платон 1783, ч. 2.

стр. 153). Греческий подлинник: Ταῦτα δ(76.6ρ)ῆ, ὦ Φαίδρῆ τε καὶ οἱ ἄλλοι, ἔφη μὲν Διοτίμα, πέπεισμαι δ' ἐγὼ πεπεισμένος δὲ πειρῶμαι καὶ τοὺς ἄλλους πε(76.7ρ)ίθειν ὅτι τοῦτου τοῦ κτήματος τῆ ἀνθρωπεΐα φύσει συνεργὸν ἀμείνω Ἐρωτος οὐκ ἂν τις ῥαδίως λάβοι. διὸ δ(76.8ρ)ῆ ἐγωγέ φημι χρῆναι πάν 7/8 τα ἀνδρα τὸν Ἐρωτα τιμᾶν, καὶ αὐτὸς τιμῶ τὰ ἐρωτικά καὶ διαφερόντως ἀσκῶ, καὶ το (76.9ρ) ἴς ἄλλοις παρακελεύομαι, καὶ νῦν τε καὶ αἰεὶ ἐγκωμιάζω τὴν δύναμιν καὶ ἀνδρείαν τοῦ Ἐρωτος καθ' ὅσον οἱ (77.0ρ) ὅς τ' εἰμί. «Вот что — да будет и тебе, Федр, и всем вам известно — рассказала мне Диотима, и я ей верю. А веря ей, я пытаюсь уверить и других, что в стремлении человеческой природы к такому уделу у нее вряд ли найдется лучший помощник, чем Эрот. Поэтому я утверждаю, что все должны чтить Эрота...» (перевод С.К. Апта). Выражения и слова, различающиеся в этих двух вариантах приведенных цитат, в нашем тексте подчеркнуты. Эти различающиеся части принадлежат к двум категориям. Первую составляют опыты возможно наиболее точной передачи смысла переводимого текста (удачи относятся преимущественно или почти исключительно к книжному изданию) или же прямо противоположной попытке вольного пересказа (таково направление переводчика в новиковском журнале). Подобное противопоставление буквального перевода (обычного для научных изданий) и вольной передачи содержания (предпочитаемой романтиками) нередко повторялось в истории русской культуры. Слишком вольные переводы часто подвергались суровой критике со стороны теоретиков этого дела (по сути они оказывались на стороне авторов цитированного выше предисловия). Проблема становится особенно важной в XX в., когда и многие значительные поэты начали перелагать стихи иностранных авторов в субъективной романтической манере. Это вызывало отрицательную реакцию у критиков, пользовавшихся известностью.

Вторая категория несовпадений в цитированных переводах принадлежит или к высокому патетическому стилю, характерному для книжного издания (в приводимых текстах это отмечено жирным шрифтом) или же к разговорной манере новиковского журнала. Буквальный перевод обычно труден для понимания, что и заставляло Новикова и его сотрудников редко к нему прибегать в изданиях для непосвященных.

Оба переводчика академического издания были учеными. Их научный подход к поставленной задаче обнаруживается в стремлении прояснить смысл древнегреческих терминов и найти им должное соответствие. В примечаниях отмечается употребление у Платона одного слова в двух разных значениях, например, превосходной степени κρείττων в смысле 'изящнейший' (см. Платон 1983, ч. 2, прим. на стр. 445) и 'сильнейший'. В других случаях обращается внимание на антонимические значения одного и того же слова (εὐθεΐα в смысле «благонравие» и «неразумие», Платон 1783, ч. 2, прим. на стр. 542). При переводе точного смысла терминов и греческих названий иногда переводчики затруднялись в подборе церковнославянского или русского соответствия и оставляли в тексте греческое слово без перевода, разъясняя его смысл в примечании. В некоторых случаях используются греческие заимствования, форма которых еще не устоялась. Такова форма *Μυσα* в значении позднейшего *Μυσα*: «Не знаем ли мы, что единому только градоправителю и законоположнику приличествует могущество внедрять царственно. Мусою сие самое в тех, кои причаствуют правому воспитанию и наставлению и коих мы теперь воспомянули? (с. 411) = τὸν δὴ πολιτικὸν καὶ τὸν ἀγαθὸν νομοθέτην ἄρ' ἴσμεν ὅτι προσήκει μόνον δυνατὸν εἶναι τῆ τῆς βασιλικῆς μούσῃ τοῦτο αὐτὸ ἐμποιεῖν τοῖς ὀρθῶς μεταλαβοῦσι παιδείας, οὓς ἐλέγομεν νυνδὴ (309d). С формой Муса связана и частая в этих переводах «*мусикия*», в поэтическом языке сохранявшаяся вплоть до Тютчева, в значении «музыка», а в пахомовском переводе «Гражданств» «во всем течении всего сочинения» получающего вслед за Платоном значение «собрание всех наук, к благоустроению всех наук служащих» (Платон 1783, ч. 2, прим. на стр. 501, там же, стр. 517–518, в изложении содержания книги 3-ей того же сочинения); в значении «совершенный музыкант, стяжавший высочайшее совершенство в музыке» в переводе книги «Гражданства» Пахомов применяет существительное «*мусикъ*», разъясняя его смысл для читателя, с таким словоупотреблением едва ли знакомого (Платон 1783, ч. 2, примеч. на стр. 459).

Значительный интерес в переводе диалога «Градоправитель» представляет передача математической стороны рассуждений. В частности, можно отметить употребление в переводе Пахомова таких терминов, как «множество», которым при

новом их осмыслении в рамках канторовой теории множеств предстояло большое будущее в русской терминологии математических текстов, особенно у членов Лузитании (школы Н.Н. Лузина). Можно думать, что труд Пахомова по переводу математического учебника, как и его работа преподавателя арифметики, помогли ему и в переводе и понимании математических терминов у Платона. Для своего времени показательны его примечания к этим терминам, в которых он пробовал охарактеризовать математические (в частности, геометрические) знания Платона и их ограничения (эта проблема занимает и теперь многих исследователей). Из терминов, относящихся не только к математике, но и к естественным наукам, особенно можно отметить передачу мыслей об относительности свойств одного тела (скажем, его величины) по отношению к другому: «поелику нет ни величины ни малости совершенной и неотносительной; отсюда едино и то же тело в одно время кажется великим по отношению к такому телу, и малым в отношении к другому таковому телу» (Платон 1783, ч. 2, прим. Пахомова на стр. 751).

Высоко можно оценить и достижения переводчиков в русском переложении тех мест диалогов, где выступают термины, соответствующие будущим семиотическим (см. об использовании термина «знакъ» в переводе «Теэтета» Пахомова: Иванов 1994; Ivanov 1993).

В некоторых случаях для точной передачи древнегреческого текста требуется ввести и новообразования — славянские сложные слова (*законоположник*, ср. также такие неологизмы, как *ското-питание*, *обще-питание*<sup>3</sup>, *стадо-питание* и т. п.). Часть таких слов осталась за пределами научного словаря, как, например, *звездозаконие* (сложение основ «звезда» и «закон» с русским суффиксом) = «астрономия», «звездозаконник = астроном; *звездозаконствовать* = заниматься астрономией» (Платон 1783, ч. 2, стр. 761–762). В таких крайних формах доведенного до предела пуризма обнаруживаются черты, оказывающиеся наиболее слабыми у архаистов в сопоставлении с новаторами (хотя, как и в других случаях, здесь новшества

---

<sup>3</sup> Слово, как и многие другие подобные изобретения, не вошло в обычный словарь того времени. Но связанное с ним сокращенное Общепит оказалось востребованным в прошлом веке в языке революционных неологизмов.

пытаются ввести именно архаисты, что характеризовало и аналогичные опыты с языком русской литературы в начале XIX в. и находит параллели в истории ряда литератур и языков Европы<sup>4</sup>).

Особенность издания Сидоровского и Пахомова состояла в стремлении максимально сделать доступной мысль Платона, несмотря на предельную затрудненность стиля. Отдельным переводам предшествует достаточно подробное популярное изложение того, что представляется двум издателям важнейшим в содержании платоновского текста. Так, например, выполненному М. Пахомовым переводу «Федона» предпослано пространное «Содержание» (ч. 1, с. 167–175). Приведу его заключение: «Сократ не хочет смесим быть со своим трупом. Труп, рекл он, да погребется, а не Сократ. По сем отходит во умывальницу. Предстают ему жена его и чада. Он беседа с ними краткое время, отытти им от себя повелевает. Изшедши ему из умывальницы, подается чаша с ядом. Сократ ея приемлет; собирается мыслями в самого себя; возсылает моления, выпивает поднесенный ему яд с дивным духа спокойствием, и зря себя уже ко вратам смерти приближившася, предает душу свою в руки даровавшего ему оную. Таковые последние его действия поколебали дух всех тогда присутствовавших. Ни один из друзей не мог не пролити слез обильных. Всех сердца пронзены были наичувствительнейшия печали стрелою о лишении толь дражайшего своего друга. Се кончина Сократа, мужа премудраго, справедливаго и добродетельнаго!» (там же, с. 174–175). Этому краткому изложению отвечает пространный перевод текста Платона на стр. 248–251. Недостатком этого опыта прояснения смысла оставалось использование того же церковного извода церковнославянского языка, соединенного с русскими словами, но мешавшего восприятию многих читателей вне церковного круга.

Но стремление облегчить чтение определило и другие черты композиции издания. Намеченные переводчиками основные положения в качестве дополнительных подзаголовков выносятся

---

<sup>4</sup> При известных преувеличениях в попытках заменить иностранные заимствования и международную терминологию древнегреческого и латинского происхождения пуристическими эвфемизмами можно напомнить и об исключительных успешных опытах этого типа, в частности, в исландском языке.

на поля текста. Так, в конце диалога «Федон» на поля вынесены слова: «Должно умирати спокойно и с благословением» (там же, с. 250). В формулировочной части диалога «Градоправитель или О царстве» (=«Политик») появляется целая серия таких маргиналий, например: «В Египте Цари были жрецами купно» (в переводе этому на той же странице соответствует фраза «Сего ради не позволяется в Египте никакому царю державствовать без жреческого звания. Хотяж бы и случилось кому из инаго племени взотти на царский престол насильственно: должен однакож таковый по восприятии сего посвящен быть в сии таинства, дабы был он и царь и жрец совокупно», ч. 2, 1 половина, с. 386).

Желание разъяснить смысл текста ведет иногда к его удлинению за счет вставки дополнительных синонимов и других вспомогательных элементов: «Где воздовлеет быти единому начальнику: тамо да возводит он на сие достоинство такового и тот и другой нрав имеющего человека. Гдеж востребует нужда быть большему числу начальников: тамо да определяет он, смесив часть тех и других совокупно. Ибо нравы начальников умеренных и кротких будучи весьма осторожны, справедливы и благотворительны находят нужду в некоей проворства и остроты части к происхождению действий способствующей» («Градоправитель или О царстве» = «Политик», ч. 2, 1 половина, с. 413) = οὗ μὲν ἂν ἐνὸς ἄρχοντος χρεῖα συμβαίῃη, τὸν ταῦτα ἀμφότερα ἔχοντα αἰρούμενον ἐπιστάτην: οὗ δ' ἂν πλειόνων, τούτων μέρος ἑκατέρων συμμειγνύντα. τὰ μὲν γὰρ σωφρόνων ἀρχόντων ἦθη σφόδρα μὲν εὐλαβῆ καὶ δίκαια καὶ σωτήρια, δριμύτητος δὲ καὶ τιнос ἰταμότητος ὀξείας καὶ πρακτικῆς ἐνδεῖται (311a).

Издание Сидоровского и Пахомова осталось неполным. Из примечания во второй части этого собрания диалогов (Платон 1983, ч. 2, стр. 343) следует, что в третьей его части предполагалось поместить также и перевод диалога «Мудрователь» (=«Софист»). Судьба этого вероятно уже к тому времени сделанного перевода, как и нескольких других (оставалось всего 4 ненапечатанных в этом издании текста), возможно по первоначальному плану тоже относившихся к третьей части, остается невыясненной, как и причины, остановившие все издание, уже приближавшееся к завершению. Быть может, оно отчасти случайно оказалось в ряду многочисленных книг, главным образом тематикой связанных с деятельностью масонского кружка

Новикова. Его издания были запрещены или уничтожены по мере нарастания страха Екатерины в начале Французской Революции (она приказывает арестовать Новикова и Радищева). За 4 года до этого события остановилось издание Платона, а спустя 6 лет после революции один из переводчиков умирает, другой еще за три года до того вышел на пенсию и сразу же умер. Финансирование издания могло быть затруднено прекращением деятельности Собрания, способствовавшего переводу иностранных книг (третий том, а возможно, и второй, вышли уже без его поддержки). Смерть обоих переводчиков могла послужить лишь одной из причин прекращения почти завершенного издания. Однако Сидоровский после выхода последнего его тома прожил еще 10 лет (а Пахомов 7) и продолжал работать и издавать другие переводы. Поэтому хочется понять и иные импульсы, помешавшие окончанию издания. Скончавшихся переводчиков едва ли могли заподозрить в нелояльности (о Пахомове и его переводе похвалы французскому наследнику см. выше). Но тайным объяснением прекращения первого полного издания могли быть не переводчики, а сам переводимый мыслитель. Платон оставался вне пантеона мыслителей, признанных Русской Православной Церковью.

Переводы Сидоровского и Пахомова были изданы тиражом 800 экземпляров. Мы не знаем, сколько из них сохранилось, но они были не только в публичных, но и в частных библиотеках<sup>5</sup>. Из ранних стихотворений Пушкина можно заключить, что толстый том Платона (скорее всего их этого трехтомника) был в распоряжении лицеистов. В раннее время своей жизни в «славяно-русский» по его определению перевод Пахомова заглядывал князь Одоевский во время «продолжительного чтения им Платона» (Одоевский 1975). Другие члены возглавлявшегося Одоевским кружка любителей, как Кошелев, не удовлетворялись существовавшими переводами и брались за собственные, до нас не дошедшие (Тихеев 2011). Но деятельность кружка прекратилась после неудачи декабрьского вос-

---

<sup>5</sup> Мне самому посчастливилось с юности иметь возможность заглядывать в эти тома, потому что они были в богатом собрании философских русских книг у моего отца писателя Всеволода Иванова. Он купил их в двадцатые годы прошлого века, когда в книжных магазинах Москвы было много изданий из покинутых владельцами или разворованных собраний.



стания. Платон был снова окружен молчанием до начавшегося нового его открытия, которое окрашивает интеллектуальную жизнь следующего периода (Тихеев 2010; 2011а; Nethercott 2000; Nemura, Sigiura 2006) и ведет к новым переводам – уже не на церковно-славяно-русский, а на разговорный язык – как бы вслед за самыми ранними опытами новиковского журнала.

### **Источники**

№1. Жизнь Платонова. – Утренний свет, часть 6, №1, 1779.

Житие и свойства Сократовы. – Утренний свет, часть 1, 1777, № 1.

Платон. Федон, или разговоры о бессмертии души. Разговор 1. – Утренний свет, часть 1, № 2, 1777, стр. 95–144.

Платон. Федон, или разговоры о бессмертии души. Разговор 2, 3. – Утренний свет, часть 1, 1777, стр. 95–143.

<Платон.> Пир Платонов о любви. – Утренний свет, часть 6, №1.

Платон 1780–1785 *Творения велемудрого Платона часть первая переложенная с греческого языка на российский И. Сидоровским и М. Пахомовым, находящимся при обществе благородных девиц.* Ч. 1–3. СПб., 1780–85. Ч. 1. Лисид, Евфидим, Пришлец, Евфифрон, Защитительное Сократово слово, Критон, Федон, Алкивиад первый, Алкивиад второй, Лахит, Протагор, Менон, Филив, Ион, Горгий, Соперники. 1780. 14 (Предуведумление) + 708 (переводы) + 2 (Погрешности = список опечаток) стр.

Ч. 2. Половина 1. Феетит, Пир, Федр, Иппий Большой, Иппий Меньший, Хармид, Градоправитель. 1783. 414 стр. Ч. 2. Половина 2. Платонова Гражданства, или О праведном 10 книг. Переложил М. Пахомов. 1783. 415–902 стр. Ч. 3. Законы, или О законоположении 13 книг. 1785. 394 стр. (перевод Сидоровского).

Пахомов, М.С. Еженедельный отчет надзирателя о ходе занятий и успехах смолян с 27-го ноября по 3-е декабря 1783 г., представленный в Комиссию о учреждении народных училищ. – «Русская Старина» 1878 г., т. XXIII, стр. 316–318.

### **Цитируемая литература**

*Абрамов, А.И.* Оценка философии Платона в русской идеалистической философии. В кн.: Платон и его эпоха. Ленинград: Наука, 1977.

*Аверинцев, С.С.* Риторика и истоки европейской литературной традиции. В.: Языки русской культуры, 1996.

*Андроников, Н.О.* Исторические Записки о Костромской духовной семинарии и Костромской губернской гимназии, Кострома, 1874.

*Иванов, Вяч. Вс.* Россия и гнозис. В кн.: 500 years of Gnosis in Europe, Amsterdam, 1993, pp. 12–21 (см. английский перевод там же, стр. 44–53; по-русски также издано в «Полигнозис», 1998, № 2, стр. 134–156).

*Иванов, Вяч. Вс.* О первых русских переводах Платона. – 500 лет гностицизма в Европе. Материалы конференции. М., 1994, стр. 12–16 (также переиздано под тем же названием в 2001 г., стр. 14–19).

*Лихачева, Е.О.* Материалы для истории женского образования в России (1786–1796). СПб., 1890.

*Лядов, В.И.* Исторический очерк столетней жизни Воспитательного общества благородных девиц. СПб., 1864.

*Никольский, А.* Иоанн Иоаннович Сидоровский. – Большой биографический словарь, 1904.

*Одоевский, В.Ф.* Русские ночи. Ленинград, 1975.

*Семенников, В.П.* Собрание, старающееся о переводе иностранных книг, учрежденное Екатериной II. 1768–1783. Историко-литературное исследование. СПб.: 1913.

*Сухомлинов, М.И.* История Российской Академии, вып. I, 1874 г. (репринт 2011).

*Тихеев, Ю.Б.* Платон в оценке И.В. Киреевского. – Вестник Российской государственного гуманитарного университета (РГГУ). Серия Философия. Социология. – 2010. – № 13. – С. 155–164.

*Тихеев, Ю.Б.* Платон в среде московскихлюбомудров. Логос, N 4 (83) 2011, стр. 131–139.

*Тихеев, Ю.Б.* Платон в философии В.С. Соловьева 1870-х гг. – Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия 2011а. Вып. 3 (35). С. 58–67.

*Гынянов, Ю.Н.* Архаисты и новаторы. Ленинград: Прибой. 1929.

«Утренний свет» Н. Новикова, сб., М.: Рудомино, 2012.

*Черепнин, Н.П.* Императорское Воспитательное общество благородных девиц: Исторический очерк (1764–1814). Пг., 1915. Т. 1–3.

*Чижевский, Дм.* Платон в Древней Руси. — Записки русского исторического общества в Праге. Кн. 2. Прага, 1930.

*Шпет, Г.Г.* Очерк развития русской философии. Часть 1, Петроград, 1922.

*Ivanov, Vyach. Vs.* Origin, History and Meaning of the term «Semiotics».- *Elementa, Journal of Slavic Studies and Comparative Cultural Semiotics*, vol.1, 1993, pp. 115- 143.

*Nemura Ryō, Sugiura Shūichi.* Puraton to Roshia プラトンとロシア (Платон и Россия) .-Sapporo-shi : Hokkaidō Daigaku. Surabu Kenkyū Sentā. 21-seiki COE Puroguramu) 札幌市 : 北海道大学スラブ研究センタ; no. 12 2006.

*Nethercott, Frances.* Plato and the platonic tradition in Russian education, science, and ideology (1840–1930). Aldershot, Ashgate, 2000.

А. Доброхотов

## Фауст *lucis ante terminum*<sup>1</sup>

Классика от неклассики отличается тем, что при каждой смене исторических декораций ее творения не уходят со сцены, а рождаются заново. Гётевский Фауст в очередной раз родился после Первой мировой, когда переоценка ценностей стала условием выживания, а не занятием интеллектуальной элиты. Притом, что неогётеанство расцвело и вовсю плодоносило еще до войны<sup>2</sup>, крестным отцом нового рождения был, несомненно, Шпенглер. Именно он превратил Фауста в гештальт и пра-феномен Европы, тем самым взвалив на него ответственность за катастрофу. Томасу Манну сделать то же после второй катастрофы было уже легче и естественней. Это переосмысление образа Фауста не обошлось без русских философов, но они привнесли в тему свой мотив: сомнение в том, что фаустовская душа так уж тесно связана с западноевропейской судьбой, а значит и сомнение в понимании упадка фаустовского начала как «заката [западной] Европы».

Посмотрим под этим углом на некоторые мысли сборника «Освальд Шпенглер и «Закат Европы»», завершенного авторами (Ф.А. Степун, С.Л. Франк, Н.А. Бердяев, Я.М. Букшпан) в декабре 1921 г. и известного еще и тем, что, по некоторым данным, именно он спровоцировал окончательное решение сформировать «философский пароход». Уже в реферативных ее частях авторы, излагая неизвестный еще русскому читателю бестселлер, настойчиво отмечают неубедительность тотального применения гештальта «фаустовской души» к Новому времени, да и сомнительность постулированной Шпенглером близости к Гёте. Степун утверждает, что «...Гетевский интуитивизм был

---

<sup>1</sup> Исследование осуществлено в рамках Программы «Научный фонд НИУ ВШЭ» в 2012-2013 гг. Номер гранта 11-01-0101. «*Te lucis ante terminum*» - это название католического гимна, которое можно перевести «перед закатом» или «перед началом тьмы».

<sup>2</sup> Вот перечень только самых выдающихся книг этого времени о Гёте: в 1906 – переиздание работы Дильтея «Гёте и поэтическая фантазия», в 1912 «Гёте» Чемберлена, в 1913 – «Гёте» Зиммеля, в 1917 – «Гёте» Гундольфа.

главную моделью Шпенглеровской физиономики. Разница только в том, что Шпенглер, как безусловный романтик, явно перенес свой интерес с природы на историю. Но история не переносит того равнодушно справедливого к себе отношения, которое не оскорбляет природы; потому она и отомстила Шпенглеру тем, что обязала его к глубоко минорной транскрипции светоносного гетеанства»<sup>3</sup>. Довольно точно здесь подмечен главный сдвиг в настройке «оптики» Шпенглера: интерпретация истории как природы предопределила перенос биологической морфологии на духовную историю. Степун в целом симпатизирует Шпенглеру и готов оправдать его научные и логические промахи как «гностически точные символы». Но, все же, педантично отмечает: «В Греции просмотрен Дионис. В Ренессансе — реформация, в искусстве XIX века французский роман. Религиозное мироощущение фаустовской души одно-сторонне связано с протестантизмом, а оторванный от Манчестерства и Марксизма социализм — с государственным идеалом Фридриха Великого и т. д. и т. д.»<sup>4</sup>. Более критичен Франк, обличающий шпенглеровский бесплодный исторический релятивизм. Для него «фаустовский» концепт не просто приводит к аберрациям, но и принципиально обманчив. «Шпенглеру не удастся нас переубедить, напр.[имер], в том, что мирозерцание Бл. Августина, которое по его концепции относится к магической «арабской» культуре, не содержит моментов того «фаустовского» томления духа по бесконечности, которое, по Шпенглеру, впервые зарождается в эпоху крестовых походов, или в том, что в известном смысле уже древний Гераклит полон этого «фаустовского» духа, [...] он не может нас убедить в том, что ренессанс не положил грани между новым временем и т.[ак] называемым «средневековьем», что различие между «магическим» человеком скажем, девятого или десятого века и «фаустовским» человеком двенадцатого или тринадцатого века (между, напр.[имер], Скотом Эриугеной и Данте) неизмеримо более велико и принципиально, чем различие, напр. [имер], между Данте и Гете (которые суть оба — представители «фаустовской» культуры). И наконец, [...] бессилён убедить нас в том, что христианство — которое в его концепции вообще

<sup>3</sup> Освальд Шпенглер и «Закат Европы» (Сборник статей). М., 2000. С. 28–29.

<sup>4</sup> Там же. С. 31.

совершенно исчезает, как особое культурное начало, и раздробляется между «арабско-магической» и «западно-фауустовской» культурами, — не было особым культурным началом, внесшим в дух человечества какой-то новый момент (в чем бы его ни находить и как бы его ни оценивать по существу)»<sup>5</sup>. В другом месте Франк говорит: «...христианство вообще исчезает у него, не находя себе места в его схемах; оно разрезывается пополам двойственностью между «магической» и «фауустовской» культурой; причем одна половина его сливается в культурное единство с исламом, или с средневековым арабским пантеизмом, а другая половина растворяется в одно целое вместе с ренессансом, и даже эпохой просвещения и современным капитализмом»<sup>6</sup>.

Здесь, однако, возможна своего рода апология Шпенглера, который не одинок в склонности диссоциировать христианство как целостность: в этом он, во всяком случае, верен гётеанскому духу. Стремление понять характер Гётевой версии христианства уже беспокоило ранее русских философов. Так, Вяч. Иванов, настаивая на христианском персонализме Гёте, все же признает, что от новозаветной веры, относящей состояние обожествленности природы в будущее, в спасенный мир, его отделяет недостаточно четкое «чувствование зла в настоящем». «Учение о зле есть самая неясная часть мирозерцания Гете; он рассматривает его, как антитезу божественно-творческому утверждению бытия, как силу, ищущую прекратить его, повернуть к небытию, к тому безразличию, в каком некогда все, получившее жизнь, покоилось, объятое Матерью-Ночью; но победить злему началу не суждено, а его участие в мировой жизни оказывается, против его воли, продуктивным, потому что побуждает все жизнеутверждающие силы к неутомимому стремлению»<sup>7</sup>. Д. Мережковский замечает, что поклоняясь Христу, Гёте проходит мимо Него. «Ясно одно: что религия Гёте не совпадает с христианством. В христианстве не понимает он чего-то главного, — не того ли прерывного, катастрофического, внезапного, непредвидимого, что в религии называется

<sup>5</sup> Там же. С. 42-43.

<sup>6</sup> Там же. С. 44.

<sup>7</sup> Гете на рубеже веков // Вяч. И. Иванов. Собрание сочинений. Т. 4. Брюссель, 1987, С. 138–139. Статья написана в 1912 г.

Апокалипсисом, а в общественности — революцией?»<sup>8</sup>. Здесь мысль Мережковского перекликается с замечанием Иванова о нечуткости Гёте к постороннему злу: ведь непонимание апокалиптичности христианства, акцент на эволюционной непрерывности природы прочно связаны с «языческой» верой Гёте в бытийную добротность земного мира, и подмеченный «дефицит апокалиптичности» многое объясняет в устройстве интеллектуального мира Гёте. В конце двадцатых эту тему возобновляет Андрей Белый: «Странно, — разглядывая фигуру Гёте в ее творческих обнаружениях, точно присутствуешь при действии озарения личности «Святым Духом». В Гёте подслушивается Евангелие святого Духа, как бы гласящего, что сфера церкви Его есть отныне — культура. Но тут же и обнаруживается, что эта культура Духа в Гёте как бы не знает Христа; она сторонится не только всех видов «христианизирования»; она сторонится во многом и самого христианства; ей как бы введомы сфера Отца, из которого Дух исходит, вне сферы Сына, вне «Импульса Христова», распявшего нас на кресте истории, на кресте падений пути»<sup>9</sup>.

Шпенглер, таким образом, не так уж далек от своего великого учителя. И все же, гётеанство Шпенглера заканчивается, когда он переходит от эволюционизма своего кумира к картине плюральных самодостаточных культур, которые укоренены в исторической почве, как капуста на грядке. Стилизованная «фаустовская душа» в свете этого нужна Шпенглеру, чтобы разорвать исторический континуум и синхронизировать ее — души — смерть со смертью Западной Европы. Франк заостряет свои претензии: «...спору нет: «запад» или «западная культура» в каком-то смысле дряхлеет и умирает. Весь вопрос в том: в каком именно смысле или — точнее — *какая именно* «западная культура» умирает. И здесь, в ответе на этот вопрос, нам должна уясниться шаткость, неточность, в конечном счете ложность самого понятия «западной культуры» у Шпенглера»<sup>10</sup>. Франк отмечает, что понятие «западной культуры» у Шпенглера не совпадет ни с общепринятым понятием ее как культуры, вы-

---

<sup>8</sup> Гёте // Мережковский Д.С. Вечные спутники. СПб., 2007. С. 323. Статья опубликована в 1913 г. и включена затем во второе издание «Вечных спутников» в 1914 г.

<sup>9</sup> Белый Андрей. Душа самосознающая. М., 1999. С. 166–167.

<sup>10</sup> Цит. соч. С. 48.

растающей из синтеза античной и христианской культур, ни с узким понятием «новой» культуры, основанной на преодолении «средневековья» и исходящей из движений Ренессанса и Реформации. «Взамен обоих этих понятий Шпенглер строит свое собственное понятие «фаустовской культуры», которая, с одной стороны, объемлет в себе, как в едином неразрывном целом, позднее «средневековье» и новую историю, а с другой стороны — исключает из себя все первое тысячелетие христианской эры. И это понятие возводится именно в значение замкнутого, самодовлеющего целостного организма, который имеет единую (именно «фаустовскую») душу, живет единой жизнью и в наши дни близится к умиранию, как *целое*»<sup>11</sup>. В результате этого упрощения, утверждает Франк, христианство механически расщепляется на две части — на «магическое» и на «фаустовское», и понятие «фаустовской» культуры принимает очень неясный характер. «Можно вполне согласиться, что в известном смысле этот «фаустовский» дух определяет собою *новую* европейскую культуру, начиная с ренессанса (напр.[имер], с Леонардо да Винчи и даже уже с Петрарки), (недаром легенда о докторе Фаусте идет именно из эпохи немецкого ренессанса), но чтобы готическая архитектура или поэзия Данте были выражением *того же* фаустовского духа — это более, чем спорно, это просто неверно»<sup>12</sup>. Предлагая свой краткий очерк динамики Нового времени, Франк отмечает, что смерть собственно фаустовского начала в культуре это — смерть исчерпавшего себя Ренессанса, но как раз на пороге XVIII — XIX вв., когда по Шпенглеру начинается умирание западной культуры, на самом деле возникают импульсы обновления. Саму книгу Шпенглера, как ни странно, Франк считает одним из признаков обновления. «Таким образом, несомненная «гибель западной культуры» есть для нас гибель лишь одного ее *течения*, хотя и объемлющего несколько веков. Это есть конец того, что зовется «новой историей». Но этот конец есть вместе с тем и начало, эта смерть есть одновременно рождение»<sup>13</sup>.

Бердяев в своей характерно озаглавленной статье «Предсмертные мысли Фауста» вполне согласен с Франком и еще более заостряет критику культур-витализма. «Я думаю, что для

<sup>11</sup> Там же. С. 48–49.

<sup>12</sup> Там же. С. 49.

<sup>13</sup> Там же. С. 51.



Шпенглера не существует истории и для него невозможна философия истории. Не случайно назвал он свою книгу морфологией всемирной истории. Морфологическая точка зрения взята из естествознания. [...] Христианство впервые сделало возможным философию истории тем, что раскрыло существование единого человечества с единой исторической судьбой, имеющей свое начало и конец. Так для христианского сознания открывается впервые трагедия всемирной истории, судьба человечества. Шпенглер же возвращается к языческому партикуляризму. [...] И для него, как для элина, не существует исторической дали. Историческая даль существует лишь в том случае, если существует историческая судьба человечества, всемирная история, если каждый тип культуры есть лишь момент всемирной судьбы»<sup>14</sup>. Нерв бердяевской критики — в указании на самое уязвимое место морфологического метода, на противоречие между смыслом морфогенеза с его презумпцией бесконечной власти формы над витальной материей и насильственной локализацией форм в топо-хронологических рамках, которые задаются скорее эмпирической историей, чем жизнью самих форм. Здесь Шпенглер диаметрально противоположен Гёте, который не только предполагал бесконечное развитие «живого чекана» формы (и, собственно, построил на этом фабульную динамику «Фауста»), но и активно вводил понятие «всемирной» культуры, что логично связывалось с гердеровско-гётевской идеей непрерывной эволюции природного универсума. Фаустовская душа, — пишет Бердяев, — есть душа христианского периода истории; именно христианство разорвало сдавленные горизонты и открыло бесконечность. Именно оно, в частности, сделало возможным фаустовскую математику бесконечного. Но христианство, как легко заметить, не включено в тот или иной мир пра-феномена или культурной «души», оно само включает в себя эти миры. То же, дополнив Бердяева, можно сказать и о других мировых религиях, да и о любой исторически живой религии. Бердяев оказывается более ортодоксальным гётеанцем, чем Шпенглер, говоря: «Судьба продолжается и по ту сторону того, что фаустовская душа признала единственной жизнью. И бремя этой судьбы должно быть перенесено в даль вечности. Для фаустовской души Шпенглера закрыта даль вечности, историческая судьба за гранью этой жизни, этой культуры и

---

<sup>14</sup> Там же. С. 59.

цивилизации; он хочет до конца дней своих ограничиваться кругозором умирающей цивилизации»<sup>15</sup>. Д. Уистлер справедливо отмечает, что вскрытое Бердяевым противоречие обусловлено не просто недооценкой христианства; скорее эта недооценка коренится в ложности метода, который парадоксально привел Шпенглера — певца культуры и критика цивилизации — к цивилизационному антиисторизму<sup>16</sup>. Бердяев даже допускает, что Фауста можно связать с судьбой Европы, но резонно указывает, что если делать это корректно, то надо признать, что в одном аспекте он должен отдаться «цивилизованному варварству», в другом же — должен быть верен вечной духовной культуре, суть которой выражена финальным мистическим хором трагедии. Он патетично утверждает, что «духовная культура, если и погибает в количествах, то сохраняется и пребывает в качествах. Она была пронесена через варварство и ночь старого средневековья. Она будет пронесена и через варварство и ночь нового средневековья до зари нового дня, до грядущего христианского Возрождения, когда явятся Св. Франциск и Данте новой эпохи»<sup>17</sup>.

Заинтересовавший нас сборник — не единственное свидетельство стремления послевоенной русской философии критически пересмотреть шпенглеровский концепт «фаустовской души» Европы. Хорошей иллюстрацией будет рассуждение Г.Г. Шпета. В одном из разделов «Эстетических фрагментов» Шпет пишет: «Шпенглер изображает Западную Европу в виде Фауста. Но, собственно, почему, и главное — за что?.. — Хотя бы гетевский Фауст, а то — нет, Фауст просто, «вообще»!.. За что?.. Фауст — повеса, фокусник и шарлатан, с безграничной похотью и плоскою рассудочностью, теософ. За что и почему это — образ Западной Европы?» Приводя в пример английского и русского Фаустов (Марло, Пушкин, Достоевский), Шпет замечает, что они верно отражают суть Фауста немецких легенд: «connubium рассудочности и похоти». Но вряд ли это также и суть Европы: «непонятно, за что Шпенглер вдует в Европу «фаустовскую душу». Не потому ли, что Фауста терзают муки «гносеологической трагедии»? Но если Фаусту

<sup>15</sup> Там же. С. 60.

<sup>16</sup> См. Уистлер Д. «Умирающий Фауст»: Бердяев о Шпенглере // Н.А. Бердяев и единство европейского духа. М., 2007. С. 238.

<sup>17</sup> Бердяев. Цит. соч. С. 67.

не нравилась схоластика, что довольно понятно, то почему «гносеологическая трагедия» требует обращения к магии и некромантии, а не к Гомеру или Платону? Не-фаустовская Западная Европа обратилась именно к ним, и едва ли имеет основание жалеть об этом. Гете хотел заставить поверить в какую-то бесконечную духовную неутоленность Фауста. Верно: не только философия, но и искусство — от неутоленности, от духовного беспокойства. Но разве Данте от неутоленности знания и любви начал ловеласничать и искать приключений под руку с чертом?.. Гете был большой патриот и кроме того hohe Exzellenz, ему, понятно, хотелось украсить национальное изобретение. Но отчего такое волнение за судьбу всей Европы, когда битый Фауст поднял вопль? Поделом, собственно говоря, бит». В полемическом запале Шпет незаметно соединил то, что сам же различил несколькими абзацами выше: Фауста легенд, Фауста «Заката Европы» и Фауста Гёте. Если критика Шпенглера высвечивает проблемность идентификации европейской «души» с одним (из многих) архетипом, то ироничная оценка стремления Гёте «украсить национальное изобретение» явно не попадает в цель. Легендарный Фауст именно для того и проводится в трагедии Гёте через своего рода феноменологию западной истории, чтобы вывести его из тупика оккультно-магического гуманизма. Обращением к «Гомеру или Платону» является центральный эпизод трагедии, посвященный браку Елены и Фауста, то есть синтезу эллинского и германского начал. И все же говорить о «непонимании» Шпетом трагедии Гёте было бы не вполне корректно. Тема Фауста помещена у Шпета в культур-критический контекст и использована как способ прочертить символическую границу между миром, похороненным Первой мировой, и чаемым новым миром (что бы ни стояло за этим ожиданием). Если Бердяев в полемике со Шпенглером извлекает из «Фауста» тему вечной жизни духа, то и Шпет с достаточными основаниями использует аутентичного гётевского Фауста, который, как он сам подчеркивает, движется от «иллюзорности» к «реальности», чтобы показать фаустианское начало как всего лишь одну из составляющих новоевропейской истории.

Возможно, рассмотренный тематический эпизод из жизни русской философии 20-х гг. XX века будет скромным вкладом в полемику с немалой историей (но в очередной раз обострившей-

ся) о том, что же, собственно, заканчивается на наших глазах, какая Европа переживает «закат». Все же от понимания этого зависит, какие «светы» и в какие «катакомбы» надо нести. А, похоже, что торопиться надо.

Владимир Кантор

## **«Это будет не суд, не расправа, а катаклизм, переворот...»**

(Философия истории А.И. Герцена)

### **Создание героического мифа**

**XX** век не раз определялся как век массового безумия, коллективного психоза. Словно исполнились мрачные предчувствия Достоевского: «Появились какие-то новые трихины, существа микроскопические, вселившиеся в тела людей. Но эти существа были духи, одаренные умом и волей. Люди, принявшие их в себя, становились тотчас же бесноватыми и сумасшедшими» («Преступление и наказание»). Среди провидевших это безумие нельзя забыть и Герцена. Иван Карамазов, как известно, написал поэму «Геологический переворот», в которой очевидно не могли не прозвучать строки о грядущих катаклизмах из любимого Достоевским текста Герцена «С того берега»: «Или вы не видите <...> новых варваров, идущих разрушать? — Они готовы, они, как лава, тяжело шевелятся под землю, внутри гор. Когда настанет их час — Геркуланум и Помпея исчезнут, хорошее и дурное, правый и виноватый погибнут рядом. Это будет не суд, не расправа, а катаклизм, переворот...»<sup>1</sup>. В конце жизни Герцен вспомнил и о трихинах. Но об этом позже.

Камю в «Бунтующем человеке» как-то заметил о русских нигилистах, что по чердакам и подвалам, малозаметные, они готовили грядущие социальные катастрофы. Катастрофы, где «правый и виноватый погибнут рядом»! Словно в колбах выращивались эти злые идеи-трихины, а в других колбах готовились бомбы, взрывавшие правопорядок. В стихотворении «Трихины» 1917 г. Максимилиан Волошин, уже отчасти подытоживая, но и продолжая пророчество, написал:

Исполнилось пророчество: трихины  
В тела и в дух вселяются людей.  
И каждый мнит, что нет его правей.

---

<sup>1</sup> Герцен А.И. С того берега // Герцен А.И. Собр. соч. в 30-ти тт. М.:АН РАН, 1955. Т. VI. С. 58.

Ремесла, земледелие, машины  
Оставлены. Народы, племена  
Безумствуют, кричат, идут полками,  
Но армии себя терзают сами,  
Казнят и жгут — мор, голод и война.

Кто же виноват в этом массовом помутнении рассудка? Разумеется, не один человек, не один мыслитель, но некое настроение умов, создававшееся не одно десятилетие, создававшееся поначалу как игра ума, но выплеснувшееся вдруг в жизнь. Человечество уже несколько тысячелетий стоит перед проблемой, которую можно обозначить словосочетанием «кто виноват». Кто виноват в зле мира, в катастрофах, несчастьях, злодействах, разбитых жизнях? Бог? Дьявол? Устроенный Богом мир? («Я не Бога, я мира, им созданного не принимаю», — бормочет Иван Карамазов). Мировой ли разум Гегеля, в сущности, философский псевдоним Господа? Или сам человек? А Бог ведь в конце пути обещает всеобщую гармонию? Кто же бунтует против нее? Получается, что человек, не способный осознать своим «евклидовым умом» грядущий результат и потому пытающийся строить свой новый мир. Августин твердо снимал с Бога те грехи, которые сам совершал в жизни, ибо Бог дал ему свободу. А стало быть, и ответственность за себя.

Перед Герценом стояли два типа безумия, о которых он размышлял. Безумие *мещанского быта*, описанного им в городе Малинове<sup>2</sup>, а потом увиденного в Европе, жизнь в которой он назвал апофеозом мещанства. И второй тип безумия — разрушительный: он разделял его, в свою очередь, на катаклизм, порожденный природой, и революционное деяние, которое строит историю, которая и без того безумна по сути своей. Простое перечисление исторических бедствий приводит его героя доктора Крупова к мысли о безумии человеческого рода. Если Бог (или мировой разум) так строит историю, то и человеку не грех позаимствовать у Бога это безумие.

---

<sup>2</sup> Наглядевшись на жизнь русских обывателей, он изображает их в своей прозе как коллекцию умалишенных: «Пусть человек, гордый своим достоинством, придет в Малинов посмотреть на тамошнее общество — и смирится. Больные в доме умалишенных меньше бессмысленны. Толпа людей,двигающаяся и влекущаяся к одним призракам» (Герцен А.И. Записки одного молодого человека // Герцен А.И. Собр. соч. в 30-ти тт. Т. I. С. 293).

Есть ли такие силы у человека? Очевидно, полагал Герцен, есть у избранных натур. Не надо забывать, что это был период, когда классицизм был преодолен романтизмом, да и приходящий реализм долго развивался, заимствуя художественные и мыслительные ходы у романтизма. Если говорить о России, то это Гоголь, Лермонтов, Пушкин, Достоевский (чего стоит разговор героя с чертом!), и Герцен, разумеется, который вырастал на немецкой литературе, на Шиллере и Гете, жил духовно в мире, полном демонических страстей. Первая неопубликованная его статья была о Шиллере, а первая опубликованная — о Гофмане. При этом, как известно, в центре художественной системы романтизма стоит личность, основной конфликт в этом искусстве — конфликт между личностью и обществом. Романтическая личность — это сильный характер, преодолевающий все препятствия. Романтический герой противопоставляет себя окружающему миру. Творец же романтических текстов, как утверждала немецкая эстетика, непременно гений, в этом смысле равный Богу.

Надо сотворить из себя такую личность. Герцен оказался на это способен. Много ума было. Белинский даже восклицал, что не знает, зачем столько ума одному человеку. Но надо было избрать позицию, которая поставила бы его на должную высоту, откуда он мог бы творить историю. В этом контексте любопытна «аннибалова клятва», данная друг другу двумя мальчиками на Воробьевых горах — посвятить жизнь ниспровержению империи. Два будущих Ганнибала хотели в своих глазах выглядеть героями. Как незадолго до смерти грустный Герцен записывал в свой дневник, что они считали себя натурами избранными. Но в России влияние на умы давало писательство, сила слова.

У нас часто говорят, что Достоевский — это писатель, поднявшийся на философские высоты, а Герцен, де, философ, ставший писателем. Думаю, что он прежде всего писатель, хотя и прошедший хорошую философскую школу (как и многие другие русские литераторы). Его публицистика, построенная как диалоги, вполне в контексте художественно-философских диалогов Платона, как и проза Достоевского. Скажем, в письмах «С того берега», пожалуй, одной из важнейших его книг, даже собеседник известен — И.П. Галахов, социалист, публицист, любовник Марии Львовны, первой жены Огарева. Сам Герцен, как мы знаем, тоже не миновал постели друга. Но

уже позже. Особое место в его прозе занимают его мемуары, пожалуй, главная книга его жизни, где он не только защищал себя от наветов, но и строил свой образ, каким романтический автор хотел явиться миру. Эта книга — удивительный сплав реальности и мифа, действительно, как в платоновских диалогах. Только искал автор не истину, а себя. Обычно мемуарист описывает себя, чтобы рассказать о других, система герценовских мемуаров иная: он рассказывает о других, чтобы рассказать о себе.

Задача была выглядеть героически. Но это потом была задача всех вождей, особенно в тоталитарные эпохи. Как написал блистательный исследователь языка нацистской эпохи, героизм в тоталитаризме потерял реальную ценность: *«Тем тише героизм, тем значительнее, чем он тише, чем меньше у него публики, чем менее выгоден он для своего героя, чем меньше у него декораций»*<sup>3</sup>. А Герцен, как впоследствии и «герои Народной воли», искал публичности. Каждый его текст — это вызов общественному мнению и создание мифа своей жизни, мифа, ориентированного на западного читателя. Здесь и преувеличение своего антиправительственного поведения и тяжести наказания (хотя в ссылке он был на вполне приличных чиновных местах, мог писать и писал). Но перед западным читателем надо было предстать более нестигаемым, да и режим представить более жестоким, чем он был на самом деле, необходимо было самосозидание образа героя. Стоит привести его слова, где он с мушкетерской легкостью персонажа Дюма, как бы между прочим, приписывает себе тот приговор, который на самом деле пережили петрашевцы и великий писатель Достоевский: *«Нас обвинили в намерении создать тайное общество и желании пропагандировать сен-симонистские идеи; нам прочитали в качестве скверной шутки смертный приговор, а затем объявили, что император по своей поистине непростительной доброте, приказал подвергнуть нас лишь исправительному наказанию — ссылке»*<sup>4</sup>. Это непростительное заимствование чужой трагедии, при этом он совсем не чувствует реальный ужас действительного ожидания казни на плацу, а

<sup>3</sup> Клемперер В. ЛТИ. Язык Третьего рейха. Записная книжка филолога. Пер. с нем. А.Б. Григорьева. М.: Прогресс-Традиция, 1998. С. 15.

<sup>4</sup> Герцен А.И. О развитии революционных идей в России // Герцен А.И. Собр. соч. в 30-ти тт. Т. VII. М.: АН СССР, 1956. С. 218.



потом многолетней каторги и солдатчины!.. Это не может не выглядеть кощунством. Желание *казаться* — страшная сила в общественной жизни. Собственно, уже в этом желании ясен элемент безумия. Герцен — один из первых удачливых шоуменов, создавших миф своей жизни. Интересно, заметил ли это присвоение его судьбы Достоевский?..

Случается такое во все времена. Известный миф советского философа Александра Зиновьева, что он был якобы арестован за подготовку покушения на Сталина, но отпросился у охранников в табачный киоск — папирос купить. Те простодушно его отпустили — он и сбежал навсегда. Если бы такое было, то отпустившие стражи пошли бы под расстрел, а потому не отпустили бы никогда. Но если вернуться к Герцену, то, по счастью для исследователей, сохранились реальные страницы допросов, сошлюсь на фундаментальный трактат Мартина Малиа, который пишет очень осторожно, чтобы не задеть национальную гордость великороссов: «В «Былом и думах» Герцен несколько преувеличивает беззаботную дерзость его ответов судьям; он даже упоминает, как попрекал достойного, но не очень образованного члена комиссии за то, что в его библиотеке находились мемуары герцога Сен-Симона. Транскрипция допросов предлагает нам совсем другую картину. Герцен и Огарев изо всех сил старались давать безобидные объяснения самых сомнительных отрывков из их писем, подчеркивая тему религиозного и нравственного возрождения, лишённого какого-либо политического содержания»<sup>5</sup>.

В контексте герценовского сотворения мифа о себе уже не покажется случайной легенда Нечаева, с которой он явился на Запад к Герцену, Бакунину, Огареву, «предварительно распространив слух, что он арестован и заключен в Петропавловскую крепость. А затем из-за границы он написал товарищам, что ему при отправке из Петропавловской крепости в Сибирь удалось бежать. Этим он хотел, во-первых, поднять свой революционный престиж среди студентов, надеть на себя корону героя и мученика»<sup>6</sup>. Бакунина и Огарева он пленил своей

<sup>5</sup> Малиа Мартин. Александр Герцен и происхождение русского социализма / Пер. с англ. Ал. Павлова и Дм. Узланова. - М.: Территория будущего. 2010. С. 207.

<sup>6</sup> Шуб Д.Н. Сергей Нечаев. <http://narodnaya-volya.ru/Person/nechaevshub.php>

решительностью, Бакунин называл его «тигренок» и создал еще одну мифологему. Стихотворение Огарева «Студент» было первоначально посвящено «Памяти Сергея Астракова». Бакунин похвалил стихи, но заметил, что было бы полезнее для дела «посвятить молодому другу Нечаеву»<sup>7</sup>. Стихи, конечно, поэтически беспомощные, но, как любил говорить Ленин, «политически верные»:

И, гонимый мезтью царской  
И боязнью боярской,  
Он пустился на скитанье,  
На народное воззванье,  
<...> — «Отстоять всему народу  
Свою землю и свободу».

Стоит отметить, что в «Бесах» (с которыми многое рифмуется в творчестве Герцена) Петр Верховенский рассказывает, что это стихотворение посвящено ему, да заодно намекает, что автором поэтического панегирика является сам Герцен. Как справедливо заметила Раиса Орлова: «Герцен непосредственно столкнулся с последствиями своей жизни. Увидел в Нечаеве, — пусть и страшно искривленное, исковерканное, но тоже *последствие*»<sup>8</sup>. Любопытно, как проявляется это делание из себя легенды в «Бесах», где бес руководит Ставрогиним: перед визитом к «нашим», бес Верховенский говорит Ставрогину: «Сочините-ка вашу физиономию, Ставрогин. Я всегда сочиняю, когда к ним вхожу. Побольше мрачности, и только» (курсив мой. — В.К.).

После смерти Герцена Нечаев продолжал действовать, используя все так же — миф, ложь, шантаж. Запугивал Наташу, дочь Герцена, желая герценовских денег, угрожая, что если она вернется в Россию, «нашим придется так или иначе с вами покончить»<sup>9</sup>. Эти мифические «наши» (термин из «Былого и дум», в уголовно-революционном варианте использованный Достоевским в «Бесах») были продолжением лживой нечаевской легенды. Разоблачил и выявил его сущностную основу как основу будущей деятельности «наших» благороднейший

<sup>7</sup> Письма М.Бакунина Герцену и Огареву. 1907. С. 372-377.

<sup>8</sup> Орлова Раиса. Последний год Герцена. Chalidze publ. New York, 1982. С. 86.

<sup>9</sup> Дневник Н.А. Герцен // Герцен и Запад. Литературное наследие. Т. 96. М.: Наука, 1985. С. 454.

Г.А. Лопатин, написавший Бакунину: «Все рассказы Нечаева есть чистая ложь»<sup>10</sup>. То, что можно было объяснить писательской фантазией Герцена, в устах Нечаева приобретало дьявольский оттенок провокации стремящегося к власти деспота. Более того, в словах Лопатина о Нечаеве можно невольно разглядеть парафраз к «Запискам сумасшедшего» Гоголя: «Сегодняшний день — есть день величайшего торжества! В Испании есть король. Он отыскан. Этот король я». Королем, точнее, императором, властелином чувствует себя и Нечаев. Лопатин пишет: «И почему это Нечаев воображает, что каждый человек, подобно ему, должен говорить про себя непременно «мы»? Смею его уверить, что, кроме его, только одни императоры выражаются так глупо! И почему Нечаев вообразил также себе, что все люди, подобно ему, только и думают что о том, как бы им держать других людей «в руках»? Еще раз смею уверить Нечаева, что это опять-таки императорская замашка; большинство порядочных людей хлопочет только о том, чтобы их самих никто в руках не держал»<sup>11</sup>. Впрочем, первым испанским королем все же был Герцен. Он назвал себя *Искандером*, то есть Александром Македонским, дал на Воробьевых горах знаменитую «аннибалову клятву» о разрушении третьего Рима и рассказал много раз об этом широкой публике.

В трактате «Развитие революционных идей в России» Герцен писал: «Кто из нас не хотел вырваться навсегда из этой тюрьмы, занимающей четвертую часть земного шара, из этой чудовищной империи, в которой всякий полицейский надзиратель — царь, а царь — коронованный полицейский надзиратель?»<sup>12</sup>. В мемуарах, опираясь на письмо Чаадаева, прочитанное в ссылке в Вятке в уюте «за своим письменным столом», в журнале, принесенном почтальоном, он подтверждает эту характеристику. Герцену было важно подчеркнуть *дикость власти*: ««Письмо» Чаадаева было своего рода последнее слово, рубеж. Это был выстрел, раздавшийся в темную ночь; тонуло ли что и возвещало свою гибель, был ли это сигнал, зов на помощь <...> Что, кажется, значат два-три листа, помещенных в ежемесячном обозрении? А между тем такова сила

<sup>10</sup> Г.А. Лопатин — М.А. Бакунину (20 мая 1870) // Герцен и Запад. Литературное наследство. Т. 96. М.: Наука, 1985. С. 482.

<sup>11</sup> Там же. С. 485.

<sup>12</sup> Герцен А.И. О развитии революционных идей в России. С. 222.

речи сказанной, такова мощь слова в стране, молчащей и не привыкнущей к независимому говору, что «Письмо» Чаадаева потрясло всю мыслящую Россию. Оно имело полное право на это. После «Горе от ума» не было ни одного литературного произведения, которое сделало бы такое сильное впечатление. Между ними — десятилетнее молчание, 14 декабря, виселицы, каторга, Николай»<sup>13</sup>.

Стоит сослаться на высказывание советского литературоведа, человека с острым глазом: «Это восприятие вполне естественно для ссыльного юноши, живущего в глухой Вятке. Но историк литературы не имеет права забывать, что в год опубликования чаадаевского «Письма» состоялась премьера «Ревизора», была напечатана «Капитанская дочка», «Скупой рыцарь», «Нос» и сборники стихотворений Кольцова и Полежаева, поставлены глинкаевский «Сусанин» и «Гамлет» с Мочаловым, начал издаваться пушкинский «Современник», где, в частности, появились двадцать четыре тютчевских шедевров, вышла в свет «Воображаемая геометрия» Лобачевского. <...> Всего этого Герцен, конечно, не мог знать, и только потому жизнь русской культуры представлялась ему «темной ночью», в которой даже «нечего было сказать»<sup>14</sup>.

Надо, однако, внести поправку в рассуждение Кожинова. Разумеется, в Вятке Герцен этого не знал, но писал-то он свой текст спустя 15 лет, уже вполне сознавая развитие русской литературы. Беда была в том, что литературу он воспринимал либо как обличение николаевского режима, либо как призыв к свободе. Думается, эта позиция была абсолютно в духе революционно-романтической поэзии а la Гервег. Ему хотелось по-прежнему выдерживать героический посыл эмигрантства. Трезвого философско-политического анализа здесь не было.

### **Философский анамнез писателя**

Достоевский 24 марта 1870 г. писал Страхову из Дрездена: «Есть и еще одна точка в определении и постановке главной сущности всей деятельности Герцена — именно та, что он был,

<sup>13</sup> Герцен А.И. Былое и думы 1852 — 1868, часть IV // Герцен А.И. Собр. соч. в 30-ти тт. Т. IX. М.: Изд. АН СССР, 1956. С. 139.

<sup>14</sup> Кожин В.В. Размышления о русской литературе. М.: Современник, 1991. С. 167.

всегда и везде, — *поэт по преимуществу*. Поэт берет в нем верх везде и во всем, во всей его деятельности. Агитатор — поэт, политический деятель — поэт, социалист — поэт, философ — в высшей степени поэт! Это свойство его природы, мне кажется, много объяснить может в его деятельности, даже его легкомыслие и склонность к каламбуру в высочайших вопросах нравственных и философских (что, говоря мимоходом, в нем очень претит)<sup>15</sup>. Надо сказать, что это чисто поэтическое восприятие мира приводило Герцена к пониманию мира как постоянной катастрофы, порождаемой случаем.

Гегель полагал, что «всемирная история не есть просто суд, творимый *силой* мирового духа, т. е. абстрактная и лишенная разума необходимость слепой судьбы, но поскольку мировой дух есть в себе и для себя *разум*, для себя бытие разума в духе есть знание, то всемирная история есть необходимое только из понятия свободы духа, развитие *моментов* разума и тем самым самосознания и свободы духа — истолкование и *осуществление всеобщего духа*»<sup>16</sup>. Герцен всеобщему духу противопоставляет индивида как равновеликую силу. За всем этим стояло высоко развитое *эго*, не случайно он верил, что единица может повернуть историю. Как пример для него были вначале Петр Великий, «силой своего гения, вопреки народу»<sup>17</sup> двинувший Россию в Европу, а затем антагонисты петровского дела — декабристы, разбудившие общественную мысль. Замечу, что в отличие от Гегеля, который писал, что «всемирная история есть прогресс в сознании свободы»<sup>18</sup>, у Герцена история есть порождение безумия, не знающая границ в преступлениях. То есть не свобода, а вольница, где нормой является безумие. В романе «Кто виноват?» молодой доктор говорит: «Жизнь есть не что иное, как воспаление материи».

<sup>15</sup> Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30-ти тт. Т. 29. Кн. 1. Письма. Л.: Наука, 1986. С. 113.

<sup>16</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 370.

<sup>17</sup> Герцен А.И. Двадцать осьмое января // Герцен А.И. Собр. соч. в 30-ти тт. Т. I. М.: Изд. АН СССР, 1954. С. 29. И далее: «Укажите, где, в какой стране, на каком поприще был человек более самобытный, для которого обстоятельства сделали бы менее» (там же. С. 33).

<sup>18</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2005. С. 72.

Стало быть, природа по сути своей тоже некая болезнь. И что же в ней человек?..

В трактате «С того берега» (1850) он выразил этот свой катастрофизм довольно ясно: «Со скуки люди не умрут, если род человеческий очень долго заживется; хотя, вероятно, люди и натолкнутся на какие-нибудь пределы, лежащие в самой природе человека, на такие физиологические условия, которых нельзя будет перейти, оставаясь человеком; но, собственно, недостатка в деле, в занятиях не будет, три четверти всего, что мы делаем, — повторение того, что делали другие. Из этого вы видите, что история может продолжаться миллионы лет. С другой стороны, я ничего не имею против окончания истории завтра. Мало ли что может быть! Энкиева комета зацепит земной шар, геологический катаклизм пройдет по поверхности, ставя все вверх дном, какое-нибудь газообразное испарение сделает на полчаса невозможным дыхание — вот вам и финал истории. <...> В природе, так, как в душе человека, дремлет бесконечное множество сил, возможностей; как только соберутся условия, нужные для того, чтоб их возбудить, они развиваются и будут развиваться донельзя, они готовы собой наполнить мир, но они могут запнуться на полдороге, принять иное направление, остановиться, разрушиться. Смерть одного человека не меньше нелепа, как гибель всего рода человеческого. Кто нам обеспечил вековечность планеты? Она так же мало устоит при какой-нибудь революции в солнечной системе, как гений Сократа устоял против цикуты»<sup>19</sup>. Итак, миром правит Случай.

Потом снова начнется жизнь, выползут ящеры, затем человек и история. А собственная логика человеческого развития? Герцен помнит идею Августина: «Августин на развалинах древнего мира возвестил высокую мысль о веси господней, к построению которой идет человечество»<sup>20</sup>. Но верил ли он сам, что смерть Христа и его второе грядущее пришествие создают движение истории? Во всяком случае, в те годы у Герцена оставался вопрос, способен ли человек на этот путь? «Представьте себе медаль, на одной стороне которой будет изображено Преображение, на другой — Иуда Искариот!! —

<sup>19</sup> Герцен А.И. С того берега. С. 106.

<sup>20</sup> Герцен А.И. Дилетантизм в науке // Герцен А.И. Собр. соч. в 30-ти тт. Т. III. М.: Изд. АН СССР, 1954. С. 87.

Человек»<sup>21</sup>. Мизантропия очевидная. К вере в силу человека он пришел в полемике с Гегелем.

В 40-е годы Герцен написал пару философских циклов «Дилетантизм в науке» и «Письма об изучении природы», которые были замечены, там была сделана попытка пересказать русским мальчикам гегелевскую мысль. В XXV главе своих мемуаров в 1854 г. Герцен написал, что еще в России он произнес свою знаменитую фразу, от которой в восторге был Ленин и последующие советские философы: «Философия Гегеля — алгебра революции, она необыкновенно освобождает человека и не оставляет камня на камне от мира христианского, от мира преданий, переживших себя»<sup>22</sup>. Так он это тогда сказал или не так, гадать не будем.

В этом контексте стоит вспомнить старый спор русских мыслителей о поразившей их формуле Гегеля, что «все разумное действительно, а все действительно разумно». Искренний и неистовый Белинский сразу же восславил николаевский режим, потому что это была самая что ни на есть, на его взгляд, действительность, а стало быть, она была разумной. Герцен не назвал эту формулу «алгеброй революции», призвав всех к революции. Но, в отличие от активного радикала Герцена, все же стоит понять сегодня хитроумие формулы, *ее философский смысл*, ибо не всякая действительность действительна, т. е. находится в пространстве разума. Страна настолько действительна, насколько разумна. За пределами разума начинается хаос, *внеисторическое существование* и «тьма кромешная». И если Россия не разумна, она и не действительна, ибо находится вне сферы исторических законов. И с этой недействительностью, неразумностью надо бороться. Герцен в своей борьбе стал опираться на мистически понятые идеи общинности, как специфической российской сути, неподвластной западноевропейским рациональным расчислениям. Волей-неволей он сошелся идейно со своими прежними оппонентами — славянофилами, даже превзошел их, увидев в *отсталости* России ее великое преимущество, позволяющее обогнать Запад.

Все же в России Герцен оставался верным последователем Гегеля с его идеей о разумности истории и мироздания:

---

<sup>21</sup> Герцен А.И. Отдельные мысли. С. 135.

<sup>22</sup> Герцен А.И. Былое и думы 1852 — 1868, часть IV // Герцен А.И. Собр. соч. в 30-ти тт. Т. IX. М.: Изд. АН СССР, 1956. С. 23.

«Отречение от личных убеждений значит признание истины: доколе моя личность соперничает с нею, она ее ограничивает, она ее гнет, выгибает, подчиняет себе, повинуясь одному своеволию. Сохраняющим личные убеждения дорога не *истина*, а то, что они называют истиной. <...> Уважение к истине — начало премудрости»<sup>23</sup>. Скорее всего, идея «алгебры революции» (оксюморон, на мой взгляд) возникла уже в эмиграции, когда он хотел победы революции почти любой ценой, когда бакунинская «страсть к разрушению» стала казаться ему почти математической формулой, позволявшей не считаться с количеством погибших во имя революции. Хотя он и знал ее безумие, помнил, что французские революционеры казнили статуи, рубили им головы, а заодно гильотинировали и строгого ученого — химика Лавуазье.

Мысль о преодолении Гегеля носилась в европейском воздухе, особенно среди левых гегельянцев. Уже в своем трактате о дилетантизме Герцен ставит под сомнение разум как движущую силу истории: «Разум сущий прояснил для себя в науке, свел свои счета с прошедшим, — но осуществиться будущему надобно не в одной всеобщей сфере. В ней будущности, собственно, нет, потому что она предугадана как неминуемое логическое последствие, но такое осуществление бедно своей отвлеченностью; мысль должна принять плоть, сойти на торжище жизни»<sup>24</sup>. Возможно ли это? У него на этот счет большие сомнения: «Если б человечество шло прямо к какому-нибудь результату, тогда истории не было бы, а была бы логика, человечество остановилось бы готовым в непосредственном *status quo* {существующем положении (лат.). — *Ред.*}, как животные. Все это, по счастью, невозможно, не нужно и хуже существующего. Животный организм мало-помалу развивает в себе инстинкт, в человеке развитие идет далее... вырабатывается разум, и вырабатывается трудно, медленно, — *его нет* ни в природе, ни вне природы, его надобно достигать, с ним улаживать жизнь как придется, потому что *libretto нет*»<sup>25</sup>.

Для Гегеля в истории не было места случайности, в сущности, разум выполнял функцию Бога. Как говорят со-

<sup>23</sup> Герцен А.И. Дилетантизм в науке // Герцен А.И. Собр. соч. в 30-ти тт. Т. III. М.: Изд. АН СССР, 1954. С. 12-13.

<sup>24</sup> Там же. С. 75.

<sup>25</sup> Герцен А.И. С того берега. С. 105.



временные богословы, Гегель рассматривал свой труд как «теодицею, как оправдание Бога в истории». Действию разума в истории у Гегеля Герцен противопоставляет случай, который заменяет Бога. Но стоит вдуматься в мысль Камю: «Если судьбой не управляет некая высшая ценность, если царем является случай, начинается путь в темноте, страшная свобода слепца»<sup>26</sup>. А в темноте человека окружают всяческие гады и хтонические чудовища. И они Герцену встретились. Ведь там, где нет Бога, ходит бес. Характерен вопрос Ставрогина архиерею Тихону, мол, можно ли верить в беса, не веря в Бога?

\*\*\*

Самый большой отклик вызвал роман Герцена «Кто виноват?», где впервые были поставлены собственно герценовские проблемы. У нас часто повторяют это заглавие, полагая, что Герцен в романе искал виновных. Хотя виновных в чем? Ответ на вопрос «Кто виноват?» дает сам Герцен в эпитафии к роману, взятом из некоего губернского протокола: «А случай сей за неоткрытием виновных предать воле Божией, дело же, почислив решенным, сдать в архив. *Протокол*». Так что же? Виновата история? Люди? А никто... Стечение обстоятельств. Вот уж пессимизм, круче которого в России не было.

Чуть позже российские литературоведы возвели название романа до символа, означающего безысходность русской жизни, которая в процессе цивилизации и образования поправится. Скажем, классик русского позитивистского литературоведения сформулировал это так, что стоит «призадуматься над вопросом «кто виноват?» — и заподозрить, что этот вопрос принадлежит к числу очень сложных, очень мудреных и «очень русских». И прежде всего приходит нам в голову мысль, что в конце концов «виновато» отсутствие культурной и умственной традиции, в силу чего даровитый человек не получает надлежащей выдержки в труде, не находит себе специального дела, не может стать работоспособным деятелем жизни. «Виновато»... отсутствие... Иначе говоря, «виновато» все наше прошлое, — та «отчужденность» и то «рабство», зрелище которых явилось основанием

---

<sup>26</sup> Камю А. Бунтующий человек // Камю А. Бунтующий человек. М.: Республика, 1990. С. 172.

чаадаевского пессимизма и отрицания»<sup>27</sup>. И вывод его прост и ясен: «Полное, окончательное устранение психологической чаадаевщины — это все еще дело будущего... Она исчезнет только вместе с нашею культурною отсталостью, темнотою масс, дикими понятиями, жестокими нравами»<sup>28</sup>. Однако стоит сказать, что вопрос «кто виноват» **отнюдь не только русский вопрос**, а вполне общеевропейский, это, в сущности, неявно для самого Герцена заданная *тема теодицеи*. Тема, которую он, увы, не осознал.

Роман Герцена — это история о безумии жизни, не поддающейся законам разума, хотя жизнь Круциферских поначалу строилась разумно, а потому счастливо. Но не на таких же ли основаниях строилась поначалу и жизнь многострадального Иова? Иова отдает на проверку Сатане сам Господь, и Сатана испытует Иова. А семейное счастье Круциферских ломает прихоть и безумие барчука Бельтова, человека хорошего, но не способного обуздать себя ради другого, по сути выступающего здесь в роли Сатаны<sup>29</sup>. А образ-то автобиографический, подчеркнем это. Замечательна характеристика, данная автором Бельтову, характеристика с явной издевкой над русским умом и идиотическим бездействием: «Побился он с медициной да с живописью, покутил, поиграл, да и уехал в чужие края. Дела, само собою разумеется, и там ему не нашлось; он занимался бессистемно, занимался всем на свете, удивлял немецких специалистов многосторонностью русского ума; удивлял французов глубокомыслием, и в то время, как немцы и французы делали много, — он ничего, он тратил свое время, стреляя из пистолета

<sup>27</sup> Овсяннико-Куликовский Д.Н. Из «Истории русской интеллигенции». Бельтов // Овсяннико-Куликовский Д.Н. Литературно-критические работы в 2-х тт. Т. 2. М.: Худ. лит., 1989. С. 123.

<sup>28</sup> Там же. С. 129.

<sup>29</sup> Поначалу Белинский почувствовал эту необычность романа: «Итак, не в картине трагической любви Бельтова и Круциферской надо искать достоинств романа Искандера. Мы видели, что это вовсе не картина, а мастерски изложенное следственное дело» (Белинский В.Г. Взгляд на русскую литературу 1847 года // Белинский В.Г. Собр. соч. в 9-ти тт. Т. 8. М.: Худ. лит., 1982. С. 378). Но далее он все сводит к проблеме гуманности, хотя именно в великих русских романах, где решается проблема теодицеи («Братья Карамазовы», «Воскресение») тема суда и следствия — основа в рассуждении вины мироздания.

в тире, просиживая до поздней ночи у ресторанов и отдаваясь телом, душою и кошельком какой-нибудь лоретке».

Белинский вполне увидел эту причину, то есть прихоть и безумие: «Вообще «Кто виноват?» собственно не роман, а ряд биографий, мастерски написанных и ловко связанных внешним образом в одно целое именно тою мыслию, которой автору не удалось развить поэтически. Но в этих биографиях есть и внутренняя связь, хотя и без всякого отношения к трагической любви Бельтова и Круциферской. Это — мысль, которая глубоко легла в их основание, дала жизнь и душу каждой черте, каждому слову рассказа, сообщила ему эту убедительность и увлекательность, которые равно неотразимо действуют на читателей, симпатизирующих и несимпатизирующих с автором, образованных и необразованных. <...> Какая же эта мысль? Это — страдание, болезнь при виде непризнанного человеческого достоинства, оскорбляемого с умыслом *и еще больше без умысла* (курсив мой. — В.К.)»<sup>30</sup>. Резонер романа и рупор идей Герцена доктор Крупов подводит итог разрушительной деятельности Бельтова, разрушительной как природа, которая не знает разумных оснований: «Позвольте мне иметь смелость, Владимир Петрович, вас спросить — знаете вы или нет, что вы разрушили счастье семьи, на которую я четыре года ходил радоваться, которая мне заменяла мою собственную семью; вы отравили ее, вы сделали разом четырех несчастных. Из сожаления к вашему одиночеству я ввел вас в эту семью; вас приняли, как родного, вас отогрели там, а вы чем отблагодарили? Извольте знать, муж не нынче-завтра повесится или утопится, не знаю, в воде или вине; она будет в чахотке, за это я вам отвечаю; ребенок останется сиротою на чужих руках, и, в довершение, весь город трубит о вашей победе. Позвольте же и мне вас поздравить!

Благородный старик дрожал от гнева, говоря последние слова».

В своей поздней статье об Оуэне Герцен вновь вернулся к теме неразумных сил природы, написав, что сила не заключает в своем понятии сознательности, как необходимого условия, напротив, она тем непреодолимее — чем безумнее, тем страш-

---

<sup>30</sup> Белинский В.Г. Взгляд на русскую литературу 1847 года. С. 378.

нее — чем бессознательнее. От поврежденного человека можно спастись, от стада бешеных волков труднее, а перед бессмысленной стихией человеку остается сложить руки и погибнуть. Любовь — это тоже стихийная сила. Сам Герцен пережил не одну любовную трагедию, отчасти напропорочив их себе в своей прозе. Отсюда и его пессимизм.

Это точнее прочих показал Страхов: «При имени Герцена невольно должна бы вспоминаться и та грустная дума, которая постоянно томила этого человека, та черная мысль, которая неотступно преследовала его от колыбели до могилы, которая составляет главное содержание его литературных произведений и только отчасти связана с его политической деятельностью. Герцен был не простой агитатор; прежде всего, он был литератор, то есть носитель известных мыслей и взглядов, которые высказать было для него главной и существенной потребностью. <...> По всему своему душевному строю, по своим чувствам и взгляду на вещи Герцен был, от начала до конца своего поприща, *пессимистом*, т. е. темная сторона мира открывалась ему яснее, чем светлая; болезненные и печальные явления жизни он воспринимал с несравненно большей живостью и чуткостью, чем всякие другие. <...> Все, что есть глубокомысленного у Герцена, глубокомысленно только в этом отношении, то есть, как глубокое развитие пессимизма, — безотрадного, мрачного воззрения на мир. В этом заключается весь интерес его философских рассуждений и главный нерв его художественных произведений»<sup>31</sup>.

Анализируя главный роман Герцена, его коллизию, критик показывает, что трагизм этого конфликта взят Герценом во всей чистоте и силе. Если бы брак Круциферских совершился не по любви, а под давлением тех или других обстоятельств, если бы муж был дурен, стар, болен или опостылел бы своей жене с нравственной стороны, тогда любовь жены к другому мужчине имела бы некоторое оправдание. Если бы Бельтов или Круциферская были люди легкомысленные и порочные, которые только слишком поздно одумались и спохватились, — тогда беда, в которую они себя втянули, была бы некоторого рода наказанием за легкомыслие. Но ничего подобного здесь

---

<sup>31</sup> Страхов Н.Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Герцен // Страхов Николай. Борьба с Западом. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 193-194.

нет. Супруги искренно, нежно любят друг друга. Страсть Круциферской и Бельтова возникает из самых чистых отношений, из беспорочного душевного сочувствия. Все наказаны, и никто не виноват. Невольно встает вопрос, почему же? И Страхов приходит к заключению: «На вопрос: кто виноват? — роман отвечает: сама жизнь, самое свойство человеческих душ, не могущих отказаться от счастья и предвидеть, как далеко заведут их собственные чувства, и вследствие того страдающих от всякого рода встреч и случайностей, которые наносят удары этим чувствам и разрушают это счастье»<sup>32</sup>. Но существенно, что речь тут идет не только о человеческой жизни, но о космической судьбе земли. Более того, литературные экзерсисы в каком-то смысле предсказали судьбу самого Герцена: «Герцен вообще очень мрачно смотрел на вещи; он всюду ждал беды, везде чуял гибель. Мы видим, однако же, что этот мрачный взгляд не происходил из одного личного настроения, что он содержит в себе великую долю правды: зловещие пророчества сбываются»<sup>33</sup>.

\*\*\*

Все творчество Герцена — это тяжба с историей. История — это порождение Европы. То есть тяжба с Европой от лица России. Разуму Гегеля, который определяет историю, мировому духу он противопоставил безумие человека, творящего историю. А, как писал Шпет, тема человека — главное, что он противопоставил Гегелю. «Исторический ответ на этот вопрос представлен самим же Герценом и младогегельянством: история еще раз, — невзирая на все прежние разочарования и неудачи, — предъявила философии требование «вмешаться» в ее практику, руководить ею»<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> Страхов Н.Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Герцен // Страхов Николай. Борьба с Западом. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 212.

<sup>33</sup> Там же. С. 317.

<sup>34</sup> Шпет Г.Г. Философское мировоззрение Герцена // Шпет Густав. Очерк развития русской философии. II. Материалы. Реконструкция Татьяны Щедриной. М.: РОССПЭН, 2009. С. 230.

### **Итак, безумие...**

Любая практика требует человеческого действия. Человек же не обладает полнотой Божественного разума. Поэтому любое его действие безумно, что и определяет человеческую историю. Если историей правит не разум Гегеля, то — что или кто? Герцен находит свою точку сопротивления гегелевскому панлогизму. Любимый герой прозы Герцена, ее резонер, доктор Крупов произносит: «Что бы историческое я ни начинал читать, везде, во все времена открывал я разные безумия, которые соединялись в одно всемирное хроническое сумасшествие. Тита Ливия я брал или Муратори, Тацита или Гиббона — никакой разницы: все они, равно как и наш отечественный историк Карамзин, — все доказывают одно: что история, не что иное, как связный рассказ родового хронического безумия. <...> Куда ни взглянешь в древнем мире, везде безумие почти так же очевидно, как в новом. Тут Курций бросается в яму для спасения города, там отец приносит дочь на жертву, чтобы был попутный ветер, и нашел старого дурака, который прирезал бедную девушку, и этого бешеного не посадили на цепь, не свезли в желтый дом, а признали за первосвященника. Здесь персидский царь гоняет море сквозь строй, так же мало понимая нелепость поступка, как его враги афиняне, которые цыкутой хотели лечить от разума и сознания»<sup>35</sup>.

Хорошо знавший Герцена Б.Н. Чичерин видел отчетливо близость позиции автора и героя: «Все теоретические вопросы разрешались у него остроумными сближениями, юмористическими выходками. В сущности, у него был ум совершенно вроде изображенного им доктора Крупова, склонный к едкому отрицанию и совершенно неспособный постичь положительные стороны вещей»<sup>36</sup>.

Строго говоря, эту точку зрения уже высказывал один из немецких младогегельянцев, воспринимавший негативно гегелевскую сферу духа в истории и пытавшийся противопоставить вольное человеческое, Единственного, как того, кто может сопротивляться человечеству как целому, как кумиру

---

<sup>35</sup> Герцен А.И. Доктор Крупов // Герцен А.И.. Собр. соч. в 30-ти тт. Т. IV. М.: Изд. АН СССР, 1955. С. 263.

<sup>36</sup> Чичерин Б.Н. Воспоминания. В 2-х тт. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2010. Т. 1. С. 391.

абстрактной мысли. Исая Берлин написал: «Подобно тем ученикам Гегеля, которые занимали крайне левую позицию, в частности подобно анархисту Макс Штирнеру, Герцен считал опасными величественные, напыщенные абстракции, от одного звука которых люди звереют и совершают бессмысленные кровопролития, — это, по его мнению, новые идолы, на чьи алтари человеческая кровь проливается сегодня столь же безрассудно и бесполезно, как лилась она вчера»<sup>37</sup>.

Но почему Штирнер? Он, как и Герцен, боролся с идеей разума в истории у Гегеля. И тоже мог противопоставить гегелевскому разуму только идею безумия, как того, что свободно рождено человеком: «Не думай, что я шучу или говорю образно, если всех цепляющихся за что-нибудь высшее — а к таковым принадлежит огромное большинство людей, почти все человечество, — считаю настоящими сумасшедшими, пациентами больницы для умалишенных. Что называют «навязчивой идеей»? Идею, которая подчинила себе человека. Убедившись, что овладевшая человеком идея безумна, вы запираете ее раба в сумасшедший дом. Но величие народа, например — догмат веры, в котором не дозволено усомниться (кто это делает, тот совершает оскорбление величия). <...> Каждый день раскрывает трусость и мстительность этих сумасшедших, а глупый народ восторженно приветствует их безумные распоряжения»<sup>38</sup>.

То, что для Штирнера было наблюдением мизантропического философа, для Герцена стало предметом художественного исследования, тем более что Россия в каком-то смысле жила по законам художественного произведения, создавая, провоцируя эти сюжеты, а порой следуя за художественным сюжетом. Чаадаев высочайшей ложью был объявлен сумасшедшим. А еще раньше в пьесе «Горе от ума» литературный герой Чацкий,

<sup>37</sup> Берлин Исая. Александр Герцен и его мемуары // Берлин Исая. Подлинная цель познания. Избранные эссе / Пер. с англ. и коммент. В.В. Сапова. — М. Канон+, 2002. С. 607.

<sup>38</sup> Штирнер Макс. Единственный и его собственность. СПб.: Азбука, 2001. С. 66. Интересно, что при всем том, Штирнер готовил самого себя на роль хозяина сумасшедшего дома. Как заметил Камю, «для Штирнера филантропия — это мистификация. <...> По сути, на протяжении всей истории существовал лишь один культ — культ вечности. Этот культ есть ложь. Истинен только Единственный, враг вечного и всего того, что не служит воле Единственного к господству» (Камю А. Бунтующий человек. С. 167).

в известной мере прототип Чаадаева, как показал Тынянов, оказался умнее своих собеседников, посмел блеснуть своим умом, за что тут же был ославлен сумасшедшим. Своего рода опережающее отражение, характерное для искусства. Жизнь последовала за художественным сюжетом.

Для Герцена безумие — и есть сама история. Возражая Герцену, можно бы сказать, что история — это пробивание нормы сквозь безумие, проблески, просветы нормы. Герой «Бесов» Кириллов, поднимая тему Герцена, рассуждает о норме человеческой жизни, которую не пощадили. Потому что в этом мире нет места норме.

У Достоевского мир безумен, ибо отказался от нормы — следования, или подражания Христу, как писал Фома Кемпийский. Напомню слова Кириллова: «Слушай, — остановился Кириллов, неподвижным, исступленным взглядом смотря пред собой. — Слушай большую идею: был на земле один день, и в середине земли стояли три креста. Один на кресте до того веровал, что сказал другому: «Будешь сегодня со мною в раю». Кончился день, оба померли, пошли и не нашли ни рая, ни воскресения. Не оправдывалось сказанное. Слушай: этот человек был высший на всей земле, составлял то, для чего ей жить. Вся планета, со всем, что на ней, без этого человека — одно сумасшествие. Не было ни прежде, ни после *Ему* такого же, и никогда, даже до чуда. В том и чудо, что не было и не будет такого же никогда. А если так, если законы природы не пожалели и *Этого*, даже чудо свое же не пожалели, а заставили и *Его* жить среди лжи и умереть за ложь, то, стало быть, вся планета есть ложь и стоит на лжи и глупой насмешке. Стало быть, самые законы планеты ложь и диаволов водевил. Для чего же жить, отвечай, если ты человек?» («Бесы»).

Ученик доктора Крупова Тит Левиафанский<sup>39</sup> отвечает: «Без хронического, родового помешательства прекратилась бы всякая государственная деятельность, что с излечением от него остановилась бы история. Не было бы ей занятия, не было

---

<sup>39</sup> Здесь, конечно, слышится намек на политико-государственного мыслителя Гоббса с его «Левиафаном». Но также можно увидеть и отзвук имени римского историка Тита Ливия, основоположника альтернативной истории, описавшего возможную борьбу Рима с Александром Македонским (Искандером!), если бы Александр прожил дольше. Он же описал войну Ганнибала с Римом.



бы в ней интереса. Не в уме сила и слава истории, да и не в счастье, как поет старинная песня, а *в безумии*. <...> Умом и словом человек отличается от всех животных. И так, как безумие есть творчество ума, так вымысел — творчество слова»<sup>40</sup>. Гениальная формула, что безумие есть творчество ума. Это та проблема, с которой столкнется человечество в XX веке<sup>41</sup>.

Надо сказать, что тема безумия при возможном переустройстве мира занимала умы немцев и русских, учитывавших опыт Французской революции. Стоит вспомнить Ницше: **«Безумие в учении о перевороте**. Существуют политические и социальные фантазии, которые пламенно и красноречиво призывают к перевороту всего общественного порядка, исходя из веры, что тогда тотчас же как бы сам собой воздвигнется великолепнейший храм прекрасной человечности. В этой опасной мечте слышен еще отзвук суеверия Руссо, которое верит в чудесную первичную, но как бы *засыпанную* посторонними примесями благодать человеческой природы и приписывает всю вину этой непрявленности учреждениям культуры — обществу, государству, воспитанию. К сожалению, из исторического опыта известно, что всякий такой переворот снова воскрешает самые дикие энергии — давно погребенные ужасы и необузданности отдаленнейших эпох; что, следовательно, переворот хотя и может быть источником силы в ослабевшем человечестве, но никогда не бывает гармонизатором, строителем, художником, завершителем человеческой природы. — Не умеренная натура *Вольтера*, склонная к упорядочению, устройению, реформе, а *страстные безумия и полуобманы* (курсив мой. — В.К.) Руссо пробудили оптимистический дух революции, против которого я восклицаю: «Ecrasez l'infame!» (раздавим гадину. — *фр.*). Этим духом надолго был изгнан *дух просвещения и прогрессивного развития*; подумаем — каждый про себя, — можно ли снова вызвать его к жизни!»<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> Герцен А.И. APHORISMATA по поводу психиатрической теории д-ра Крупова // Герцен А.И. Собр. соч. в 30-ти тт. Т. XX., кн.1. М.: Изд. АН СССР, 1960. С. 15.

<sup>41</sup> См., например, мою статью: О сошедшем с ума разуме. К пониманию контр утопии Е.И. Замятина «Мы» // Философский журнал. 2011. № 2 (7). С. 137-156.

<sup>42</sup> Ницше Фридрих. Человеческое, слишком человеческое // Ницше Фридрих. Сочинения. В 2-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 440.

Как известно, Шиллер был поклонником Французской революции. И первая его пьеса была данью этой страсти и разочарованию в насильственном перевороте. В юношеские годы идеалом Герцена был Карл Моор из шиллеровских «Разбойников». Но ведь Шиллер откровенно изобразил своего героя как настоящего преступника и безумца, убивающего прекрасную девушку, чтобы угодить своей шайке. Не забудем его исповедальное слово, обращенное к Амалии: «Так погибни же, Амалия!.. Умри, отец! Умри в третий раз — из-за меня!.. Твои спасители — разбойники и убийцы! А твой Карл — их атаман! <...> (Ударяясь головой о дуб.) Души тех, кого я придушил во время любовных ласк, кого я поразил во время мирного сна, души тех... Ха-ха-ха! Слышите этот взрыв пороховой башни над постелями рожениц? Видите, как пламя лижет колыбели младенцев? Вот он, твой венчальный факел! Вот она, твоя свадебная музыка! О, Господь ничего не забывает, он умеет все связать воедино». Это уже заставляет вспомнить и желание Бакунина взорвать дрезденскую ратушу, и взрывы коммунарами Тюильри. Была задана парадигма отношения всепрощения революционному безумству. Недоучившиеся русские студенты — благодарные читатели Шиллера. О своем друге Кетчере Герцен вспоминал: «Шиллер был необыкновенно по плечу нашему студенту. Поза и Макс, Карл Моор и Фердинанд, студенты, разбойники-студенты — все это протест первого рассвета, первого негодования. Больше деятельный сердцем, чем умом, Кетчер понял, овладел поэтической рефлексией Шиллера, его революционной философией в диалогах, и на них остановился. Он был удовлетворен, критика и скептицизм были для него совершенно чужды»<sup>43</sup>.

Собственно, прошел через увлечение этим героем и Достоевский, его старший брат Михаил перевел шиллеровских «Разбойников» и «Дон Карлоса». В «Бесах» опасность этой пьесы звучит явно, неслучайно многие фразы героев романа напоминают речи шиллеровских злодеев. Революционную философию Шиллера он отверг, слишком насмотрелся на русских недоучившихся студентов, да и на настоящих разбойников на каторге. Интересно, что самого проблемного своего сына,

---

<sup>43</sup> Герцен А.И. Былое и думы 1852 — 1868, часть IV // Герцен А.И. Собр. соч. в 30-ти тт. Т. IX. М.: Изд. АН СССР, 1956. С. 226.

Ивана, старик Карамазов называет «почтительнейшим сыном» — Карлом Мором. Шиллер, кстати, писал в авторецензии: «Разбойник Моор не вор, а злодей, не подлец, а чудовище»<sup>44</sup>. Герцен вырос на романтической культуре, и шиллеровские «Разбойники» казались ему выражением антимещанского пафоса. Слова не казались ему страшными, они вроде бы будили дух, а призывы к крестьянскому возмущению как-то оставались вне контекста реальной жизни. Разбойников из крестьян он не видел, только слышал о них. Поэтому писал уважительно о русском разбое.

Эстеты обожали Герцена, смыкаясь тут с бесами. Знаменитый Айхенвальд писал о Герцене: «Всегда блистательный и духовно-роскошный, князь эмиграции, властелин, которому недоставало только престола, Александр Великолепный, король в изгнании»<sup>45</sup>. Айхенвальд словно не читал «Бесов» Достоевского и не помнил разговор Петра Верховенского со Ставрогиным: «Ставрогин, вы красавец! Я люблю красоту. Я нигилист, но люблю красоту. Разве нигилисты красоту не любят? Они только идиолов не любят, ну а я люблю идола! Вы мой идол! Вы никого не оскорбляете, и вас все ненавидят; вы смотрите всем ровней, и вас все боятся, это хорошо. К вам никто не подойдет вас потрепать по плечу. Вы ужасный аристократ. Аристократ, когда идет в демократию, обаятелен! Вам ничего не значит пожертвовать жизнью, и своею и чужою. Вы именно таков, какого надо. Мне, мне именно такого надо, как вы. Я никого, кроме вас, не знаю. Вы предводитель, вы солнце, а я ваш червяк. <...> Вы красавец, гордый, как бог, ничего для себя не ищущий, с ореолом жертвы, «скрывающийся». Главное, легенду! Вы их победите, взглянете и победите. Новую правду несет и «скрывается»». А ведь и Герцен был в эмиграции, то есть «скрывался». Слова Айхенвальда почти парафраз речи беса, одевающего на голову Ставрогина корону «Ивана-Царевича».

В своей статье 2009 г. я писал о том, что возможным прототипом Ставрогина можно назвать Герцена<sup>46</sup>. Ведь Став-

<sup>44</sup> Шиллер Фридрих. Собр. соч. в семи томах. Т. 1. М.: ГИХЛ, 1955. С. 758.

<sup>45</sup> Айхенвальд Ю. Герцен // Айхенвальд Ю. Силуэты русских писателей. М.: Республика, 1994. С. 517.

<sup>46</sup> Вопросы литературы. 2009. № 4. С. 338-339.

рогин, барич Ставрогин, которого сравнивают все время с шекспировским принцем Гарри, будущим королем Англии, был гражданином швейцарского кантона Ури. Герцен, *Искандер*, в воображении своем — Александр Македонский, т. е., по Титу Ливию, *возможный противник Рима*, как и реальный Ганнибал, будучи лишенным в 1851 г. прав состояния, принял швейцарское подданство, став гражданином кантона Фрейбург. <...> Герцен очень противоречив в своих писаниях. Вспомним: 1. Здесь и проповедь силы индивида и смерти, как высшего смысла человеческого волеизъявления. 2. Пропаганда русской общинности, русского народа, который по природе социалист, а социализм и есть современное христианство. Тут почти прямая перекличка с идеей народа-богоносца. 3. Он, не зная реальных разбойников, поддержал идею Бакунина с надеждой того на разбойника, как единственного активного врага самодержавия, высказанную им в 1850 г.<sup>47</sup> 4. Наконец, поддержка молодых радикалов вместо постепеновца Чернышевского, поддержка Нечаева. Все эти противоречивые идеи Герцена исповедуют герои «Бесов», приписывая их авторство Ставрогину, желая видеть его своим вождем. А Ставрогин, как и Герцен, не желает возглавить ни одно из инициированных им движений.

А русские радикалы хотели предводителя реального. Конфликт не мог не возникнуть. Герцен мог восклицать «Vive la mort!» Но не видел за этими словами действительной смерти. Это видели либералы-консерваторы. Чичерин твердо писал, об-

---

<sup>47</sup> «Бродяжничество и разбой необычайно усилились в годы междоусобицы и в начале XVII столетия. Память о Стеньке Разине сохранилась во множестве песен, сложенных в его честь народом. Обычай разбойничества дожил до времен Пугачева, и весьма вероятно, что своим широким распространением он обязан именно глухой борьбе, начатой крестьянами, протестовавшими против закрепощения. Известно, что в песнях разбойнику отводится благородная роль, что все симпатии обращены к нему, а не к его жертвам; с тайной радостью превозносятся его подвиги и его удали. Народный певец, казалось, понимал, что самый большой его враг - не этот разбойник» (Герцен А.И. О развитии революционных идей в России. С. 186-187). А в 1869 г. Бакунин эту мысль в «Постановке революционного вопроса» развил: «Кто не понимает разбоя, тот ничего не поймет в русской народной истории. Кто не сочувствует ему, тот не может сочувствовать русской народной жизни» (Революционный радикализм в России: век девятнадцатый. С. 217).

ращаясь к великому эмигранту: «И на каждом из нас, на самых незаметных деятелях лежит священная обязанность беречь свое гражданское достояние, успокаивать бунтующие страсти, отвращать кровавую развязку. Так ли Вы поступаете, Вы, которому Ваше положение дает более широкое и свободное поприще, нежели другим? Мы вправе спросить это у Вас, и какой дадите Вы ответ? Вы открываете страницы своего журнала безумным воззванием к дикой силе; Вы сами, стоя на другом берегу, со спокойной и презрительной иронией указываете нам на палку и на топор как на поэтические капризы, которым даже мешать неучтиво. Палка сверху и топор снизу — вот обыкновенный конец политической проповеди, действующей под внушением страсти! О, с этой стороны Вы встретите в России много сочувствия!»<sup>48</sup>. Чернышевский был против народного бунта, к которому звал Герцен.

Стоит пойти за историческими фактами. Если история, как полагал Герцен, есть безумие, то и творить ее надо соответственно. В 1860 г. Герцен печатает в «Колоколе» ПРО-ВОКАЦИОННОЕ «Письмо из России», где призыв к топору можно было приписать провинциалу Чернышевскому. Однако в предисловии 1856 г. к своему тексту «Крещеная собственность» (то есть *за четыре года* до «Письма из провинции») Герцен пишет: «Если ни правительство, ни помещики ничего не сделают, — сделает топор. Пусть и государь знает, что от него зависит, чтоб русский крестьянин не вынимал его из-за своего кушака»<sup>49</sup>. Самое поразительное, что даже покинувшая Россию из-за несогласия с советскими трактовками литературы российская интеллигенция полностью сохранила советское восприятие Герцена как мягкого либерала. И вот вопреки многим фразам Герцена (в том числе только что процитированной) Раиса Орлова пишет уже на Западе (вроде бояться-то нечего, но клише работает!): «Герцен — в отличие от молодых радикалов-современников — никогда не звал Русь к топору»<sup>50</sup>. Еще как звал!

---

<sup>48</sup> Чичерин Б.Н. Письмо к издателю «Колокола» // Чичерин Б.Н. Философия права. СПб.: Наука, 1998. С. 368.

<sup>49</sup> Герцен А.И. Избранные труды. Сост., автор вступ. ст., коммент. В.К. Кантора. М.: РОССПЭН, 2010. С. 345.

<sup>50</sup> Орлова Раиса. Последний год Герцена. Chalidze publ. New York, 1982. С. 57.

## **Выход безумия из литературы в жизнь**

Характерен спор по поводу страшной прокламации «Молодой России» 1862 г., в которой говорилось совершенно погерценовски: «Скоро, скоро наступит день, когда мы распустим великое знамя будущего, знамя красное и с громким криком «Да здравствует социальная и демократическая республика Русская!» двинемся на Зимний дворец истребить живущих там. Может случиться, что все дело кончится одним истреблением императорской фамилии, то есть какой-нибудь сотни, другой людей, но может случиться, и это последнее вернее, что вся императорская партия, как один человек, встанет за государя. <...> В этом последнем случае, с полной верою в себя, в свои силы, в сочувствие к нам народа, в славное будущее России, которой вышло на долю первой осуществить великое дело социализма, мы издадим один крик: «в топоры», и тогда... тогда бей императорскую партию, не жалея, как не жалеет она нас теперь, бей на площадях, если эта подлая сволочь осмелится выйти на них, бей в домах, бей в тесных переулках городов, бей на широких улицах столиц, бей по деревням и селам! <...> Кто будет не с нами, тот будет против; кто против — тот наш враг; а врагов следует истреблять всеми способами»<sup>51</sup>. Хотя,

---

<sup>51</sup> Молодая Россия // Революционный радикализм в России: век девятнадцатый. Документальная публикация. Ред. Е.Л. Рудницкая. М.: Археографический центр, 1997. С. 149. Как не раз указывалось в комментариях к этой прокламации, ее автором был Петр Григорьевич Заичневский (1842–1896), сын орловского помещика, студент физико–математического факультета Московского университета, арестованный в июле 1861 г. за издание руководимым им кружком запрещенной политической литературы. Прокламация написана весной в 1862 г. во время заключения Заичневского в Тверском полицейском «частном» доме в Москве. С помощью солдата-часового была передана на волю и отпечатана в имении помещика П.И. Коробына. В мае 1862 г. прокламацию начали распространять в Петербурге, в Москве и других городах. Ее рассылали по почте, разбрасывали на улицах и бульварах, в здании Московского университета, в университетских клиниках (с. 149-150). Последовавшие вслед за ее выходом страшные пожары в Петербурге естественно связались в сознании питерских жителей в том числе и с этой прокламацией. В 1922 г. знаменитый историк М.И. Покровский назвал Заичневского прямым предшественником Нечаева и Ленина, заметив, что из его слов «глядит тот же большевизм», что предвиденное автором «Молодой России» при

надо сказать, некое полууважительное отношение к Герцену все же в тексте прозвучало, все же он был инициатор движения: «Несмотря на все наше глубокое уважение к А.И. Герцену как публицисту, имевшему на развитие общества большое влияние, как человеку, принесшему России громадную пользу, мы должны сознаться, что «Колокол» не может служить не только полным выражением мнений революционной партии, но даже и отголоском их»<sup>52</sup>.

Герцен предпочел не заметить инвектив в свой адрес, сочтя, что молодой задор еще можно простить, важнее использовать этот текст для очередного удара по правительству. Он тут же отреагировал на прокламацию: «Если молодые люди <...> в своей заносчивости наговорили пустяков (! – В.К.) – остановите их, вступите с ними в спор, отвечайте им, но не кричите о помощи, не подталкивайте их в казематы. <...> Итак, все это страшное дело, поставившее Российскую империю и Невский проспект на край социального катаклизма, разорвавшее последнюю связь между хроническим и острым прогрессом, сводится на юношеский порыв, неосторожный, несдержанный, но который не сделал никакого вреда *и не мог сделать*. Жаль, что молодые люди выдали эту прокламацию, но винить их мы не станем. Ну что упрекать молодости ее молодость, сама пройдет, как поживут... Горячая кровь, <...> тоска ожидания, растущая не по дням, а по часам с приближением чего-то великого, чем воздух полон, чем земля колеблется и чего еще нет, а тут *святое нетерпение* (курсив мой. – В.К.), две-три неудачи – и страшные слова крови и страшные угрозы срываются с языка. Крови от них ни капли не пролилось, а если прольется, то это будет их кровь – юношей-фанатиков.

В чем же уголовщина?»<sup>53</sup>.

Катков ответил жестко, наотмашь, но справедливо: «Бездушный фразер не видит в чем *уголовщина*. Ему ничего, – пусть прольется кровь этих «юношей-фанатиков»! Он в стороне, – пусть она прольется. А чтоб им было веселее, и чтоб они не одумались, он перебирает все натянутые струны

---

большевиках «стало обычным жизненным явлением» («25 лет РКП/большевиков»), изд-во «Октябрь», Тверь, 1923. С. 23-24).

<sup>52</sup> Молодая Россия. С. 145.

<sup>53</sup> Герцен А.И. Молодая и старая Россия // Герцен А.И. Собр. соч. в 30-ти тт. Т. XV1. М.: АН СССР, 1959. С. 202.

в их душе, он шевелит в них всю эту массу темных чувствований, которые мутят их головы. <...> Он почтил их титулом Шиллеров; он показывает им в священной перспективе славу умершего на Голгофе. Чтобы дать им предвкушение ожидающей их апофеозы, он поет молебен жертвам, уже пострадавшим за подметные листки, и молит их, чтоб они «с высоты своей Голгофы» отпустили грех народу, который требовал их головы»<sup>54</sup>.

А к Шиллеру в оценке этой жуткой прокламации Герцен и впрямь апеллировал: «Действительно, в «Молодой России» столько же Шиллера, сколько Бабефа. Благородные и несколько восторженные и метафизические порывы Шиллера облекались очень часто в кровавые сентенции Мора»<sup>55</sup>. Герцен только забывал, что у Шиллера лилась театральная кровь («клюквенный сок» как в «Балаганчике» Блока), а «Молодая Россия» звала к реальной расправе с реальными людьми — не на театральной сцене, а на исторической.

Впрочем, эпоха уже начиналась, которая привела к разгулу демонических сил в XX веке, о чем достаточно внятно написал великий немецкий теолог: «Мужество самоутверждения неизбежно подразумевает мужество утверждения собственной демонической глубины <...> Богемные и романтические натуралисты с жадностью за это ухватились. Мужество принять на себя тревогу демонического, невзирая на ее разрушительный и подчас опустошающий характер, было формой победы над тревогой вины. Однако это стало возможным лишь потому, что предшествовавшее развитие привело к устранению представления о личностном характере зла, заменив его злом космическим, которое структурно и не становится делом личной ответственности. Мужество принять на себя тревогу вины превратилось в мужество утверждать в себе демоническое начало»<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> Катков М.Н.. Заметка для издателя «Колокола» // Катков Михаил. Идеология охранительства. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 343-344.

<sup>55</sup> Герцен А.И. Молодая и старая Россия // Герцен А.И. Собр. соч. в 30-ти тт. Т. XV1. М.: АН СССР, 1959. С. 204.

<sup>56</sup> Тиллих Пауль. Мужество быть. М.: Модерн, 2011. С. 152.



\* \* \*

Нигилисты, чтобы быть самими собою, утверждали демоническое, безумное начало, логике и разуму враждебное. Что же произошло в результате их «мужества быть»? Прочитую Б.Н. Чичерина: «Эта сплоченная шайка поставила себе задачей терроризировать русское правительство и преследовала свою цель с удивительною последовательностью и умением. Начался целый ряд убийств; среди бела дня на улицах столицы шеф жандармов пал жертвою злодеев. Сам царь преследовался как дикий зверь. В него неоднократно стреляли; делались подкопы под железные дороги на его пути, произошел взрыв в Зимнем Дворце. <...> *Казалось, вся энергия, к которой способен русский человек, сосредоточилась в этом скопище для дела чистого безумия. Подобно тому как сумасшедший проявляет иногда изумительную хитрость в достижении своих бессмысленных целей, русские нигилисты как будто направили весь свой ум и всю свою волю на то, чтобы сбить Россию с правильного пути и водворить в ней полный хаос* (курсив мой. — В.К.). <...> Государь, даровавший свободу многим миллионам своих подданных, впервые внесший в Россию неведомые ей дотолде начала права и закона, совершивший в короткое время величайшие преобразования, о каких повествует всемирная история, пал, злодейски растерзанный убийцами, вышедшими из недр благодетельствованного им народа»<sup>57</sup>. Неслучайно Достоевский ждал от герценовских нигилистов антропофагии.

Останови Герцен с Огаревым (им ведь молодежь еще верила!) тогдашних молодых безумцев, может, не было бы этого контрреволюционного первоапрельского переворота, решенного злодейским убийством. Но их безумие не было остановлено Герценом, оно им подогревалось, словно он и впрямь не ведал, что творил. Называя их Карлами Моорами, он давал свое прочтение образа этого бандита и убийцы, немецкого варианта Стеньки Разина, только образованного Стеньки, недоучившегося студента. Как бы ставил им в пример «благородного убийцу». Оправдание Герцену Катков видит только в безумии, ведь преступника от казни спасает только признание его буй-

---

<sup>57</sup> Чичерин Б.Н. Россия накануне двадцатого столетия // Чичерин Б.Н. Философия права. СПб.: Наука, 1998. С. 553.

нопомешанным. Вот Катков и пишет: «Издатели *Колокола*, спрашивают нас, какие они люди. Мы сказали. Честными ни в каком случае назвать их нельзя. *От бесчестия им одна отговорка — помешательство* (курсив мой. — В.К.)»<sup>58</sup>.

### **Заблуждение, или Путь к катастрофе**

Вера Герцена в русских радикалов была не случайна, ибо это была соломинка, чтобы выплыть из моря разочарования всей своей жизни. По замечанию Чичерина, «вера в европейскую революцию исчезла; к революционерам, которых он видел вблизи, он питал глубокое презрение. В самом Прудоне, он, к великому своему прискорбию, замечал упадок. Как утопающий хватается за соломинку, он принялся возвеличивать русскую общину, в которой усматривал смутный зародыш какого-то социалистического будущего, тем самым сближался со славянофилами; но сам он ей не верил и в откровенные минуты признавался, что кидает пыль в глаза своим европейским друзьям. Он потерял даже веру в прогресс»<sup>59</sup>. Тут стоит сделать маленькое замечание. Кто бывал в Европе, тот знает возникающее порой непроизвольное желание удивить и поразить воображение западноевропейца какой-нибудь нашей национальной особенностью. Чичерин писал с удивлением: «Когда я заговорил с ним о развитии человечества, он мне сказал, что этим занимается Огарев, и молчаливый Огарев прочел мне какую-то белиберду о стадном чувстве и о движении по спирали. Я убедился, что в политических вопросах у Герцена подготовки не было ни малейшей и что он даже не способен их понимать»<sup>60</sup>. Впрочем, политический облик Огарева ясен из одного его замечания. Огарев хотел стать Швабриным, одним из самых омерзительных вариаций российских Иуд, изображенных Пушкиным. Еще в 1863 году Огарев признавался: «Если у нас появится новый Пугачев, я пойду к нему в адъютанты» (*Огарев Н.П.* Собр. соч. Т. 2. С. 491–492)»<sup>61</sup>. В романе «Дым»

<sup>58</sup> Катков М.Н.. Заметка для издателя «Колокола». С. 345.

<sup>59</sup> Чичерин Б.Н. Воспоминания. В 2-х тт. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2010. Т. 1. С. 391.

<sup>60</sup> Там же.

<sup>61</sup> Орлова Раиса. Последний год Герцена. Chalidze publ. New York, 1982. С. 40.

насмотревшийся на Огарева Тургенев изобразил его в образе доморощенного пророка, видящего только себя, хотя, может, черты для образа Губарева взяты были не только у Огарева, но и у Герцена:

«Литвинов с любопытством уставился на «того самого». На первый раз он не нашел в нем ничего необыкновенного. Он видел перед собою господина наружности почтенной и немного туповатой, лобастого, глазастого, губастого, бородастого, с широкою шеей, с косвенным, вниз устремленным взглядом. Этот господин осклабился, промолвил: «Ммм... да... это хорошо... мне приятно...» — поднес руку к собственному лицу и, тотчас же, повернувшись к Литвинову спиной, ступил несколько раз по ковру, медленно и странно переваливаясь, как бы крадучись. У Губарева была привычка постоянно расхаживать взад и вперед, то и дело подергивая и почесывая бороду концами длинных и твердых ногтей».

Далее изображен духовный шабаш эмигрантской тусовки, потом так удачно повторенный в изображении собрания литераторов в «Театральном романе» Булгаковым. Но глава этого шабаша — человек, соединивший в своей фамилии две: Герцена и Огарева — Губарев. «И среди всего этого гама и чада, по-прежнему переваливаясь и шевеля в бороде, без устали расхаживал Губарев и то прислушивался, прикивая ухом, к чьему-нибудь рассуждению, то вставлял свое слово, и всякий невольно чувствовал, что он-то, Губарев, всему matka и есть, что он здесь и хозяин, и первенствующее лицо...» В «Дыме» описана, в сущности, эмигрантская шайка outlaw со своими сварами, со своим атаманом — Губаревым, который воображает себя героем и мыслителем.

Герцен вроде бы понимал, что существуют демонические силы, играющие историей, приводящие совсем не к тому, о чем мечтали идеологи, произносившие слова: «Руссо и его ученики воображали, что если их идеи братства не осуществляются, то это от материальных препятствий — там сковано слово, тут действие невольно — и они, совершенно последовательно, шли грудью против всего мешавшего их идее; задача была страшная, гигантская, но они победили. Победивши, они думали: вот теперь-то... но теперь-то их повели на гильотину, и это было самое лучшее, что могло с ними случиться: они умерли с полной верой. <...> Какое счастье, что все эти энтузиасты

давно были схоронены! Им бы пришлось увидеть, что дело их не подвинулось ни на вершок, что их идеалы остались идеалами, что недостаточно разобрать по камешку Бастилию, чтоб сделать колодников свободными людьми. Вы сравниваете нас с ними, забывая, что мы знаем события пятидесяти лет, прошедших после их смерти, что мы были свидетелями, как все упования теоретических умов были осмеяны, как **демоническое начало истории нахохоталось над их наукой, мыслью, теорией, как оно из республики сделало Наполеона, из революции 1830 г. биржевой оборот** (подчеркнуто мной — В.К.). Свидетели всего бывшего, мы не можем иметь надежды наших предшественников»<sup>62</sup>.

На что же он мог рассчитывать? И вот тут выговаривается мысль, ведущая к «Молодой России», да и другим русским радикалам, уверявшим, что они пойдут в своей последовательности много дальше, чем французские революционеры, что их не остановят десятки тысяч голов, пойдет счет и на сотни тысяч. Эта позиция почти выходит из формулировки Герцена: «Свидетели всего бывшего, мы не можем иметь надежды наших предшественников. Глубже изучивши революционные вопросы, мы требуем теперь и больше и шире того, что они требовали»<sup>63</sup>. Собственно «Молодая Россия» просто расшифровала его слова: «Мы изучали историю Запада и это изучение не прошло для нас даром: мы будем последовательнее не только жалких революционеров 48 года, но и великих террористов 92 года, мы не испугаемся, если увидим, что для ниспровержения современного порядка приходится пролить втрое больше крови, чем пролито Якобинцами в 90 годах»<sup>64</sup>. Да уж воистину Карлы Мооры! Так назвал их Герцен. Напомню еще раз деяния этого благородного разбойника:

««Ребята, — сказал атаман, — чего не сделаешь для друга? Спасем ли мы его или нет, во всяком случае, зажжем ему такой погребальный факел, какой еще не возжигали ни одному королю и от которого у них вся шкура скорежится». Вся шайка

<sup>62</sup> Герцен А.И. С того берега // Герцен А.И. Избранные труды. Сост., автор вступ. ст., коммент. В.К. Кантора. М.: РОССПЭН, 2010. С. 99-100.

<sup>63</sup> Там же. С. 100.

<sup>64</sup> Молодая Россия // Революционный радикализм в России: век девятнадцатый. С. 146.

поднята на ноги. <...> Весь город валом валил на интересное зрелище; всадники, пешеходы, экипажи смешались в кучу, на всю округу слышались шум и пение погребальных псалмов. «Теперь, — сказал атаман, — зажигай! Зажигай!» Наши ребята помчались стрелой, зажгли город разом с тридцати трех концов, разбросали зажженные фитили у пороховых погребов, церковей и амбаров... Morbleu! Не прошло и четверти часа, как северо-восточный ветер, у которого, видимо, тоже был зуб на этот город, подоспел нам на помощь и взметнул пламя до самых крыш. Между тем мы, как фурии, носимся по улицам и вопим на весь город: «Пожар, пожар!» Вой, крик, треск! Гудит набат! Пороховой погреб взлетает на воздух! Точно земля раскололась надвое, небо лопнуло и ад ушел еще на десять тысяч сажен глубже!».

Все это напоминает не только петербургские пожары, но и пожар в «Бесах», где косвенно виновен в пожаре Ставрогин. Говоря о горевшем Петербурге, не забудем герценовского любимца Карла Моора и Бакунина, с романтическим пафосом призывавшего взорвать дрезденскую ратушу, о чем с восторгом писал Герцен. Любопытно, что гениальный филолог Виктор Клемперер так оценил романтизм, из которого вырастали революционные движения XX века, говорил он, прежде всего, разумеется, о Германии: «Я уже назвал немецкий корень нацизма: это суженный, ограниченный, извращенный романтизм. Если я добавлю: кичевой романтизм, то это будет самым точным обозначением»<sup>65</sup>.

Отказываясь во имя разбойничьего романтизма от идеи мирового разума Гегеля, от Бога, не ставя даже вопроса о теодицее, Герцен оказался поневоле в союзе с демоном, сначала карнавальным, трусливым Бакуниным, а потом и с жестоким Нечаевым. Семен Франк отметил отказ Герцена от принятия трудной работы под началом Бога, которая включает в себя и беды, и реальные несчастья. Герцен готов был принять Бога (как он хотел поначалу принять и Запад в качестве земли обетованной, т. е. утопически и романтически), но при условии немедленного исполнения райской жизни на Земле: «В известном споре между Грановским и

---

<sup>65</sup> Клемперер В. ЛГП. Язык Третьего рейха. Записная книжка филолога. Пер. с нем. А.Б. Григорьева. М.: Прогресс-Традиция, 1998. С. 270.

Герценом о бессмертии души Герцен, на слова Грановского, что он не может жить без веры в бессмертие, ответил: «Вот было бы хорошо, если бы мир был устроен, как сказка, если бы все, что нам нужно, было бы тотчас у нас под руками». Мы видим — Герцен, не зная того, повторяет по существу кантовский аргумент о «ста талерах»: вот было бы хорошо, если бы мысль о ста талерах всегда совпадала с их реальностью! Предпосылкой этого рассуждения в его применении к объекту религиозной веры является допущение, что структура бытия, предстоящая религиозному сознанию, принципиально совпадает с структурой внешне-предметного бытия, предстоящего чувственному взору и образующего предмет наших чувственных желаний и исканий. В обоих случаях — таково предположение — желание и искание есть одно, а реальность желанного нечто совсем иное и совершенно независимое от факта ее желанности. И неверующий убежден, что верующий лишь из отсутствия мужества и интеллектуальной честности утверждает реальное наличие того, чем он жаждет обладать»<sup>66</sup>. Он заранее разочаровался в Боге, потом в Западе с его так сказать *мещанством*. Демоны и их безумие казались надежнее Бога и западных строителей своего быта, они вроде бы что-то хотели делать. Но вот что? После выстрела Каракозова это стало внятно до жути, и Герцен пишет о нем, подчеркивая безумие революционера: «Сумасшедший фанатик или озлобленный человек *из дворян* стреляет в государя»<sup>67</sup>. И безумие вызывает у него уже не романтический восторг, а неподдельный ужас.

Инвективу Герцена против Каракозова подхватывает Нечаев, шаржируя ее: «Когда мы намекнули этим дилетантам о последовательности между словом и делом, мы сразу оттолкнули их и от себя, и от либерализма. Барство оказалось нам враждебно при первом нашем практическом шаге к народной цели. Дилетанты поняли, к чему ведет опасная забава либеральничать; они увидали, *что модное удовольствие, критика современного порядка, есть их предсмертная*

<sup>66</sup> Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога // Франк С.Л. По ту сторону правого и левого. PARIS: YMCA-PRESS, 1972. С. 150.

<sup>67</sup> Герцен А.И. Иркутск и Петербург // Герцен А.И. Собр. соч. в 30-ти т. Т. ХIХ. М.: АН СССР, 1960. С. 59.

*пляска* (угроза почти открытая, курсив мой. — В.К.). Они остановились, злобно повернули назад, и из либералов превратились в консерваторов. Потоки грязи полились на всех тех, которые хотели быть последовательными и начали проводить революционную мысль в практическое дело. Герцен первый бросил камнем в Каракозова. <...> Все возвышенные побуждения, весь радикализм этих баричей разлетелся в пух при соприкосновении с реальностью. Либерализм их превосходит теперь в ярую ненависть к «безумным мальчишкам»<sup>68</sup>. Себя Нечаев, разумеется, тоже относит к «безумным мальчишкам». С гордостью относит.

И Герцен в 1869 году уже понимает совсем иначе роль безумия. Это не творческое преображение, это не развитие истории, это нечто иное: «Уничтожать и топтать всходы легче, чем торопить их рост. Тот, кто не хочет ждать и работать, тот идет по старой колее пророков и прорицателей, иересиархов, фанатиков и цеховых революционеров... *А всякое дело, совершающееся при пособии элементов безумных, мистических, фантастических, в последних выводах своих непременно будет иметь и безумные результаты* (курсив мой. — В.К.) рядом с дельными»<sup>69</sup>. Игра в Искандера и Карла Моора кончилась, она была, но выродилась, бандитская шайка, окружившая атамана, требовала смерти Амалии. Требовала, презируя прекраснодушный романтизм атамана, время от времени просыпавшийся в нем. Его игровую позицию с презрением обозначил Нечаев: «Поколение, к которому принадлежал Герцен, было последним, заключительным явлением либеральничавшего барства. Его теоретический радикализм был тепличным цветком, пышно распутившимся в искусственной температуре обеспеченной жизни и быстро увядшим при первом соприкосновении с обыкновенным реальным воздухом практического дела. <...> Они критиковали, осмеивали существующий порядок с язвительной салонной ловкостью, утонченным поэтическим

---

<sup>68</sup> [Нечаев С.Г.] *Община. Орган русских социалистов // Революционный радикализм в России: век девятнадцатый. Документальная публикация.* Ред. Е.Л. Рудницкая. М.: Археографический центр, 1997. С. 295.

<sup>69</sup> Герцен А.И. К старому товарищу // Герцен А.И. *Избранные труды.* Сост., автор вступ. ст., коммент. В.К. Кантора. М.: РОС-СПЭН, 2010. С. 701.

языком. Их занимал самый процесс этой критики. Они были довольны своими ролями»<sup>70</sup>.

\* \* \*

Поразительно, что тема сводящих человечество с ума «трихин», прозвучавшая в «Преступлении и наказании», возникает у Герцена в 1869 г. в одной из последних его повестей «APHORISMATA», где изображен прозектор Тит Левиафанский, второе издание доктора Крупова и новое alter ego Герцена: «Когда я перевел первый афоризм, я испугался, но вскоре догадался, что прозектор «лично» сумасшедший, в доказательство чего и печатаю переводный отрывок. Батюшка полагает, что в прозектора вторгся Вельсеул — тот самый, который некогда был сослан в свиней. Может быть! Спорить не стану, — а я все думал, что он давно истрачен на *трихины*»<sup>71</sup>. Замечу, что тут есть и угадка о еще не написанных «Бесах» и что параллельно Герцен пишет письма «К старому товарищу» с предупреждением против надвигающейся бесовщины. А трихины уже вошли в окружение Герцена. И *самоназвание* «Вельсеул» звучит трагически на фоне его фразы из предсмертного дневника: «И я и Огарев пришли к темному окончанию»<sup>72</sup>.

Герцен весь 1869 год сочиняет свои письма «К старому товарищу», нечто вроде завещания, наполненные банальностями в защиту цивилизованных норм, банальностями, которые надо было произнести идеологу колокольного **звона, звавшего и будившего живых, а разбудившего нежить**. «К старому товарищу» — заклинания, обращенные к бесам, что надо вести себя цивилизованно. Но нежить уже напиталась живой кровушки и заклинаниям не поддавалась. Формально письмо обращено к его бывшему другу и нынешнему покровителю Нечаева — Бакунину. Это письмо — отречение от себя прежнего: «Дальше я не пойду теперь. А скажу в заключение вот что. Стоя возле трупов, возле ядрами разрушенных домов, слушая

<sup>70</sup> [Нечаев С.Г.] Община. Орган русских социалистов. С. 295.

<sup>71</sup> Герцен А.И. APHORISMATA по поводу психиатрической теории д-ра Крупова. С. 112.

<sup>72</sup> Герцен А.И. Дневниковые записи шестидесятых годов // Герцен А.И. Собр. соч. в 30-ти тт. Т. XX, кн. 2. М.: АН СССР, 1960. С. 609.



в лихорадке, как расстреливали пленных, я всем сердцем и всем помышлением звал дикие силы на месть и разрушение старой, преступной веси, — звал, даже не очень думая, чем она заменится»<sup>73</sup>.

Поначалу бесы, услышав о последнем тексте Герцена, испугались. На бланке «Народная расправа» Нечаев отправил Наталии Алексеевне Тучковой-Огаревой письмо:

«Узнав, что фамилия, когда-то бывшего русского деятеля Герцена, думает начать издание сочинений покойного выпуском тех его статей, которые писаны им незадолго до смерти, в те дни, когда, отдалившись от активного участия в деле, началу которого он более всех содействовал, покойный переживал тот внутренний разлад между мыслью и положением, что составляет неотделимую принадлежность предшествующего поколения. <...> Мы заявляем, что эти статьи столько же противоположны его прежним, несомненно, даровитым произведениям, сколько и всему современному настроению молодых умов в России, и что сам Герцен никогда бы не согласился издать эти произведения в настоящее время. <...> Высказывая наше мнение гг. издателям, мы вполне уверены, что они, зная с кем имеют дело и понимая положение русского движения, не принудят нас к печальной необходимости действовать менее деликатным образом» (курсив мой. — В.К.)<sup>74</sup>.

Семья Герцена поступила мужественно и текст опубликовала. Но события уже шли своим чередом. Публикация писем Герцена бесов не остановила. **Так кто же виноват?** Природа? Случай как псевдоним Бога? Или, как полагал Августин, а за ним Лейбниц, Лютер, Достоевский и другие, виноват сам человек, ибо не случайно дана ему Богом свобода воли. А стало быть, если говорить о романе Герцена, то виноват искуситель Бельтов. Позволю себе достаточно смелую историческую параллель. Псевдоним «Бельтов» взял себе Плеханов. Именно он поддержал Ульянова-Ленина, в котором русские мыслители видели иновоплощение Нечаева, безумца, погубившего страну. Шутка с именами — дело рискованное. А употребление романтических слов и восхищение романтическими безумцами — дело еще более рискованное.

<sup>73</sup> Герцен А.И. К старому товарищу. С. 704-705.

<sup>74</sup> Литературное наследство. Том 41/42: А.И. Герцен. [Кн.] II. М.: Изд-во АН СССР, 1941. С. 163.

В последнем своем трактате Герцен выступил в защиту цивилизации, но, похоже, что поздновато. Его никто не слышал и не хотел слышать. Он писал: «То, что мыслящие люди прощали Аттиле, Комитету общественного спасения и даже Петру I, не простят нам»<sup>75</sup>. Разбудить зло легко, усыпить практически невозможно. Безумие стало в XX веке фактом массовой психологии и нормой социальной жизни. Строго говоря, оно из общественной жизни никогда не уходило, и в этом Герцен прав. Но есть степень и уровень этого безумия. В XX веке они зашкаливали. Клемперер заметил, что Нюрнбергский суд не мог принять решение по поводу Гитлера, заслуживает он виселицы или сумасшедшего дома. Но, кажется, безумие, ставшее явлением общественной жизни, надо судить не по медицинским законам, а по законам социума.

---

<sup>75</sup> Герцен А.И. К старому товарищу. С. 707.

Михаил Блюменкранц

## **К истории духовных подмен. Размышления над книгой**

*Крушение кумиров или Одоление соблазнов (становление философского пространства в России)* — так называется вышедшая недавно книга Владимира Карловича Кантора. О крушении каких кумиров и одолении каких соблазнов ведет речь автор? Самый общий ответ на этот вопрос содержится уже в эпиграфе, открывающем книгу — цитате из Семена Франка: «Крушение или гибель всех кумиров, которыми была соблазнена душа русского интеллигента». Этим соблазнам, искушавшим русскую интеллигенцию на протяжении двух столетий, и посвящены размышления философа.

В своем исследовании истории становления политической и философской мысли в России В.К. Кантор привлекает к рассмотрению обширный материал — от Александра Герцена до Густава Шпета. Широта охвата вызывает невольное опасение: не будет ли текст в результате распадаться на ряд разрозненных, автономных эссе, посвященных кругу идей тех или иных отечественных мыслителей? Однако по мере чтения приходит ощущение цельности повествования благодаря наличию некоей скрытой болевой точки, вокруг которой напряженно пульсирует мысль автора. Этой точкой является трагический слом русской истории в октябре 1917 года. Фактически, книга представляет собой анализ тех многообразных духовных процессов, которые, в конечном итоге, и привели страну к катастрофе.

Тема, конечно, не новая. Она давно стала для многих историков и философов тем магическим кристаллом, всматриваясь в который они стараются открыть для себя историософский смысл прошлого, настоящего и будущего России. И нередко находят ответы, выявляя существенные взаимосвязи и закономерности в калейдоскопе причудливых исторических событий.

Из таких обнаруженных закономерностей экономическое, политическое, правовое и социального свойства подчас складывались логически стройные концепции, разъясняющие читателю, как рождалось неизбежное зло или же, в зависимости от идеологических пристрастий исследователя, несомненное благо большевистского то ли переворота, то ли революции.

В своем подходе В.К. Кантор следует путем, традиционным для русских философов Серебряного века: его внимание сосредоточено на сфере духовной жизни, он прослеживает борьбу идей и их влияние на общественное сознание, и именно здесь пытается найти ответ на мучительнейший вопрос о причинах своеобразия исторической судьбы России.

Парадоксальность ситуация, по мысли автора, состояла в том, что Серебряный век, воспринимаемый как Ренессанс русской культуры, оказался прелюдией кровавой трагедии. «Почему же Серебряный век перерос в страшный апокалипсис? Апокалипсис, чуть не сгубивший европейскую цивилизацию, не только в России, но и в Западной Европе»<sup>1</sup>.

Причину этого В.К. Кантор видит в тех духовных искушениях и соблазнах, которым ни интеллигенция, ни народ не сумели противостоять.

Среди подобных соблазнов автор выделяет провокацию магием, феномен самозванчества, эсхатологическую направленность сознания и прельщение антихристом, захваченность утопическим мышлением, искус артистизмом в том значении артистической души, как ее понимал Федор Степун, а также искушение национализмом. Однако, все это только следствия, разные симптомы одной болезни: пленности темным демоническим началом и капитуляции разума под напором иррациональной стихии, несущей с собой хаос и разрушение.

Магическую технику сакрализации идолов в массовом сознании В.К. Кантор подробно прослеживает в контексте тех глобальных потрясений, которые принес с собой XX век. «Наступил XX век, эпоха магическая, эпоха языческого безумия, безграничных диктатур, когда идея подменялась словом-заклятием, которое давало власть над вошедшими в историю массами. Этот магизм наступавшей эпохи чувствовали многие. Но достаточно сослаться на О. Шпенглера, признанного эксперта закатных эпох, который даже в современной ему естественнонаучной мысли почувствовал магию: «Обратим теперь внимание на то, каким образом сознание отдельных культур духовно уплотняет первоначальные *pumina*. Оно обкладывает их полными значениями словами, *именами*, и заколдовывает —

---

<sup>1</sup> Кантор Владимир. Серебряный век как предвестие и стилистика русского тоталитаризма (Перечитывая Федора Степуна) в кн. Федор Августович Степун М., 2012, с. 189-190.

понимает, ограничивает их на этот лад. Тем самым, они подчиняются духовной власти человека, который имеет в своем распоряжении имена. А уже было сказано, что вся философия, все естествознание, все, что так или иначе связано с «познанием», есть в глубочайшей своей основе не что иное, как бесконечно утонченный способ применять к «чуждому» магию слова первобытного человека. Произнесение правильного имени (в физике – правильного понятия) есть заклятие. Так возникают божества и научные основные понятия – прежде всего, как имена, к которым взывают и с которыми связывается некое приобретающее все большую чувственную определенность представление». Этот магизм обеспечивал внутреннюю глубинную связь между носителями глубокой духовности и массой»<sup>2</sup>.

Так, центральной фигурой, воплотившей в своем творчестве и в своей жизни провокацию магизма в начале XX века для В.К. Кантора является Валерий Брюсов.

«...Брюсов угадал явление в мир XX века магических сил, которые способны управлять восставшими массами, еще жившими в язычески-магическом прошлом, не прошедшими выучку христианского гуманизма»<sup>3</sup>.

Немало страниц в книге Кантора посвящены и тому феномену современного мира, который Ортега-и-Гассет именует «восстанием масс», т. е. ситуации, когда огромные массы людей вышли на арену истории и, по сути, стали ее творцами.

Если учесть, что за демоническим началом, очевидно, скрывается извращенный религиозный импульс, реализующийся в перечисленных автором духовных подменах: магизме, самозванчестве, чаянии антихриста, эсхатологическом утопизме и национализме, то невольно возникает вопрос: а не являются ли эти демонические искушения в свою очередь следствием новой исторической ситуации, а именно, результатом выхода на авансцену истории «восставших масс»? Как не без горечи заметил Аласдер Макинтайр: «На этот раз нас не ждут варвары на границе, они уже управляют нами»<sup>4</sup>.

Не был ли отечественный катаклизм 1917 года частью того общеевропейского процесса секуляризации, который в силу

<sup>2</sup> Кантор Владимир. Крушение кумиров или Одоление соблазнов (становление философского пространства в России). М., 2011, стр. 13-14.

<sup>3</sup> Там же, с. 331.

<sup>4</sup> Макинтайр А. После добродетели. М., 2000, с. 355.

русской специфики принял у нас такой катастрофический характер? Хотя и на Западе, где этот процесс носил более длительный, постепенный характер – Возрождение, протестантизм, Просвещение, романтизм (как реакция ресакрализации оказавшейся в состоянии духовной невесомости личности) он обошелся в немалую цену. Достаточно вспомнить кровавую жатву тридцатилетней войны в эпоху становления протестантской этики, вакханалию казней французской революции, вдохновленной идеалами Просвещения.

В России же, как в стране запоздавшей модернизации, этот процесс оказался еще более болезненным. Чему способствовал и значительно более глубокий, чем в Европе, разрыв между образованным слоем интеллигенции и народом. Разночинная интеллигенция и стала теми революционными дрожжами, на которых постепенно подошло тесто новой псевдорелигиозной идеологии. Стихия магизма стремительно ворвалась в языческий крестьянский мир через обветшавшие ворота помазанного на абсолютное самодержавие разума. И именно самоослепленный разум оказался эффективным орудием разрушения, попав во власть иррациональных начал.

Не в этом ли те традиции отрицания разума в русской философии, корни которых в своем исследовании и старается отыскать Кантор? Возможно, что именно в этом смысле следует понимать высказывание Дмитрия Мережковского, которое цитирует автор: «Христианство – начало Европы, и конец христианства – конец Европы. Можно было бы сказать европейцам: для вас христианство «миф»? Берегитесь, как бы вам самим не сделаться мифом»<sup>5</sup>.

Трагический мотив общей судьбы, приведшей Европу и Россию к катастрофам XX века, был чутко услышан автором: «Россия попала в этот общий поток, возникший после взрыва в Европе подсознательных, почвенно-языческих инстинктов, которые возжелали управлять историческим процессом, тем самым отрицая его надсубъективную силу и смысл. Но путь к этой катастрофе проложила Россия»<sup>6</sup>. «Россия оказалась в общем потоке вспыхнувшей после очевидной победы христи-

---

<sup>5</sup> Кантор Владимир. Крушение кумиров или Одоление соблазнов (становление философского пространства в России). М., 2011, с. 20.

<sup>6</sup> Там же, с. 18.

анского рационализма (начиная с Возрождения) магической мифологизации жизни»<sup>7</sup>.

Успеху оболъщения магическим, по мнению Кантора, способствует мифологическое сознание — неизменный лоцман массового общества — как начало, противостоящее разуму и продуцирующее утопические надежды и эсхатологические чаяния. «Миф умеет только подчинять ум, а не пробуждать мысль»<sup>8</sup>. В подтверждение сказанному приводится цитата из статьи О.А. Жуковой: «Самым ярким доказательством *бытия мифологического* стала сама история XX века, продемонстрировавшая подлинный расцвет социального, культурного и поэтического мифотворчества, которое не единожды приводило мир к масштабным трагедиям. Такая мифологизация породила с одной стороны, коммунистическую утопию, на практике реализованную большевиками в Стране Советов, с другой — национализм, деградировавший в фашизм в одной из самых культурных стран Европы»<sup>9</sup>.

Но так ли явно и однозначно обстоит дело с феноменом мифологического сознания? Попробуем разобраться.

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

На заре XX века Вячеслав Иванов приветствовал возрождение мифа; в конце века многие здравомыслящие люди прилагают усилия к тому, чтобы его окончательно похоронить. Вместо чаемого культурно-созидательного начала, миф обернулся в нашем мире своей второй, разрушительной стороной.

Однако, роковая роль, которую мифология сыграла в современной истории, возможно, объясняется не анти-разумной сущностью мифа, а мифологизацией рационального начала, его претензией на монопольное владение Истиной.

Существует традиция радикально разводить миф и исто-

---

<sup>7</sup> Кантор Владимир. Крушение кумиров или Одоление соблазнов (становление философского пространства в России). М., 2011, с. 19.

<sup>8</sup> Там же, с. 22.

<sup>9</sup> Там же, с. 19.

рию, мифологическое и историческое мышление как принципиальные антиподы. Как полагал Клод Леви-Стросс, миф — это машина для уничтожения времени<sup>10</sup>. Любой уважающий себя историк будет считать профессиональным оскорблением упрек в мифотворчестве. И, тем не менее, мало кто способен такого упрека избежать. Факты изящно выстраиваются вокруг аксиоматики, но сама аксиоматика принимается на веру. Как же все-таки соотносятся миф и история?

Конечно же, феномен магизма тесным образом связан с мифологическим мышлением, и на стадии существования архаических культур и древнейших цивилизаций органично сопряжен с действием религиозных культов и ритуалов. Но не происходит ли в период возникновения мировых религий и развития высоких цивилизаций процесс постепенной дифференциации и дистанцирования мифа от магии, что находит свое выражение в подозрительном, а зачастую и откровенно враждебном отношении официальных христианских институций к магической практике? Не является ли поэтому возвращение мифологизированного сознания к магии, произошедшее, по мнению автора, в XX столетии, не столько родовым проклятием мифологического мышления как такового, сколько историческим поворотом назад к своему архаическому архетипу, поворотом, глубинно связанным как с процессом секуляризации, так и с выходом масс на арену истории?

Начнем с неожиданного определения легенды, которое дает П.А. Флоренский. Она «не ошибается, как ошибаются историки, ибо легенда — это очищенная в горниле времени от всего случайного, просветленная художественно до идеи, возведенная в тип сама действительность»<sup>11</sup>. Эта точка зрения Флоренского приобретает дополнительную глубину, если сопоставить ее с теми особенностями народной памяти, которые отмечал известный антрополог Мирча Элиаде: «...память народа с трудом удерживает отдельные, «индивидуальные» события и «подлинные» лица. Она функционирует посредством иных структур: вместо **событий** — категории, вместо исторических лиц — архетипы... независимо от истоков фольклорных сюжетов и

---

<sup>10</sup> Утверждение, безусловно, справедливое, но лишь в контексте архаических форм культуры.

<sup>11</sup> Флоренский Павел. Первые шаги философии. Сергиев Посад, 1917, с. 24.



от более или менее крупного таланта творца эпической поэзии память об исторических событиях и о подлинных персонажах меняется по истечении двух-трех столетий так, чтобы их можно было подвести под шаблон архаического способа мышления, неспособного к восприятию индивидуального и удерживающего (в памяти) лишь образцовое. Это сведение событий к категориям, а личностей — к архетипам происходит в сознании европейских народных слоев вплоть до наших дней...»<sup>12</sup>.

Видимо, этот путь от частных к целостности, не изменяя, а только высветляя дух находящейся в непрерывном становлении реальности, и именуется у Флоренского «очищением в горниле времени от всего случайного».

Многие исследователи, в их числе и уже цитированный нами Мирча Элиаде, абсолютизируют разрыв между историей и мифом, противопоставляя их друг другу. Думаем, что этот конфликт не является абсолютным, а выявляется в ходе исторического развития и особенно характерен для кризисного мироощущения Нового времени. Мы попытаемся показать, что это, скорее, симптомы определённого переходного состояния, сопутствующего стадии нарастания дестабилизации культуры, чем извечный антагонизм двух на самом деле взаимосвязанных начал. Поразительное единство мифологического и исторического времени в сознании людей средневековой культуры в этом смысле является показательным. Сакральный миф — это линия горизонта истории, где существует постоянная диалектическая связь временного и вечного, без которой исторический процесс неизбежно выхолащивается. Тогда, словно в пораженном болезнью организме, в котором здоровые органы берут на себя функции органов, вышедших из строя, в человеческом сознании происходит гипертрофированный рост относительных исторических ценностей, подменяющих собой ценности метаисторические. Как паллиатив духовной жизни, потребность в которой можно отнести к априорным формам человеческого сознания<sup>13</sup>, с неизбежностью возникают идеоло-

<sup>12</sup> Элиаде Мирча. Космос и история. М., 1987, с. 62.

<sup>13</sup> По свидетельству американской исследовательницы М. Мид, изыскания ученых во второй половине XX века, направленные на поиск уникальной человеческой особенности, отличающей его от животных, показали, что такой особенностью является космическое чувство. «Чувство это, как показывают исследования детей и разных культур, так же реально, как голод, жажда, любовное влечение. Но талант проявления

гии, пытающиеся восстановить утраченное чувство целостности мира и подменяющие его иллюзией целостности<sup>14</sup>.

Миф таит в себе огромные культурно-созидательные силы, когда берет свое начало в сакральной почве религиозного мироощущения. Миф, рождённый среди болотных огней лже-сакрализованной идеологии – разрушителен. Первый погружен корнями в абсолютные ценности, соединен единым каналом с сакральным источником; второй возникает из подмены, когда относительные ценности социальной практики предстают как ценности вечные. Механизм подмены основан на неотъемлемом свойстве мифа, которое Н.А. Бердяев определял как устремленность к тотальности, «целостность в отношении ко всякому акту жизни». В соответствии с этим миф заставляет каждое действие человека, любое проявление его внутренней жизни обращать к некоей целостности, соотноситься с ней. Он тотален по своей природе, и поэтому там, где целостность – иллюзия, иллюзорна и жизнь поклоняющегося иллюзии общества.

Ложная сакрализация как метод тотальных идеологий, попытка механистического воздействия на мифологические архетипы не только не способна вернуть историческому сознанию утраченное им ощущение целостности бытия, но в итоге приводит к нарастающему чувству бессмысленности человеческого существования в трагически расколотом мире.

В соответствии с концепцией Тойнби «...в духовном багаже каждой из цивилизаций есть представление о некоей «Тайне», связывающей событийную историю с историей как с богообщением. Человек соотносит свою практику в рамках «феноменальной» истории с «Тайной» через миф...». В социальных утопиях миф окончательно порывает с «Тайной» и остается в «феноменальной» истории без всякого духовного обеспечения. «Тайне», как категории метафизической, противостоит «секрет», как нечто конкретное, вполне приземленное<sup>15</sup>. Лишенный

---

и творческой объективации этого чувства так же редок, как и другие таланты. И уж совсем редко их сочетание». (Социокультурные утопии XX века // Р.С. АН СССР, ИНИОН. Вып. II. – М., 1983. – с. 57).

<sup>14</sup> Г.С. Померанц указывает на различие между религией как способом ориентироваться в Вечности, и идеологией, как способом ориентироваться во времени.

<sup>15</sup> Такое различие между тайной и секретом тонко подмечено З.А. Миркиной в ее сказке «Грустный гном».

своей естественной почвы, перенесенный из Вечности во время, миф дает зловещие всходы на искусственных клумбах тотальных идеологий. Лже-сакрализация трансформирует принципы: «секрет» взамен «тайны», «авторитет» вместо «чуда».

И как знать, не эти ли губительные редукции исторического сознания имел в виду В.Н. Топоров, отваживаясь на смелый футурологический прогноз: «Можно предполагать, что за историческим периодом будет следовать новый период, в котором определяющую роль будут играть ценности духовного плана, которые не могут быть описаны исторически и тем более в прогрессивной перспективе... Общие изменения в концепции времени с начала XX века и все возрастающая роль этой категории в культуре нашего времени также не могут не оказать влияния на складывание более широких, чем исторические, структур»<sup>16</sup>.

Развивая идею В.Н. Топорова, в свою очередь, можно предположить, что в процессе такого перехода к новым, «более широким, чем исторические, структурам», будет возрастать роль легенды и мифа в контексте культуры как устоявшихся форм духовной связи человеческого сознания с космическим Целым. По оценке Карла Юнга: «...единственно возможный путь самоотнесения субъекта с первоосновами бытия возможен лишь через построение мифа»<sup>17</sup>.

Вспомним, что Эрнст Кассирер рассматривал символ как универсальную категорию, а все формы культуры как иерархию символических форм, о том, что Платон трактует символ как интуитивно постигаемое указание на высшую идеальную форму объекта, а Иммануил Кант видел в символе особый способ духовного освоения реальности. Миф же, по известному высказыванию Вяч. Иванова, вырастает из символа, как дуб из желудя.

Возвращаясь к началу наших размышлений об особенностях взаимоотношений мифа и истории следует вспомнить, что иудаизм и христианство органично соединили миф и историю, с одной стороны, введя сакральное начало в сам ход исторического процесса, с другой, одновременно с этим сохранив его транс-

---

<sup>16</sup> Топоров В.Н. О космологических источниках раннеисторических описаний // Учен. зап. Тарт. ун-та. Вып. 308. Труды по знаковым системам. VI Тарту, 1973, с. 117.

<sup>17</sup> Jung C.-G. Psychologie und Alchemie. Zürich, 1914, s. 32.

цендентную соотнесенность с историей. Кризис религиозного сознания развел друг с другом миф и историю, разрушив тем самым иерархическое единство мира. Попытки восстановить это утраченное единство на основе новых идеологических структур, в силу уже описанных причин оказались неэффективны. Миф, вместо «очищенной в горниле времени от всего случайного...», возведенной в тип самой действительности», в секуляризованном мире идеологического мышления становится универсальным орудием деформации действительности, своеобразным механизмом производства массовых миражей. Поэтому миф, являясь мощным созидательным фактором культуры, способен стать и разрушительным инструментом политики.

Процесс секуляризации или же веберовское «расколдовывание мира», т. е. нарастающая рационализация отношения человека к природе, вытесняя сакральное из привычной картины мира, тем не менее, не устраняет его окончательно, а лишь заставляет мутировать, искать и находить новые формы для своего выражения. Эта тенденция находит свое воплощение в эпоху Великой французской революции в культе псевдорелигиозного почитания Высшего Существа и в создании своеобразного иконостаса великих представителей рода человеческого. Наличествует она и в масонских практиках рационально мыслящего Просвещения, не говоря уже о сакральном характере большевистской и нацистской идеологий. Однако, в отличие от религиозного сознания, в сознании идеологическом чувство сакрального порывает с трансцендентным началом и мифологизирует исторические реалии и исторических персонажей. В итоге сакрализованное историческое время предстает как паллиатив аннулированной Вечности, и происходит новое «заколдовывание мира», в котором роль Бога берут на себя бесы.

В явлениях магизма, самозванчества, утопизма и революционного мессианизма, взбаламутивших российское общество начала XX века, просматривается извращенный религиозный импульс. Умершего Бога вытесняют ожившие идолы, происходит череда духовных подмен. Так воплощается подспудная, не отпускающая человека тоска по вечным ценностям, высшему смыслу своего существования. Религиозный поиск при отсутствии четких нравственных ориентиров реализуется на путях демонической духовности. И здесь он может объективироваться

как в рациональных (коммунистической), так и в иррациональных (националистической) идеологиях.

Как показал опыт Советской власти, рациональные идеологии способны рождать и продуцировать мифологию не хуже иррациональных. Об этом пишет и Владимир Кантор: «Беда и катастрофа XX века была в том, что рационализм оказался неосуществимой утопией, иконой, фантомом, и фантом наполнился живой кровью уничтоженных им жертв и стал реальностью»<sup>18</sup>.

Видимо, следует отметить еще один момент в процессе секуляризации европейской цивилизации. Так, если протестантизм в европейской традиции явился одной из ступеней секуляризации внутри единой культурной парадигмы, христианской, то торжество как марксистско-ленинской, так и национал-социалистической идеологии означали слом старой парадигмы и наступление эпохи нового индустриального и постиндустриального варварства. В свое время Серен Кьеркегор прозорливо заметил: «Протестантизм будет выдавать себя за религиозное движение, но окажется движением политическим, коммунизм будет выдавать себя за движение политическое, но окажется движением религиозным»<sup>19</sup>.

Об иррациональной основе, таящейся за рациональным фасадом исторического здания, писал и Герберт Маркузе: «Мы вновь сталкиваемся с одним из наиболее раздражающих аспектов развитой индустриальной цивилизации: рациональным характером ее иррациональности»<sup>20</sup>.

Причины произошедшего религиозного срыва В.К. Кантор справедливо усматривает в сломе системы христианских ценностей, произошедшей в условиях новой исторической реальности: «Пока в добытое усилиями христианских гуманистов поле свободы входили небольшие социальные слои цивилизующие их механизмы действовали. Когда в это поле стали входить многомиллионные массы, оно не выдержало, произошел слом, цивилизационные механизмы дали сбой. Это

---

<sup>18</sup> Кантор Владимир. Крушение кумиров или Одоление соблазнов (становление философского пространства в России). М., 2011, с. 298.

<sup>19</sup> Цит. по: Федор Степун. Сочинения. М., 2000, с. 351.

<sup>20</sup> Кантор Владимир. Крушение кумиров или Одоление соблазнов (становление философского пространства в России). М., 2011, с. 199.

недоверие к результативности гуманистических ценностей и сказалось в концепциях, призывавших отказаться от трудности гуманистического воспитания и вернуться к общинно-хоровому типу жизни»<sup>21</sup>.

Однако той же справедливости ради стоит отметить, что в результате дальнейшего развития процесс секуляризации получает выражение в двух разнонаправленных векторах своего исторического развития: с одной стороны, ценностный релятивизм современного либерализма, манифестирующий принцип свободы индивида как самодостаточный, вне его духовно-нравственного содержания, что неизбежно делает эту свободу выхолощенной и духовно бесплодной. С другой стороны, он создает сублимированные формы религиозного сознания, воплощающиеся в догматических идеологиях тоталитарных режимов, где о какой-либо индивидуальной свободе не может уже быть и речи.

Таким образом, либеральный индивидуализм приводит в конечном итоге к такому же радикальному обезличиванию индивида, что и радикальный коллективизм. Крайности сходятся, и предельный рационализм оборачивается на деле торжеством иррациональности.

Конечно же, я затронул лишь немногие из тех важнейших проблем, которые поставлены в интересном и глубоком исследовании В.К. Кантора.

Обзор острых тем и вопросов, которые поднимает автор, можно было бы продолжать еще и еще. Несомненной заслугой работы является заложенный в ней порыв к постижению человеческого разумом загадочных шифров нашей исторической судьбы.

Книга Кантора, тематически посвященная истории становления философского пространства в России, оказывается актуальной для понимания современной духовной ситуации не только в России, но и в современном западном мире, поскольку затрагивает многие из проблем, остающихся по-прежнему крайне значимыми для европейской цивилизации и сегодня.

---

<sup>21</sup> Маркузе Герберт. Одномерный человек. В кн.: Кризис сознания. М., 2009, с. 49.

## **«Вдруг» у Толстого: неожиданное в мире закономерного**

«Вдруг» — это прерогатива мира Достоевского. Под таким названием существует и специальное исследование<sup>1</sup>. Автор, Ivan Verč, подсчитал, что *вдруг* появляется на 2516 страницах текстов Достоевского 2079 раз, т. е. фактически на каждой странице. Согласно В.Н. Топорову, в «Преступлении и наказании» на 470-ти стр. «вдруг» встречается 514 раз<sup>2</sup>. Ученый объясняет это тем, что мир Достоевского *вероятностный*. Смысл многочисленных «вдруг» — приведение в соответствие сюжета и героя в этом вероятностном мире.

У Толстого, напротив, господствует общий закон: все, что совершается, ему подчиняется и его подтверждает. В его мире преобладает «Как это обычно бывает». Тем не менее, как указывает «Частотный словарь», в «Войне и мире» «вдруг» встречается 500 раз<sup>3</sup>, хотя и объем текста неизмеримо больший. Важно и то, что в эпосе это слово почти не замечается, относясь к базовому фонду русского языка. Как тонко отметил Ivan Verč, слово «вдруг» у Толстого обычно не стоит в начале предложения, тем самым не привлекает к себе внимания. Закон соответствия героя и эстетического целого у Толстого соблюдается, только у «вдруг» иная функция, чем в вероятностном мире.

Однако и у Толстого случаются неожиданные и, как кажется на первый взгляд, слабо мотивированные события и поступки, причем часто в кульминационных точках повество-

---

<sup>1</sup> Ivan Verč *Vdrug, l'improvviso in Dostoevskij*. Trieste : Editoriale Stampa Triestina, 1977. Мы будем обращаться к статье этого автора, конспективно излагающего содержание своей книги «О неожиданном действии у Достоевского»././ Canadian-American Slavic Studies 12.3/Fall (1978) P. 408-412.

<sup>2</sup> Топоров В.Н. О структуре романа Достоевского в связи с архаическими схемами мифологического мышления././Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. М.: Прогресс. Культура, 1995. С. 198.

<sup>3</sup> Частотный словарь романа Л.Н. Толстого «Война и мир». Тула, 1978. С. 24.

вания. Хотя их помнят все, они не ошеломляют читателя своей неожиданностью, а тем более, не заставляют усомниться в их правдоподобии. Достаточно напомнить неожиданное признание Анны, внезапный христианский порыв Каренина у постели умирающей Анны, попытка самоубийства Вронского (о чем писал сам Толстой Н. Страхову<sup>4</sup>), неожиданное увлечение Наташи Анатодем, в каком-то смысле самоубийство Анны (о чем свидетельствуют черновые редакции), неожиданный поворот в духовном мире Нехлюдова и его судьбе после случайного участия в судебном заседании, и многое другое. «Вдруг» — это грань фундаментальной проблемы мотивации поведения и — глубже — внутреннего мира личности.

Как известно, проблема мотивации и правдоподобия была остро поставлена Жераром Женеттом. Он разводит понятия *мотивированность* и *правдоподобие*, особо останавливаясь на тех ситуациях, когда неожиданный поступок не мотивируется, но и неправдоподобным его не назовешь<sup>5</sup>. У Толстого такое случается, но редко<sup>6</sup>. Любое «вдруг» у него мотивировано. Но — и это чрезвычайно важно — мотивировано на разном уровне глубины. Уровень глубины функционален. Иногда он проясняет смысл этого эпизода или сущность этого персонажа, иногда, углубляясь в «общую жизнь», сопрягается с эстетическим целым романа. В дальнейшем речь будет идти о подобных эпизодах, а не о самом слове «вдруг», — поскольку оно у Толстого не маркировано.

Именно Толстой ввел в широкий оборот пушкинское: Татьяна «штуку удрала»<sup>7</sup>. Он же сам дает ключ к мотивации не-

---

<sup>4</sup> Толстой Л.Н. Полн. (юбилейн.) собр. соч.: В 90 т. М.—Л., 1928—1959, т. 62, С. 269. В дальнейшем — в тексте с указанием тома и страницы.

<sup>5</sup> Женетт Жерар Правдоподобие и мотивация // Женетт Жерар Фигуры М. : Изд. им. Сабашниковых, 1998. Т. 1, с. 303-319.

<sup>6</sup> См.: Сливницкая О.В. «Истина в движении»: о человеке в мире Толстого. СПб: Амфора, 2009. С. 352-354.

<sup>7</sup> «Когда в 1883 году Г.А. Русанов заговорил об отношении автора к Анне Карениной, Толстой снова сослался на опыт Пушкина. «Говорят, что вы очень жестоко поступили с Анной Карениной, заставив ее умереть под вагоном, что не могла же она всю жизнь сидеть с «этой кислятиной» Алексеем Александровичем», — сказал Русанов. «...Это мнение напоминает мне случай, бывший с Пушкиным, — от-



ожиданного поступка. Напомним известное письмо к Н. Страху: «Во всем, почти во всем, что я писал, мною руководила потребность собрания мыслей, сцепленных между собою, для выражения себя, но каждая мысль, выраженная словами особо, теряет свой смысл, страшно понижается, когда берется одна из того сцепления, в котором она находится. Само же сцепление составлено не мыслью (я думаю), а чем-то другим, и выразить основу этого сцепления непосредственно словами никак нельзя; а можно только посредственно — словами описывая образы, действия, положения» (69, 269).

Высказанное в связи с этим эпизодом размышление Толстого о «лабиринте сцеплений» открывает путь к пониманию многих сложных поступков и событий, их функции и мотивации — в их переплетении. Мы остановимся на трех репрезентативных эпизодах, в которых события происходят неожиданно, но мотивированных по-разному.

\* \* \*

Одна из самых больших неожиданностей, точнее, — несообразностей во всем мире Толстого — это пребывание на поле Бородина Пьера. Действительно, такой «мирный», большой, толстый, в очках, в несуразной белой шляпе — великолепной мишени для французов — смешной в своих усилиях ездить верхом — что может быть нелепее? Особенно, когда в романе столько профессиональных военных?

Начнем с самого последнего мгновения. Пьер в охваченной хаосом Москве. ... Среди множества самых разнородных впечатлений была и экзекуция жалкого француза, брошенного толпе

---

ветил Толстой. — Однажды он сказал кому-то из своих приятелей: «Представь, какую штуку удрала со мной моя Татьяна! Она — замуж вышла. Этого я никак не ожидал от нее». То же самое и я могу сказать про Анну Каренину. Вообще герои и героини мои делают иногда такие штуки, каких я не желал бы: они делают то, что должны делать в действительной жизни и как бывает в действительной жизни, а не то, что мне хочется» (Л.Н. Толстой в воспоминаниях современников: В 2 т. 2-е изд. М., 1960. Т. 1, с. 296). По другой версии: «Дочь Карамзина рассказывала мне, что она слышала от Пушкина: «Моя Татьяна поразила меня, она отказала Онегину. Я этого совсем не ожидал» (Маковицкий Д.П. Яснополянские записки: У Толстого. 1904–1910: В 4 кн. М.: Наука, 1979. Кн. 1, с. 143).

как шпиона. Тогда Пьер «окончательно решил, что не может долее оставаться в Москве и едет нынче же в армию, что ему казалось, что он или сказал об этом кучеру, или что кучер сам должен был знать это» (11, 183). Эта последняя оговорка — то ли он сказал, то ли кучер сам знал — свидетельствует о том, что сознательное решение отсутствовало полностью. Решило «что-то» в нем. И автор отказался от любой мотивировки. Это «вдруг» в своем классическом проявлении.

Чтобы объяснить «таинственно зародившиеся основания этого решения»<sup>8</sup>, проследим «лабиринт сцеплений» от самого его истока. Этому эпизоду предшествовало два тома эпопеи. Личность Пьера уже сложилась и художественно вполне проявилась. Пьер — самый толстовский из толстовских героев. Он — наиболее полное воплощение «человека Толстого». Пьер — «движущийся тип». Как «человек Толстого» он являет собой динамическое тождество. Говоря словами Толстого, «Тайна в том, что «я» всякую минуту другой и все тот же» (55, 247). Именно способность к изменчивости является неизменным свойством личности Пьера. Этот момент в его жизни — не итог: итога нет и быть не может, — но важнейший перелом.

Разумеется, это странный поступок. Но что такое поступок в мире Толстого? Лучшие толстовские герои совершали поступки, несоизмеримые с масштабом и ценностью их духовного содержания. Князь Андрей: красивый, но бесполезный подвиг под Аустерлицем, неудавшаяся государственная деятельность, ранение в бородинском сражении, когда полк находился в резерве. Пьер: кроме бессмысленного пребывания в армии в самый разгар боя, нелепый замысел убить Наполеона. Левин: цепь неудач в попытке реализовать свои идеи, и занавес в финале, когда открывшаяся перед ним истина в пределах романного времени уже ни во что не могла воплотиться. Вместе с тем они отнюдь не бездейственны, но их деятельность неадекватна их духовному содержанию.

В поступке проявляет себя сложная диалектика внутренней жизни человека и его внешней реализации. По мысли такого авторитетного психолога как В.П. Зинченко, «При совершении поступка исчезает различие между внешним и внутренним. Человек реализует себя в нем как целое, к тому же, как новое

<sup>8</sup> См. Женетт Жерар. Указ. соч. С. 308.

целое, как «собранный человек». Поэтому постороннему наблюдателю поступок нередко кажется беспредпосылочным, необъяснимым... Другими словами, поступок рождает личность, которая, сформировавшись, также проявляет себя вовне как целое»<sup>9</sup>.

Из этого следует, что каждый отдельный поступок мотивирован не только ситуацией, а личностью человека и всей его жизнью. У Толстого внутреннее не реализует себя во внешнем вполне, оставаясь само по себе высокой ценностью.

То, что очевидно проявляет себя вовне, является характером. «Прирожденный характер»<sup>10</sup> Пьера уже полностью проявил себя в пределах первых двух томов, т. е. до начала Отечественной войны. Пьер бесконечно добр, рассеян, непрактичен, безволен, легко становится жертвой чужих манипуляций. Периоды апатии у него сменяются внезапной бурной активностью. Часто в нем просыпается буйный нрав отца, и он испытывает «восторг бешенства» (11, 398). Ему свойственна резкая смена душевных состояний — от восторженности до черной «ипохондрии». Хотя, согласно обычаям высшего общества той эпохи, автор называет его Пьер, он постоянно подчеркивает его, Петра Кирилловича, национальный характер: ему бывает внятно «*исключительно русское чувство*» (курсив наш. — О. С.)<sup>11</sup>.

Характер — это первый уровень мотивации. Как оказалось, *этому* поступку характер соответствовал. Но не менее странный поступок — убить Наполеона — был заведомо обречен на неудачу именно потому, что ему не соответствовал характер. Пьер упрямо предпринял «дело невозможное — не

<sup>9</sup> Зинченко В.П. Посох Мандельштама и трубка Мамардашвили. К началам органической психологии. М.: Новая школа, 1997. С.184.

<sup>10</sup> «Что есть характер природный (есть и приобретенный)? Из прежних существований вынесенный склад жизни» (Маковицкий Д.П. Яснополянские записки: У Толстого. 1904—1910: В 4 кн. М.: Наука, 1979. Кн. 2, с. 411).

<sup>11</sup> «...то неопределенное, исключительно русское чувство презрения ко всему условному, искусственному, человеческому, ко всему тому, что считается большинством людей высшим благом мира. ... когда он вдруг почувствовал, что и богатство, и власть, и жизнь, все то, что с таким старанием устраивают и берегут люди, все это, ежели и стоит чего-нибудь, то только по тому наслаждению, с которым все это можно бросить» (11, 360).

по трудностям, но по несвойственности дела со своей природой» (11, 391).

Но «характер» — это еще не последний уровень глубины. В фундаментальных исследованиях А.В. Михайлова<sup>12</sup> прослежена судьба «характера», его философии и эстетического воплощения в разных видах искусства от античности и до нашей современности: «Грек видит «характер» чертой, лежащей на самой поверхности, а для европейца нового времени тот же самый «характер» лежит где-то в неисповедимых и темных глубинах личности, то ли как их основа, то ли как их относительный итог и сумма, то ли как нечто совершенно уже проваливающееся во мрак обособленного индивидуального мира. Процесс сложен и глубок, и мы могли взглянуть на него лишь через узенькие щелки, которые и не назовешь настоящими окошками». Все достижения искусства 19 в. — «только попытки вглядываться в более или менее случайных местах в обширный поток или вслушиваться в его гул»<sup>13</sup>. Такими «узенькими щелками», такой попыткой вслушиваться в подземный поток можно считать прорыв в подсознание, который задолго до Фрейда совершил и Лев Толстой<sup>14</sup>. Тому есть бесчисленные примеры<sup>15</sup>. Задавленные инстинкты, скрытые от самого себя чувства, подставные мотивы и т. д. — все это органично входит в антропологию Толстого.

В свете проблемы «вдруг» это выразительно представлено в сцене внезапного христианского порыва Каренина, простившего Анну, примирившегося с Вронским и взявшим на себя заботы о новорожденной девочке. Этот высокий порыв был несомненно искренним, вызванным неожиданным потрясением,

---

<sup>12</sup> Михайлов А.В. Из истории характера; Проблема характера в искусстве: живопись, скульптура, музыка // Михайлов А.В. Языки культуры. М.: Языки русской культуры, 1997.

<sup>13</sup> Указ. соч. С. 265-266.

<sup>14</sup> См.: «Что поражает меня сегодня — это вклад, сделанный Толстым в ту область, где, как принято считать, великие открытия появились лишь после него. Нет ничего более ложного, чем мнение <...> будто психоанализ обогатил роман и последний благодаря Фрейду продолжает углубляться. <...> Это может даже показаться очевидным, но не читателю "Войны и мира"» (Ф. Мориак о «Войне и мире» // Вопросы литературы, 1961. № 1. С. 161–162).

<sup>15</sup> См.: Сливцкая О.В. Истина в движении. О человеке в мире Толстого. СПб: Амфора, 2009. С. 128-147.

которое Каренин, столь далекий от живой жизни, пережил в атмосфере страсти, рождения и близости смерти, то есть тех «отверстий в высшее», которые случаются в обыденной жизни. Но в основе этого лежало — не отменяя высшее! — стремление, самое глубокое и органичное, к тому, чтобы все было по-прежнему и устроилось само собой. Оно-то и просвечивает сквозь нравственный подвиг, мешая полностью им восхититься. Мотивация многослойна, на дне самых возвышенных мотивов могут находиться и вполне приземленные.

Но у А.В. Михайлова речь идет о еще более глубоком уровне: «если характер — это известные качества и свойства человека, то в таком случае естественно предположить более глубокое общее для всех свойств ядро, или начало личности, творящее ее цельность», «расхождения могут касаться лишь того, есть ли «характер» самое глубокое в человеке, или же в его внутреннем есть еще более глубокое порождающее начало»<sup>16</sup>. Ученый отказывается определять точнее, что это за «ядро», каково это «еще более глубокое порождающее начало»: возможно, это и не подлежит формализации и не поддается определению. Речь, по-видимому, идет о «сокрытом двигателе» человека, о том, что глубже характера и формирует его.

Однако художник — уровня Толстого! — знает об этом. И знает, что он «неопределим» (10, 212). Он называл это умышленно неопределенно: «что-то жизни» (48, 122). Размышляя о разных уровнях глубины в человеке, Толстой коснулся и этого последнего, так и не понятного до конца уровня, который он иногда называл «сила жизни»: «Автор совершенно верно говорит, что если человек побеждает свои стремления и поступает противно им, то только потому, что поступает по наиболее сильному мотиву. Так что всегда поступок есть последствие наиболее сильного побуждения. Совершенно верно, если смотреть на человека как на самодействующую машину, не принимая во внимание того, что заставляет машину действовать, не спрашивая себя о том, что такое та сила, которая приводит в действие машину, т. е. что такое та сила жизни, которая заставляет действовать?» (55, 183). Вопрос остался вопросом.

Если человек это не может определить и даже осознать, то он, тем не менее, всегда об этом *знает*. *Знает* в том смысле,

<sup>16</sup> Михайлов А.В. Указ. соч. С.187,189.

который Толстой пытался словесно обозначить в письмах и «Дневниках»:

«Все это заключено в одном: я *живу*, и все, что составляет это *знание*

1) не может быть понято разумом

2) без этого знания не может существовать ни одного разумного понятия» (62, 246–247).

«Кроме того, что мы видим, слышим, ощупываем и про что знаем от людей, есть и такое, чего мы не видим, не слышим, не ощупываем и про что никто ничего не говорил нам, но это мы знаем лучше всего на свете. Это то, что дает нам жизнь и про что мы говорим «я»» (45, 13).

«Почем же я знаю, что я — я, а всё видимое и познаваемое есть только предел меня? Для чего мне это дано знать? И если я чувствую пределы и стремлюсь из них, то во мне есть беспредельное» (52, 260).

У Толстого есть слово, по-видимому, авторское — «*живосознанный*» (10, 212). Судя по контексту, это не чувство, не инстинкт, тем более не мысль, а нечто такое, от чего иногда хочется плакать «ни о чем». Это желание, которое пробудила в князе Андрее «страшная противоположность между чем-то бесконечно-великим и *неопределимым* (курсив наш. — О.С.) бывшем в нем, и чем-то узким и телесным, чем был он сам и даже была она» (10, 212). Это сказано о князе Андрее, но именно это роднит его с Пьером, именно это основа их *дружбы*, а не приятельских отношений. Сразу же вслед за этим князь Андрей думает: «Пьер был прав...» Это странное состояние возникло тогда, когда князь Андрей слушал музыку-пение Наташи. А о сущности музыки Толстой приводит восхитившие его слова брата, Сергея Николаевича: «Музыка есть воспоминание того, чего никогда не было, и мечты о том, чего никогда не будет»<sup>17</sup>.

«Живосознанное», но неопределимое «ядро» личности Пьера — т. е. то, что глубже характера, — это «знание» о том, что «во мне есть беспредельное», томление по тому, чего «никогда не было и никогда не будет», и что, тем не менее, есть. Как утверждал поздний Толстой, «человек — это Все и часть всего». Пьер, как «человек Толстого», «знает» именно это. Впервые это было им сформулировано в богучаровском

<sup>17</sup> Маковицкий Д.П. Указ. соч. Кн. 1, с. 99.

споре с князем Андреем: «я составляю часть этого огромного, гармонического целого» (10, 116).

Все духовное развитие Пьера ведет к тому, что это «живосознанное» чувство становится все более осознанным и настоятельно требующим своей реализации. Оно же привело его к масонам. Один из важнейших опытов Бородина, плена и соприкосновения с теми, кого он называл *они*, выражен так: «И все это мое, и все это во мне, и все это я» (12, 106). Там-то и родилось *в подсознании*, в предутреннем сне, слово, улавливающее суть того, о чем всегда томилась его душа — «сопрягать». Мучительная неспособность найти путь к «сопряжению» вновь и вновь порождала то состояние мыслительной деятельности, которое он называл «винт свинтился».

Такова личность Пьера, как она сложилась к началу Отечественной войны. Рубеж был обозначен кометой, увиденной именно Пьером, — знаком того, что «мы теперь дети земли, а вечно дети всего мира» (10, 116). Повседневность переключается в высшее измерение.

Время между началом войны и внезапным решением ехать в армию заполнено резкой сменой душевных состояний и неразумных порывов. Поскольку повествование дискретно, и Пьер появляется в дробных эпизодах, во время его отсутствия в тексте что-то в нем как будто дозревает. Вступает он в эту новую для себя эпоху развития с *радостным* чувством надвигающейся катастрофы, которая должна изменить всю его жизнь. Он остается в опустевшей Москве, «в страхе и вместе в радости ожидая чего-то ужасного» (11, 181). Радость вызвана ощущением того, что приближается нечто, что разрешит его вечное духовное томление, что, наконец, воплотится в жизнь заложенное в нем глубинное *знание* о том, что он составляет «часть этого огромного гармоничного целого». Оно лежало в основе того, что всеобщее патриотическое одушевление охватило и его: и неожиданная речь в дворянском собрании, и порыв пожертвовать полк — все это давало выход этому

одушевлению<sup>18</sup>. Но все это было далеко от поступка. Ему приходила в голову и мысль о поступлении на военную службу. Но удерживало три мотива: во-первых, принадлежность к масонам, проповедующим вечный мир, во-вторых, то, что известно поступать как все, надевшие мундир, и, наконец, — и это самое главное — мысль о какой-то своей высшей миссии, запрещающей предпринимать поспешный шаг. Все эти мотивы, по-видимому, имели место, но настоящая правда была та, что в армию он и не стремился. Слишком много разумных причин — признак того, что есть главная, все определяющая, хотя и неразумная: я хочу или не хочу. Поэтому, когда разложенный им пасьянс сошелся на том, чтобы все-таки ехать в армию, он так и не поехал. И сознание на этом не настаивало, и подсознание этому сопротивлялось. Но *всё вместе* требовало поступка — до этого момента почти безразлично, какого. Перечислено множество мотивов «за» и «против» армии, а решительный поступок оказался немотивированным. Здесь нельзя обнаружить никакого потаенного импульса, таящегося в подсознании. Чистейшее «вдруг».

Объяснение может дать только современное мировидение — синергетика. Все: и личность Пьера, как она сложилась к этому моменту, и все им пережитое за время начавшейся войны — это, на языке синергетики — перенапряженная система. Она подошла к точке бифуркации, т. е. развилки дорог, и находилась в «предпусковой готовности». В точках бифуркации «появляется возможность и необходимость случайного выбора»<sup>19</sup>. Выбор случаен, на языке синергетики — *эмерджентен*, т. е. он внезапно возникает откуда-то сбоку, не выводится из наличного, но именно он-то определяет всю судьбу системы. Для этого бывает необходимым и достаточным малое резонансное

---

<sup>18</sup> По мысли Daniel Rancour-Laferriere, недооценивающего роль высоких мотивов, мазохизм — потребность в очищающей жертве и страданиях — это доминанта характера Пьера, и ему почти безразлично, на чьей стороне воевать — русских или французов ("It is almost as if does not matter whose side Pierre is on — the Russian or the French") (См. Daniel Rancour —Laferriere Tolstoy's Pierre Bezukhov. A Psychoanalytic Study. - Bristol Classical Press, 1993. P. 178.

<sup>19</sup> См.: Чернавский Д.С. О методологических аспектах синергетики. //Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и искусстве. М.: Прогресс-традиция, 2002. С. 63.



воздействие<sup>20</sup>. Впечатления от этой экзекуции и оказались таким малым резонансным воздействием, таким эмерджентным пусковым механизмом.

Третий том эпопеи, посвященный непосредственно Отечественной войне, начинается с большого философского отступления о том, что именно является причиной поступков (любых, и исторических в том числе). «Чем больше мы углубляемся в изыскание причин, тем больше нам их открывается, и всякая отдельно взятая причина или целый ряд причин представляются нам одинаково справедливыми сами по себе, и одинаково ложными по своей ничтожности в сравнении с громадностью события, и одинаково ложными по недействительности своей (без участия всех других совпавших причин) произвести совершившееся событие» (11, 4). «Ничто не причина. Всё это только совпадение тех условий, при которых совершается всякое жизненное, органическое, стихийное событие» (11, 7).

Это сказано об историческом событии, но точно так же происходит событие в жизни отдельного человека. Подтверждением этого и является рассмотренный поступок Пьера: ничто не причина, но всё совпадение причин. Это еще одно подтверждение той истины, что человек изоморфен миру, он — «Всё и часть Всего».

Но размышление о совокупности причин дополняется знаменитым толстовским рассуждением о «лабиринте сцеплений». Именно «лабиринт сцеплений» определил принцип, лежащий в основе синергетики, «from complexity to perplexity»<sup>21</sup>, т. е. «от сложения к переплетению». И «совпадение», и «лабиринт».

В *художественном целом* эпопеи Толстой не складывает причины, а *переплетает* их. Пьер, отправившись в армию, не знал и не мог знать, что именно там он обретет счастье «сопрягать», а значит, найдет путь к тому «ядру» своей личности, который поможет решать столь мучавшие его вопросы.

«Война и мир» — это народная эпопея, поэтому в центре величайшего события национальной истории должен был оказаться не профессиональный военный, а человек, олицетворяющий собой мир и мир. Пьер не воюет, он прозревает и постигает смыслы. Автор *вел* Пьера на поле Бородина, сколь

---

<sup>20</sup> См.: Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания синергетики. СПб: Алетейя, 2002. С. 40-47.

<sup>21</sup> Указ. соч. С. 52.

мало он, на поверхностный взгляд, для этого ни подходил. Это случайность, если рассматривать событие с позиции только одного человека — Пьера Безухова. Но если смотреть на это с позиции высшего смысла эпопей, то это не случайность, а «необходимость поэтическая».

\* \* \*

Иной вариант соотношения персонажа и эстетического целого текста представляет собой эпизод признания Анны. Оно абсолютно неожиданно: ничто Анну к этому не принуждало. Всего лишь утром рокового дня в разговоре с Вронским (гл. XXII) Анна всячески сопротивлялась его настоятельному требованию объявить все мужу. Вронский умоляет — Анна избегает прямого разговора. Автор объясняет самое важное, о чем Анна не могла говорить с Вронским, — неразрешимый вопрос с сыном. Кроме этого, «страшная вина» перед мужем, о которой она знает, но которую заглушает, разжигая в себе ненависть к нему. Помимо этого, прямо названного, из всего разговора с Вронским становится очевидным, что и он не тверд, не знает, как устроить их положение, не имеет никакого продуманного решения. Она это чувствует, сама не представляя возможного будущего и страшась его. Неопределенность ее мучит, но она не стремится разрешить ее, потому что сейчас она — вопреки всему — счастлива и боится как-то разрушить это счастье. Все эти мотивы — названные и угадываемые — не допускали никакой возможности поспешного признания. Что касается Каренина, то, хотя он, несомненно, все знал, столь же несомненно, не знал, скрывая это от себя, и больше всего боялся ясного света очевидной истины. Даже на скачках, когда волнение Анны выдало ее, он, вглядываясь в ее лицо, старался не читать того, что на нем написано, «но против воли своей с ужасом читал на нем то, чего он не хотел знать» (18, 221). Даже в карете, за секунду до признания, «он все-таки не позволял себе думать о настоящем положении своей жены» (18, 223) и «ничего так не желал» (18, 224), как чтобы она отвергла все подозрения.

Ни у одного участника драмы не было ни одной причины — разумной или подсознательной — желать, чтобы все стало ясно. Никто это не спровоцировал. И все-таки Анна сказала

бесповоротное: «Нет, вы не ошиблись» (18, 224). Неожиданность, которая в то же мгновение стала восприниматься как неизбежность.

Прежде всего, все мотивировано ситуацией. Анна пережила слишком сильное нервное потрясение, от которого она не оправилась, и была в том смятении, когда билась, «как пойманная птица». В момент признания она еще не была уверена, что Вронский цел (записка от Бетси пришла чуть позже), поэтому она находилась в том измерении, где даже такой решительный шаг, как признание мужу, терял свой смысл и масштаб. К этому добавлялось и особое физиологическое состояние — беременность.

Тут сыграли роль и случайности: не приехал бы на скачки Каренин, не начни он свой разговор тогда, когда Анна еще не знала, что Вронский невредим, вернулась бы Анна в карете Бетси, — и в этот момент ничего бы не произошло. Но неизбежно произошло бы в другой ситуации: нарастающая напряженность должна была разрядиться.

Глубже уровня ситуации находился характер Анны: ее правдивость. Как ни уверяла незадолго до этого Анна Вронского, ложное положение было противно ее правдивой натуре. Жерар Женетт, остро поставивший проблему правдоподобия и мотивации, одним из опорных моментов своего исследования поставил эпизод признания принцессы Клевской своему мужу. Логика его рассуждений приводит к тому, что, поскольку поступок героини не нарушал моральную максиму о верности мужу, еще не принятую в XVII в., то ее признание и «не имеет высокой психологической ценности»<sup>22</sup>. Поскольку в XIX в. эта максима существовала, поступок Анны эту высокую психологическую ценность имеет.

Еще глубже характера, но в сопряжении с ним, выступает та истина, что Анна переживает не любовь, а страсть — как архетип — с ее вечными законами, в том числе с предопределенной трагической развязкой. Истоки чувств часто не требуют никакой мотивации<sup>23</sup>. А страсти — особенно. А.В. Михайлов

---

<sup>22</sup> См.: Женетт Жерар. Указ. соч. С. 302-303.

<sup>23</sup> А. Маслоу, рассмотревший проблематику мотиваций во всей ее многогранности, тем не менее, предостерегал: «за многими психологическими феноменами не стоит никакой мотивации». Маслоу Абрахам Мотивация и личность. СПб: Евразия, 2001. С. 311.

в своем исследовании истории характера указывает на тот этап античной культуры, когда «руководство человеком со стороны богов предполагает определенную, не свободную, но необходимую, так сказать, принудительную, неизбежную фазу осмысления мотивации своих поступков». Поэтому и «*некоторые вещи психологического свойства <...> осмысляются не как принадлежащие самому человеку, а принадлежащие миру*»<sup>24</sup> (курсив наш. — О.С.). Так и в этом романе кажется, что страсть — это нечто не только большее, но иное, чем *чувство, переживаемое Анной*, — это внешняя сила, которая избрала ее, чтобы подчинить своим древним законам, осуществляя «руководство со стороны богов». Здесь проявляет себя не столько правда индивидуального характера, сколько правда надындивидуального начала.

Признание мужу — лишь неизбежный момент на пути к предопределенной трагической развязке, а, стало быть, и необходимый этап в развитии сюжета. Это именно та точка повествования, которую Н. Асеев называл «ключом сюжета», точка, где происходит размежевание границ между тем, «как пошла бы жизнь героев, если бы не случилось того-то и того-то»<sup>25</sup>. Обычная жизнь, или, как называет ее Н. Асеев, «жизнь как прежде», — это не только благопристойное существование Анны до встречи с Вронским, но и возможный путь банального адюльтера. Роман стал романом-трагедией только после этого сюжетного слома.

При всей его неожиданности этот эпизод многослойно и многогранно обусловлен: и сюжетно, жанрово, и психологически, и онтологически, то есть «необходимостью поэтической» всего художественного целого.

\*\*\*

Вернемся к эпизоду с попыткой самоубийства Вронского. Именно в связи с ним Толстой написал приведенное в начале письмо к Н. Страхову. Вот его продолжение:

«А вы все это знаете лучше меня, но меня это занимало последнее время. Одно из очевиднейших доказательств этого для

<sup>24</sup> Михайлов А.В. Из истории характера // Указ. издание. С.185.

<sup>25</sup> Асеев Н. Ключ сюжета // «Печать и революция», 1925. Кн.7, с. 84-85.

меня было самоубийство Вронского, которое Вам понравилось. Этого никогда со мной так ясно не бывало. Глава о том, как Вронский принял свою роль после свиданья с мужем, была у меня давно написана. Я стал поправлять ее и совершенно для меня неожиданно, но несомненно, Вронский стал стреляться. Теперь же для дальнейшего оказывается, что это было органически необходимо» (62, 269).

Почему это случилось неожиданно и почему, тем не менее, «необходимо»? Неожиданно, потому, что не соответствует представлению о характере Вронского, сложившемуся к этой сцене. Хотя Вронский уже не тот, который вступил в украшающую его связь с блестящей светской дамой, поскольку Анна подняла его до своего уровня, — трагичность не укоренена в его характере. Но вместе с тем, характер, по Толстому, бывает не только прирожденный, но и приобретенный. Вронский вышел за свои пределы, потому что его подхватили потоки, созданные неудержимым полетом Анны навстречу жизни, счастью и гибели. В атмосфере страсти, рождения, смерти — той атмосфере вечного, что окружает Анну, он обрел масштаб. Этот новый, приобретенный характер, придал Вронскому то величие, что присуще трагедии.

Но, кроме характера, действуют и внешние обстоятельства. Раньше положение Каренина, как обманутого мужа, было унижительным и тем более унижительным, что он всего лишь «ласкает мыслью вопрос о дуэли» (18, 295), неспособный ее осуществить, в то время как Вронский, офицер, граф, всегда был готов стреляться. Нерешительность же Каренина лишь усугубляла его униженное положение. Теперь своим великодушным поступком он стал значительно выше Вронского, настолько выше, что униженным себя стал чувствовать Вронский. Более того, Вронский ощущал, что Каренин стал выше его в той системе ценностей, с которой несоизмеримы такие понятия как дворянская честь и все из этого вытекающее. Вронский не унижен в житейском смысле, а непоправимо принижен перед лицом высшего. Это было столь невыносимо, что остается лишь одна возможность — добровольно уйти из жизни, мгновенно, не размышляя. Нужен ли при этом подробный анализ его состояния? Нуждается ли это в авторском разъяснении? Нет, потому что это понятно без объяснений. Каким образом? Толстой разъясняет: ответ в «лабиринте сцеплений».

В сцене самоубийства Вронского основанием сцеплений служило многое: во-первых, все многочисленные и разноплановые обстоятельства, формирующие поток событий. Основанием был и все время меняющийся «лабиринт отношений» персонажей. Основанием было и то, как менялась сущность характеров. Именно этот «лабиринт сцеплений» вполне постижим, поскольку в нем Вронский достиг максимально возможного для него масштаба личности. Здесь нет ощущения неполной исчерпанности, что обычно является свойством самой реальности. В этом эпизоде преобладает то, что Достоевский называл «ясность а la Толстой».

В связи со сценой самоубийства Вронского В. Набоков предъявил, пожалуй, единственный упрек Толстому. Для него мотивы самоубийства легко объяснимы: это вопрос чести, «нечто вроде харакири, как его понимают японцы». Но «глава неубедительна с художественной точки зрения, с точки зрения структуры романа». Анна накануне своего самоубийства ни разу не вспомнила о попытке Вронского. «Толстой-художник понимал, что тема самоубийства Вронского звучит в иной тональности, что она другого оттенка и тона, решена совсем в ином ключе и стиле и художественно не связана с предсмертными мыслями Анны»<sup>26</sup>.

Действительно, эта сцена не оказала существенного воздействия даже на сюжет, не говоря уже о том, чтобы войти в созвучие с нарастающей трагедией. Это вполне художественно оправдано. Вронский не мог долго оставаться на несвойственном ему «прирожденному характеру» высоком уровне. Он неизбежно припустился, и пережитое им потрясение ушло почти бесследно. Эта сцена, действительно, «решена в ином ключе»: все мотивы расположены в одной плоскости и одинаково очевидны — нет глубин, прорывов в подсознательное, в потаенные мотивы и т. д. Тем более, нет того, что глубже характера и что проявило себя в судьбе Пьера и Анны.

Эстетика эпизода определяется характером персонажа. Все мотивировано «лабиринтом сцеплений» и вполне правдоподобно, но корневая система этого события неглубока. Набоков прав: «необходимости поэтической» здесь нет, ибо она возникает тогда, когда «лабиринт сцеплений» не ограничивается

---

<sup>26</sup> Набоков Владимир. Лекции по русской литературе. М.: Независимая газета, 1996. С. 255.

событийным уровнем, а проникает в те пласты, что глубже характера, глубже психологической достоверности, в то «ядро, творящее личность», которое «несомненно, как «я»», то есть в то, что в совокупности со Всем являет собой Универсум.

\*\*\*

В эпопее *переплетаются* две художественные задачи — антропологическая и эстетического целого<sup>27</sup>. Неожиданности в мире Толстого присутствуют часто, но почти всегда не ощущаются. Истинное «вдруг», т. е. случайное и ничем не обоснованное, у Толстого происходит только в моменты, когда внезапно надрывается тонкая событийная оболочка: именно в этот момент Пьер решил ехать в армию, именно в этот момент отношения Анны и Вронского перестали быть тайной, — а могло это произойти и в любой другой момент. Но эта оболочка становится хрупкой под действием многочисленных факторов: не только внешнего «лабиринта сцеплений» обстоятельств, но, главным образом, того «лабиринта сцеплений», который, разветвляясь, уходит в глубины бытия, в его разнородные пласты. Этот внутренний «лабиринт сцеплений», как правило, автором проанализирован во всех его элементах, но обычно их совокупность не сконцентрирована в одном месте, а рассредоточена в разных фрагментах. Поэтому и кажется, что бесспорная неожиданность стоит на широком и прочном фундаменте закономерности.

Как ни парадоксальна ситуация, как ни странен поступок, совершенный «вдруг», читатель на этом не задерживается, ему все и так понятно. Главное свойство искусства, по Толстому,

---

<sup>27</sup> Г.-С. Морсон указывает на подобную «двойную причинность» и в мире Достоевского: «Ибо события в хорошо сделанном произведении словесного искусства имеют своей причиной не только то, что им предшествовало, но также и систему целого, как хорошо понимали теоретики со времен Аристотеля и до наших дней. События формируются не только происшестввиями в вымышленном мире, о которых герои в принципе могут знать, но также тем, что необходимо для создания эстетически действенного произведения искусства, т. е. соображениями, о которых герои знать не могут» (Г.-С. Морсон «Идиот», поступательная (процессуальная) литература и темпика. // Роман Ф.М. Достоевского «Идиот»: современное состояние изучения. М.: Наследие, 2001. С. 13).

— «заразить». Читатель «заражен» в такой степени, что он становится не «эмпирическим читателем», а «образцовым читателем», по терминологии Умберто Эко<sup>28</sup>, то есть он внутренне отождествляет себя не только с кем-либо из лично близких себе персонажей, а, подобно автору-демиургу (то есть «образцовому автору»), со всеми персонажами сразу, погружаясь во всю ситуацию во всей ее полноте. Подобно тому, как человек понимает суть собственной ситуации, даже не расчлняя ее, а часто в нее и не вдумываясь, так и «образцовый» читатель, «заразившись» всем происходящим, становится всеведущим, как и «образцовый автор». Но для этого недостаточно этой, отдельной, ситуации, нужно проникнуться романом во всей его полноте, жить в этой реальности.

Как известно, поэзия стремится к внутреннему отождествлению больше, чем проза, и поэтому больше «заражает»<sup>29</sup>. Поскольку Толстой — поэт<sup>30</sup>, читатель, находясь внутри его мира, проникается авторской волей настолько, что все принимает как должное, и воспринимает все, как сам персонаж, а «неожиданные действия могут быть неожиданными для всех, кроме того, кто его совершает»<sup>31</sup>. Поэтому читателю все кажется естественным, не выбивающимся за пределы того, «как это обычно бывает».

Мир Толстого так же сотрясается непредсказуемыми поступками и событиями, как и любой другой. И это вовсе не опровергает ту истину, что в этом мире господствует дух общего закона. Всеохватное эпическое искусство Толстого отражает законы мироздания, согласно которым неожиданности так же укоренены в бытии, как и устойчивые состояния. «Вдруг» — не противостоит тому, «как это обычно бывает», а поглощается

---

<sup>28</sup> Эко Умберто. Шесть прогулок в литературных лесах. СПб: Symposium, 2007.

<sup>29</sup> «Читая эпическое произведение, говоришь: «как на меня похоже», а читая лирическое: «это я». См.: Корман Б.О. О соотношении понятий «автор», «характер» и «основной эмоциональный тон» // Проблема автора в художественной литературе. — Воронеж, Вып. 2, 1969. С. 9.

<sup>30</sup> См. Сливичкая О.В. Указ. соч. Гл. «О поэтичности "Войны и мира"». С. 63-128.

<sup>31</sup> Ivan Verč. «О неожиданном действии у Достоевского» // Canadian-American Slavic Studies 12.3/Fall (1978) P. 410.



им. Читатель может почти не заметить, что это «вдруг», потому что он уже проникся общим духом эпической закономерности.

Мы начали со ссылки на Достоевского. «Вдруг» — еще один мотив в оппозиции Толстой — Достоевский, естественной в сопоставлении и противопоставлении, но искусственной, когда делают выбор и оказывают предпочтение. Поэтому закончим фрагментом из письма Томаса Манна, которого так же стилизовали с его братом, Генрихом:

«И я подбочился и вспомнил слова Гёте о глупом споре немцев, кто более велик, он или Шиллер: «Им бы радоваться, что у них есть два таких парня!»<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> Манн Томас. Письма. М.: Наука, 1975. С. 362.

Кристиан Хуфен

## **Вклад мигранта. Следы Федора Степуна в Мюнхене<sup>1</sup>**

**В** толстовской библиотеке давно уже висит его фотография на стене. Местные авторы описывали личные встречи с человеком, которого журналист Томас Урбан в 1999 назвал «главой мюнхенской колонии эмигрантов». В дискуссии же, которую в последнее время ведут русские и немецкие ученые о Федоре Степуне (1884–1965), напротив, его мюнхенские годы практически не упоминаются. И это не удивительно, потому что деятельность Степуна на берегах Изара до сих пор совсем не изучена.

Русским читателям и читательницам их соотечественник, отправленный Лениным в 1922 году в изгнание, где он и умер в 1965 году, знаком уже примерно в течение последних 20 лет благодаря новым переизданиям его основных произведений и усилиям таких исследователей его творчества, как Владимир Кантор. Позднее признание на родине получили художественные и публицистические произведения Степуна в контексте открытия русской культуры в изгнании, чему определенно помогло и обозначение его как «отечественного мыслителя» и «русского европейца». Однако с тем же правом и немецкие исследователи могли бы предъявить свои права на Степуна как на видного представителя немецкой культуры и искусства 20-го столетия.

Самовыражение Федора Степуна в литературных произведениях и, прежде всего, в его воспоминаниях *Бывшее и несбывшееся* (3 Bde, Мюнхен 1947–50; рус. 1956) могло бы быть существенно дополнено и частично переосмыслено в свете новых исследований. Оказывается, не был этот интеллигент ни однозначно немцем, ни русским, а все же, он выработал в течение своей жизни протейстическую идентичность, которая помогала ему выживать в изменяющихся обстоятельствах и

---

<sup>1</sup> Der Beitrag des Migranten..., in: Bulletin, hrsg. von der Tolstoi-Bibliothek, München, Nr. 151, Dezember 2011 («Kulturhistorische Integration. Tolstois Erbe in München. Wissenschaftliche Arbeitstagung am 12. Oktober 2011»), S. 20-23.

оставаться при этом творцом. Нельзя рассматривать его биографию только в национальном или культурном ключе, случай Степуна, скорее, иллюстрирует проблематику мигранта, одновременно сосуществовавшего в разных культурных контекстах и обогатившего их.

Федор Степун жил в 3-х русских и в 4-х немецких государствах. Он был подданным русского царя, гражданином при Временном правительстве и при Республике Советов, и еще до того, как 30 декабря 1922 года был образован Советский Союз, Ленин лично распорядился о высылке из страны Степуна и других оппозиционных интеллигентов. Перед приходом Гитлера к власти Наташа и Федор Степун добились саксонского гражданства, не имея, однако, немецких паспортов. После 1949 года они «натурализовались» в Баварии и стали, вероятно, гражданами ФРГ. Такого рода документы хранятся в баварском Министерстве внутренних дел, а оно выдает справки только членам семьи. Так как супружеская пара детей не имела и русские родственники до сих пор обнаружены не были, вопрос о гражданстве Степуна остается пока без ответа.

К сожалению, ни здесь, в Германии, ни в России нет благоприятных условий для исследования жизни и творчества Федора Степуна. Его литературное наследие — рукописи книг, статьи, документы, а также обширная корреспонденция, отражающие творчество Степуна со времен конца Второй мировой войны, хранятся в Йельском университете. Архив двуязычный, но пока только в зачаточной форме научно освоенный и по-большой части неопубликованный. До сих пор отсутствует комментированное издание сочинений Степуна, литературно-научный анализ помещен во введениях. Наши знания об этом человеке и его творчестве в значительной степени ограничиваются временем до 1945 года.

Многое, однако, все-таки ясно: в течение 20 лет, с 1945 по 1965, слово этого человека было очень влиятельным. В Западной Германии он являлся, пожалуй, самым знаменитым представителем русской культуры в изгнании, предшественником Льва Копелева. С тех пор, правда, его книги больше не переиздавались: молодое поколение читало Троцкого и Мао и придало забвению этого противника большевизма.

Достоевский и русский человек — однажды эти темы заинтересовали немецких студентов, искавших смысл жизни

во времена гитлеровской Германии и после поражения 1945 года. Среди них был и житель Мюнхена Ханс Шоль, один из основателей движения сопротивления «Белая роза». Засвидетельствована их встреча в начале 1942, незадолго до того, как организовалась группа сопротивления. Когда в 1946 Инге Шоль (Inge Scholl) и Отль Айхер (Otl Aicher) основывали первые народные университеты, Степун выступил с торжественной речью на их открытии. Знакомство с этим кругом друзей состоялось благодаря Карлу Муту и его журналу «Hochland», к авторам которого принадлежал еще с 1920-х годов и Степун. Очевидно, однако, что к концу 1940-х годов просоветские позиции лево-католической молодежи, от которых эмигрант решительно отмежевался, привели к их расхождению.

В мюнхенской прессе, в статьях для *Süddeutsche Zeitung* и *Hochland*, сразу после войны он выступал с социально-революционными идеями перестройки Германии, например, с требованием справедливого распределения бремени и национализации ключевых отраслей промышленности. Федор Степун писал не только на русские темы. Однако его мысли и соображения о христианской политике в век диктатур, которые он развивал в межвоенное время в русской прессе в изгнании, были мало востребованы как в западных оккупационных зонах, так и в молодой Федеративной республике. Как показывает его опубликованная в 1951 г. позиция по отношению к новой геополитической доктрине Джорджа Ф. Кеннана, он ни в коем случае не был солидарен и с господствующим антикоммунизмом эпохи Аденауэра.

Мигрант, похоже, не нашел для себя политической родины ни в Мюнхене, ни в Федеративной республике. А как обстояло дело с родиной академической? Когда в 1946 г. Федор Степун предложил свои лекции и семинары в университете Людвиг Максимилиана, которые быстро стали собирать большую аудиторию, ему было уже 62 года. С немецким университетом Степун был знаком хорошо, перед Первой мировой войной он изучал философию в Гейдельберге, где вместе с немецкими и русскими сокурсниками основал первый международный философский журнал «Логос». Вплоть до увольнения национал-социалистами, Степун был профессором социологии в Дрездене (1926—1937). Мюнхенские коллеги позволили ему стать только неординарным профессором по русской духовной истории. И

лишь спустя годы он получил право иметь собственных аспирантов. Таким образом, Степун сосредотачивается на русских темах, интенсифицирует свои исследования русской литературы 19-го и 20-го столетий.

Написанные им после увольнения в 1937 году воспоминания смогли быть опубликованы наконец в 1947 в Мюнхене, после получения новой профессуры и второго немецкого издания автобиографического романа в письмах *Переслегин*. Удачно! В представлении его академических коллег и многочисленных студентов, слушателей и читателей могли смешаться — как в Дрездене — облик харизматичного университетского преподавателя, оратора и публициста, с его автобиографическими текстами. Личность и образ создавали единство, закодированную, загадочную фигуру. «Отдельно взятому русскому» удавалась успешно исполнять роль «хорошего русского». Его выступления *Лицо России* и *Лицо большевизма* создали ему уникальную репутацию.

Наряду с преподаванием в университете и деятельностью докладчика в немецкоязычном пространстве, Федор Степун в межвоенное время был также тесно связан с русской культурой в изгнании в Париже и Праге. Для него самого было важно и то, и другое: научная работа и политическая публицистика для Степуна составляли одно целое. В зрелом возрасте ему снова удавалось быть в одно и то же время немецким профессором, двуязычным публицистом и писателем, а также регулярно ездить в турне с докладами. Ранние жалобы на «раздвоенность» в течение двух последних десятилетий больше не звучали. Теперь он был в состоянии собрать свои силы воедино: должность преподавателя «русской духовной истории» была как будто специально для него создана, роли политика в изгнании, политического публициста и социолога исчезли из его репертуара.

Хотя еще появлялись социологические исследования, как, например, *Objektivitätsstruktur des soziologischen Erkenntnisaktes* (1952) (*русское заглавие: Структура объективности социологического суждения — прим. ред.*) и *Heimat und Fremde* (1962) (*русское заглавие: Родина, отечество, чужбина — прим. ред.*), в которых Степун осмысливает свой опыт в изгнании, тем не менее, эти тексты достигали только специализированной аудитории. Мюнхенские издательства, которым он, не в последнюю очередь, обязан своей популяр-

ностью — его воспоминания вышли в издательстве Kösel, а издательство Karl Hanser открыло в 1928 году *Переслегиным* свою литературную программу — предлагали публике аполитичного автора. Они существенно способствовали созданию репутации «хорошего русского», в то время как Степун в своих публичных выступлениях принимал участие в немецких дебатах. Запланированный Kösel и Hanser юбилейный сборник к 80-летию ученого издан не был.

До сих пор не исследовано участие Степуна в ранней стадии развития киноискусства. Монографией *Театр и фильм* (1953), переизданием запрещенного в 1933 году текста, он привлек к себе внимание как теоретик, в первую очередь, театра, и в определенной степени киноискусства, средств массовой информации. Больше того: Федор Степун принял участие в учреждении Немецкого института кино и телевидения (Deutsches Institut für Film und Fernsehen — *прим. ред.*) в Мюнхене в январе 1953 г. И произнес торжественную речь на его открытии. Поддержанная им концепция учреждения свободного специального высшего учебного заведения была подорвана государством и кинопромышленностью. Сенсационная новостройка высшей школы киноискусства (HFF) в музейном квартале Мюнхена, рядом с пинакотеками в районе Швабинга, побуждает воссоздать историю успешного и широко известного института.

В межвоенное время Федор Степун воспринимался как «политик эмиграции»; как публицист он выступал против политического экстремизма и развивал идеи о будущей русской демократии. Немецкая оккупация Парижа в 1940 г. положила этому конец. Переехав после войны в Мюнхен, он снова устанавливает контакт с прессой в изгнании, центром которой становится Нью-Йорк. Расстояние в пространстве, а также развитие политической ситуации — состояние Холодной войны — сделали его и тут аутсайдером. Когда в 1951 году Александр Керенский приехал в Западную Германию, чтобы собрать русских эмигрантов, и заговорил о неизбежности новой войны с Советским Союзом, Степун дистанцировался от этого политического авантюриста. Тем более активное участие принимал он в поддержке и помощи на местах многочисленным «перемещенным лицам» из Советского Союза, «второй волне» русских эмигрантов. В рамках этой же деятельности в 1949 году возникла и толстовская библиотека в Мюнхене.

Вероятно, инициатива ее учреждения исходила от Степуна. Судя по переписке, вплоть до 1948 года видно, как Степун искал средства и пути для повышения культурного уровня новых эмигрантов в Мюнхене. Он придавал большое значение расширению кругозора людей, воспитанных советской системой. Кроме того, вследствие господства национал-социалистов и опустошений войны, в университетах недоставало изданий произведений русской классики и специальной литературы. В одном из писем к своему коллеге, слависту Дмитрию Чижевскому, от 23 февраля 1948 года, Степун жалуется на отсутствие русской библиотеки в Мюнхене. И в качестве примера приводит исследовательскую библиотеку Фрица Либа в Базеле, которую ему довелось посещать в 1948 и 1950 годах. Степун организовывал доклады для толстовской библиотеки. Так, в 1956 г. Чижевский прочел доклад о Гоголе, а сам Степун выступил 5 декабря 1958 с докладом на вечере, посвященном Борису Пастернаку.

Проявлением «русскости» в условиях изгнания явился, в частности, и уклон в религию. В 1930-е годы, когда левые профессора и еврейские коллеги покинули Германию, и после увольнения Степун оказался в полной изоляции, произошло его окончательное обращение к православию: Федор Степун становится религиозным человеком. Интеллектуал начинает регулярно посещать богослужения, углубляется в изучение наследия отцов церкви и ищет поддержки у русских священнослужителей. Как видно из его воспоминаний и писем, он чувствовал свою принадлежность не к ультраконсервативной монархической зарубежной церкви, а к альтернативным общинам и их духовным авторитетам, воплощавшим для него социальную ответственность, интеллектуальную рефлексии и демократические основы христианства. Таким образом, Степун принимал участие в жизни русской православной общины в Мюнхене. Он нашел своего единомышленника в лице отца Александра Киселева (1909–2001), которому позднее было разрешено возвращение в Россию.

*Перевод с нем. Людмилы Сигал*

А. Буллер

## **Мораль масс или размышления по поводу философии чувств**

**И**меют ли массы мораль? Позволительно ли вообще говорить о морали масс? Ведь масса всегда была субъектом проблемным, непредсказуемым, неуправляемым и неконтролируемым, склонным к тому же к эмоциональным «взрывам» или психологическим срывам. Поэтому проблемы масс занимали чаще всего психологов, а не философов. Но и философия, особенно философия чувств, не обошла эту проблему стороной. Упомяну здесь только имя Владимира Соловьёва (1853—1900), без которого мы сегодня имели бы одну психологию, но не философию масс. В нравственной философии Владимира Соловьёва проблемы коллективной этики занимают особое место, что подтверждает его понятие «богочеловечества», открывшее не только индивидууму, но и всему сообществу перспективу морального саморазвития и нравственного самосовершенствования. Именно о *со-обществе*, как основанному на нравственных принципах коллективе, идёт речь в философии Владимира Соловьёва. Но не наивен ли Владимир Соловьёв, верящий в идею нравственного человечества? Не противоречит ли его идея историческим фактам? С этих фактов мы, пожалуй, и начнём.

### **Исторические параллели**

Иерусалим 1834 года. На пасхальную службу в церкви Христа в Иерусалиме собрались тысячи усталых паломников. В конце службы, когда массы людей направились к выходу, началась давка, которая быстро перешла в панику, а позже переросла не просто в драку, а в борьбу за выживание, в которой никакой роли не играл тот факт, что в этой борьбе участвовали как христиане, так и мусульмане. Впавшие в массовую панику паломники думали в первую очередь не о том, как спасти себя, а о том, как уничтожить другого. Падающие затаптывались тут же ногами, стены были забрызганы кровью и мозгами, мёртвые тела лежали кучами — описывает очевидец событий эту массовую оргию бесконтрольных чувств<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Канетти Элиас. Масса и власть. — Гамбург, 1960. С. 184 (Elias Canetti. Masse und Macht. Hamburg 1960).



Перенесёмся теперь в 20-е столетие. Украина и Россия 1918 года. События русской революции сопровождаются вспышками небывалого насилия. В течение 3-х дней в Евпатории большевистские матросы уничтожают 800 офицеров и гражданских лиц, подвергнув их вначале длительным пыткам. В Таганроге красноармейцы сжигают в доменной печи 50 добровольно сдавшихся в плен кадетов — молодых людей «буржуазного происхождения», говоривших на одном и том же языке и выросших в одной и той же стране, что и их палачи<sup>2</sup>.

И последний пример так называемого (не)организованного коллективного действия, взятый уже из нашей современности. После неудачного нападения грабителей на пассажиров автобуса в Гватемале одна из грабительниц была взята в плен пассажирами автобуса, которые устроили над ней самосуд, избив ее и поджегши её одежду. Жертвами линчевания в Гватемале ежегодно становятся около 45 человек<sup>3</sup>.

Все вышеназванные события произошли в эпоху так называемого, применяя терминологию Мишеля Фуко (Michel Foucault), дисциплинарного или нормированного, регулируемого и управляемого общества, для которого «неконтролируемые» вспышки масс, всё-таки, являются исключением. Бросается в глаза, что во всех трёх названных случаях полностью отказали механизмы внешнего контроля дисциплинарного общества.

Но кроме внешнего контроля (государство, общество, коллектив) любой человек подвержен также внутреннему контролю или самоконтролю (мораль, совесть). И если потерю внешнего контроля можно объяснять экономической или политической дестабилизацией общества, слабостью его механизмов власти, то объяснять потерю внутреннего контроля, исходя только из одних внешних причин, никак невозможно, не лишив при этом человека автономности и индивидуальности.

Однако масса именно это и делает — она подчиняет индивидуальную волю массовой воле, лишая человека автономности. Да, масса может подчинить себе индивидуальную волю. Более того, она может даже уничтожить её как *индивидуальную*, но она не может лишить её *индивидуальности*. И пока ин-

---

<sup>2</sup> Данные взяты из следующего источника: Орнальдо Файджес. Трагедия одного народа. — Берлин, 1998. С. 557-558. (Ornaldo Figes. Die Trag die eines Volkes. Berlin 1998, 557-558).

<sup>3</sup> «Бильд» от 16 декабря 2009 г. („Bild“ vom 16.12.2009).

дивидуальная воля остаётся *индивидуальной*, она способна к неподчинению и сопротивлению. Индивидуальная воля может «слиться» с массовой волей, а может и не подчиниться ей. В этом «выборе» воли и заключён принцип как массовой, так и индивидуальной свободы.

Однако никакое общество не может обойтись без контролирующих, регламентирующих, нормирующих механизмов, которые и подчиняют себе личность. Фуко назвал эти механизмы «дисциплинарными системами». Поэтому развитие раннекапиталистического общества у Фуко определяется не только экономическим процессом «первоначального накопления», но и мучительной процедурой совершенствования «дисциплинарных систем» и «дисциплинарных техник». Таким образом, Фуко описывает процесс становления и развития «нового общества» не только с экономической, но и с психологической точки зрения.

Конкретно это развитие «дисциплинарных систем» проявляло себя в появлении таких общественных институтов как тюрьма, армия, школа или больница. На развитие «дисциплинарных техник» указывала также изощёренная система штрафов, преследующая цель «приручения масс». Капитализм никак не мог обойтись без подобных «дисциплинарных систем», так как они являлись необходимой предпосылкой системы массовой организации труда. Ещё сильнее в подобных системах контроля над массами нуждался, лишённый фактора материального стимулирования труда, социализм, применяющий, в сравнении с капитализмом, ещё более жёсткую систему дисциплинарных наказаний.

На ранних ступенях развития «дисциплинарных техник» широко использовался метод зрелищного наказания, сопровождающийся самыми изощёренными пытками. Фуко очень красочно описывает подобную церемонию зрелищного наказания, называя её «мрачным праздником штрафа»<sup>4</sup> или «церемонией чувств». Но церемония эта была не только «праздником чувств», но и превентивной мерой воспитательного характера, цель которой заключалась в наглядном предупреждении тем

---

<sup>4</sup> Известное исследование Мишеля Фуко «Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы» начинается впечатляющей сценой зрелищного наказания преступника. (Michel Foucault. Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt a. M. 1994).

членам общества, которые были способны на дисциплинарный «срыв». Лишь на рубеже 18 и 19 вв. наказание, по выражению Фуко, «перестало быть зрелищным театром. С этого момента всё то, что в акте наказания напоминало спектакль, стало восприниматься негативно»<sup>5</sup>. Эпоха Просвещения принесла с собой вместо представления «прирученной» — идею цивилизованной или эмансипированной массы.

Тем не менее, и «цивилизованная» масса оставалась в глазах власть имущих подозрительным субъектом, способным на стихийные, непредсказуемые действия или на социальный «взрыв». Такому «взрыву» масс предшествовали не только экономические, но и психологические факторы. Часто подобные «взрывы» сопровождала атмосфера всеобщего недоверия к власти, массового разочарования и недовольства ею. «Срывы» масс невозможно объяснить, как это часто делают историки, одними социально-экономическими причинами типа «голод, холод и разруха», так как подобная интерпретация причин массовых действий создаёт впечатление, что поведение масс определяется лишь одними экономическими факторами (методика марксизма). Однако мы имеем достаточно примеров в истории, доказывающих и показывающих, что стремящаяся к победе «героическая масса» способна на чудеса. Подобная масса может стойко и мужественно переносить трудности всяческого характера и вести себя, даже в самых тяжелейших экономических условиях войны или блокады, дисциплинированно и организовано. В этом случае резкое ухудшение социально-экономической ситуации не ведёт автоматически к социальному «взрыву» масс. Итак: все попытки объяснять действия масс, исходя только из одних социально-экономических факторов, являются упрощённым способом интерпретации их действий. Но прежде чем анализировать действия масс, необходимо разобраться с вопросом о том, что же такое «масса»?

### **О понятии «масса»**

Человеческая масса есть совокупность людей или же множества индивидуумов, действующих как единый субъект. Массу и называют часто «коллективным субъектом», потому что массовые действия подвержены тем же самым оценочным

---

<sup>5</sup> Фуко Мишель. Указ. соч. С. 16.

критериям, что и действия индивидуальной личности. Однако действия масс отличаются различной степенью организованности. Часто массовые действия обозначают как «неорганизованные». По поводу «неорганизованных» действий масс заметим, что неправильно считать стихийную, бушующую, всё на своём пути сметающую толпу «неорганизованной» массой. Если бы эта масса была действительно неорганизована, то она была бы неспособна к единому целевому действию, функция которого заключается не в созидании, а в разрушении. Стихийная масса не является «неорганизованной», а она является «бесконтрольной» массой, то есть массой, лишённой как внешнего (государственного), так и внутреннего (морального) контроля. В то же время бесконтрольная масса является организованным субъектом, подчинившим себя определённым принципам или идеям.

По мнению Льва Карсавина, «масса» является *сознательно* организованной группой. Возражая «горячим защитникам принципа (формальной — АБ) организации» масс, Карсавин замечает, что группа существует только тогда, «когда в мирозерцании или сознании членов группы есть организация»<sup>6</sup>. А сознательная организация возможна, в свою очередь, только на основе общей идеи. Масса может быть как высоко-, так и слабоорганизованной группой людей.

Высокоорганизованные массы являются стабильными, устоявшимися и целенаправленно действующими структурами. Такие массы даже трудно назвать «массами», потому что они не являются автономными субъектами, а находятся, как правило, под жёстким внешним контролем. К подобным группам «контролируемых масс» относятся такие коллективы как взвод, класс, цех, лагерь.

Освободив себя от внешнего контроля, зависимая масса становится (буйствующей, митингующей, протестующей или молчащей) толпой. Действия такой, «освободившей» себя массы могут быть как негативного (тотальное разрушение), так и позитивного характера (мирная демонстрация).

К третьему типу масс относятся абсолютно неорганизованные массы, являющиеся случайными или временными объединениями людей, связанных мимолётной целью, как, например, прогулка в парке или посещение ярмарки. Подобная неоргани-

<sup>6</sup> Карсавин Лев. Философия истории. — Москва, 2007. С. 126-127.

зованная масса, ещё не ставшая субъектом единого действия, интересуется нас меньше всего. Но и эта «неорганизованная» масса может в любой момент принять организованную форму.

Действия масс, если их оценивать по моральным критериям, могут быть не только нравственными или безнравственными, но и активными или пассивными. Несомненно, наблюдающая за действиями палача — «за мороженая» — масса ведёт себя пассивно. И, тем не менее, она является «массой», которую объединяет общая (зрелищная) цель. И наоборот, устраивающая самосуд над своей жертвой «бесчинствующая» масса, ведёт себя, разумеется, активно. И именно акция, действие, цель и делают из неорганизованной группы людей — «массу».

Но любая масса, даже если она ведёт себя неразумно, стихийно и неконтролируемо, остаётся разумным субъектом. Только разумный субъект может вести себя «неразумно». Только разумное существо можно обвинить в «неразумном» поведении. Разум есть главная отличительная черта как человека, так и массы. Все остальные её качества носят второстепенный характер. Особенно точно характерные свойства масс описали Элиас Канетти (Elias Canetti) и Хосе Ортега-и-Гасет (Jose Ortega y Gasset). Я охотно процитирую здесь выделенные ими элементы, которые характеризуют понятие массы:

1. Масса всегда стремится к количественному росту<sup>7</sup>. Но для её роста имеются почти всегда естественные границы — улица, площадь, здание.
2. Внутри массы всегда господствует принцип равенства или «состояния абсолютного равенства»<sup>8</sup>. Масса уничтожает и подавляет всё, что от неё отличается или выделяется, что является особым, избранным, т. е. «не таким как все»<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Канетти Элиас. Указ. соч. С. 27.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> „Die Masse vernichtet alles, was anders, was ausgezeichnet, persönlich, eigenbegabt und erlesen ist. Wer nicht ‚wie alle ist‘, wer nicht ‚wie alle‘ denkt, läuft Gefahr ausgeschaltet zu werden. Und es ist klar, dass ‚alle‘ eben nicht alle sind.“ Ортега-и-Гасет Х. О. Восстание масс. — Мюнхен, 1964. С. 12. (Jose Ortega y Gasset. Der Aufstand der Massen. München 1964, 12).

3. Масса любит плотность — «по возможности всё должно быть охвачено ею»<sup>10</sup>.
4. Масса нуждается в направлении — «она сама находится в движении и она движется (стремится) к чему-то», то есть «масса существует, пока у неё есть недостижимая цель»<sup>11</sup>.

Массовые структуры, несмотря на их подвижность, являются стабильными структурами. Темпоральные рамки их существования уходят далеко за границы индивидуальной человеческой жизни. Так, например, понятие «воин» оставалось на протяжении столетий стабильной социальной категорией, но в каждую эпоху это понятие наполнялось особым содержанием. Как таковые военные структуры никуда не исчезали, а видоизменялись под давлением внешних и внутренних факторов. Другой пример подвижности массовых структур являет собой масса рабочих. Эта, прежде всего, в целях производства организованная, а потому и контролируемая извне масса, приобрела со временем способность само- или реорганизации, то есть способность преобразовываться из массы *производящей* в массу *протестующую*. По сути, речь идёт здесь об одной и той же массе, обладающей способностью менять свои структуры в соответствии с новыми целями. Когда целью рабочей массы становилось не производство товаров, а реализация социальных и материальных требований, то она становилась по своему характеру *протестующей* массой. Новая цель требовала от неё и новую групповую структуру.

И, тем не менее, любая характеристика масс останется неполной, если мы не укажем ещё на один фактор неформального характера, делающий из массы людей «массу» в собственном смысле этого слова. Таким фактором являются чувства и эмоции людей. Любые неконтролируемые действия масс — церковный раскол, протесты бастующих рабочих, погромы разъярённой толпы, вандализм солдат во время Гражданской войны — все эти события несли в себе огромный заряд человеческих эмоций и чувств. Неконтролируемая масса — это, прежде всего, масса эмоциональная, то есть масса, которой управляет не разум, а чувство. Подобного «проявления чувств» неконтролируемых

---

<sup>10</sup> Канетти Элиас. Указ. соч. С. 27-28.

<sup>11</sup> Там же.

масс боится любая политическая элита<sup>12</sup>. С другой стороны, элита, зная силу массовых эмоций, стремится использовать чувства масс в своих целях, завладеть ими, взять их под свой контроль. Современные власти апеллируют к массам и их чувствам, призывая их, например, поддержать какие-то реформы, осудить какие-то действия или же последовать какой-то инициативе. Оппозиция также стремится к эмоциональной поддержке масс. Как оппозиция, так и власть пытаются «убедить» массы в своей правоте не только рационально, но и эмоционально. Подобные попытки «повлиять на массы» не исключают, конечно, манипуляций чувствами или инструментализации масс.

Эмоциональная масса стала мощным «орудием» коммунизма, без которого никакая революция была бы невозможна. Коммунизм смог только потому принять характер массового движения, что он завладел эмоциями людей, вызвал у них чувства массового гнева и ярости. Парадокс, но сами по себе гнев и ярость, если их проявляет отдельный человек, не вызывают у нас никаких симпатий. Кого обрадуют вспышки гнева или ярости близких нам людей? Но почему-то, когда гнев становится «народным», а ярость «массовой», то наше отношение к этим чувствам радикально меняется. Мы начинаем вдруг относиться к этим чувствам с большим уважением. Однако, почему мы одобряем, по сути своей, «низкие» чувства человека — а гнев и ярость не являются «высокими» чувствами — когда чувства эти приняли массовый характер? Ведь от того, что «низкие» чувства стали *массовыми*, они не стали более благородными.

### **Чувства масс**

Дискуссию о чувствах масс я начну с простого, но очень важного эксперимента, названного учёными экспериментом «гневной обезьяны». Этот эксперимент был проведён исследователями, причувившими обезьян обменивать игровую фишку на огурец. Так вот, в мире обезьян царил до тех пор мир и покой, пока все обезьяны получали за игровую фишку одно и то же вознаграждение, а именно огурец. Но когда одна из двух обезьян получила вместо огурца гроздь винограда, имевшая огу-

---

<sup>12</sup> В любом государстве существуют предписания, запрещающие выступления масс в местах, где находятся центральные правительственные органы.

рец обезьяна, почувствовав здесь глубокую несправедливость, бросила в гнев свой огурец в сторону. Подобное недовольство, по мнению исследователей обезьян, можно сравнить и с реакцией современного человека, недовольного привилегиями менеджеров и олигархов<sup>13</sup>.

Заметим вначале, что эксперимент этот демонстрирует, что чувство справедливости существует и в определённых группах животного мира, имеющих социальные структуры. Когда речь идёт о самой важной потребности животного — еде, то оно в состоянии понять разницу между «огуречным» и «виноградным» миром.

Этот, довольно простой, пример может многое объяснить в истории человечества, в которой чувство справедливости играло ключевую роль, а часто и являлось непосредственной причиной важных исторических процессов и событий. Чувство это, охватывая широкие массы, становилось мощной разрушительной силой в истории. Но основу этого чувства образует элементарное знание того факта, что мой мир «огуречный», а не «виноградный». Только с этим элементарным знанием или же ощущением у человека может возникнуть и развиваться чувство несправедливости или же ощущение «бедности». По моему мнению, состояние «бедности» есть, прежде всего, человеческое ощущение. Но если чувство бедности есть «ощущение», то это означает, что оно связано с определённым моральным состоянием, обусловленным не только одними материальными факторами.

В материальном отношении понятие «бедность» есть понятие относительное, потому что бедность в разные времена обозначала самые различные состояния человека. «Бедность» невозможно описать как общее понятие, так как оно является конкретным состоянием. Убедиться в этом просто: попробуем изобразить на бумаге «бедного человека вообще», то есть бедного, независимо от конкретной исторической эпохи. Сделать это будет, практически, невозможно, так как «бедность» есть не абстрактное состояние, а состояние, которое основывается на «сравниваемых» дифференциях. Под «сравниваемыми»

---

<sup>13</sup> Материалы об эксперименте взяты из статьи «В поисках добра» в нем. журнале «Фокус» 52/2009. С. 56. (Sebastian Jutzi, Matthias Kowalski, Werner Siefer: Auf der Suche nach dem Guten. In: „Focus”. 52/2009, 56).



понимаются здесь типичные для определённого времени и определённой эпохи материальные дифференции. Поясню это на более конкретных примерах.

В первобытное время удачливый охотник, держащий в руках большой кусок мяса, был «богатым» по отношению к своему соплеменнику, который в руках ничего не имел. Но сегодня никому не придёт в голову судить о богатстве человека по подобным критериям. Также босой и одетый в лохмотья человек дореволюционного времени не сможет понять, в чём же заключается «бедность» одетого и обутого человека 21-го столетия. Простым перечислением предметов быта или роскоши состояния бедности или богатства дефинировать невозможно. Признаки бедности варьировались и варьируются в зависимости от конкретного исторического времени, но *чувство* «бедности» оставалось во все времена одним и тем же. Можно сказать, что есть одна, общая, не зависящая от времени, черта «бедности»: всех «бедных» людей, несмотря на то, в какой исторической эпохе они жили или живут, объединяет субъективное, основанное на чувстве (не)справедливости, ощущение «бедности». Без этого ощущения не было бы «бедности». «Бедным» человека делает переживаемое им состояние «бедности». Христиан Зиденбидель (Christian Sidenbiedel) указывает на тот факт, что степень нашего счастья «зависит не столько от нашего благосостояния, сколько от наших дифференций по отношению к другим. Когда наши дела идут намного хуже, чем в кругу наших знакомых, тогда мы чувствуем себя плохо, и это даже в том случае, если мы живём намного лучше, чем раньше»<sup>14</sup>. Из этого следует, что понятие «бедность» является не столько внешним (материальным), сколько внутренним (моральным) состоянием. Предвидя возможные возражения на мои утверждения, хотел бы указать ещё на тот, довольно часто в прессе упоминаемый факт, что самые счастливые люди в мире живут в странах бедных, а не

---

<sup>14</sup> „Wie glücklich wir sind, hängt weniger von unserem Wohlstand ab, als vielmehr von Differenzen zu anderen. Geht es uns schlechter als Menschen in unserem Bekanntenkreis ist unsere Laune schlecht. Selbst wenn wir selbst reicher geworden sind als früher.“ (Christian Sidenbiedel. Macht uns bloß das Wachstum nicht madig! In: „Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung“ vom 10.01.2010).

богатых<sup>15</sup>. Парадокс заключается в том, что люди эти, несмотря на их материальную бедность, живут вполне счастливо и не чувствуют себя «бедными». Возможно, надо убедить их в том, что они ошибаются, что они никак не могут быть счастливыми, потому как они материально бедны. Но «кто» ошибается здесь в действительности? Не ошибается ли школьник, верящий в то, что положение крестьян во все времена и все эпохи было плохим, потому что они всегда были вынуждены выполнять различные повинности? Но знает ли этот школьник чувства людей прошлого, о «бедности» которых он сейчас судит? На наличие подобной проблемы указал ещё Лев Карсавин, заметивший, что цифры о повинностях крестьян ничего не могут сказать о том, «как» они жили и «что» они чувствовали. Для того чтобы эти цифры заговорили, надо знать «субъективное» отношение крестьян к ним<sup>16</sup>. Отсюда следует тот простой факт, что цифры, фиксирующие материальное состояние человека прошлого, ещё ничего не говорят и не могут сказать о том, «как» этот человек себя чувствовал в этом прошлом. Был ли он действительно «бедным»?

С другой стороны, и высокий материальный уровень жизни не является гарантом «безбедного» существования. В богатых европейских странах есть свои «бедные» люди, несмотря на то, что они «одеты, обуты и не голодают». И чтобы понять состояние «бедности» этих людей, недостаточно пересчитать их доходы, а необходимо испытать и понять те чувства, которые они как мигранты испытывают в чужой стране.

Можно спорить о том, где «начинается» бедность, но не о том, где — несправедливость. Справедливость может проявить себя только там, где существуют несправедливые отношения. Несправедливость человек «чувствует» сразу и сразу же реагирует на неё. Подобной реакцией на несправедливое состояние общества явилось появление «Капитала» Маркса. Эта работа Маркса не является чисто экономической теорией, а она есть экономически обоснованная теория справедливого общества. Ведь Маркс критикует в своей теории капитализма не способ организации капиталистического производства как таковой, а

---

<sup>15</sup> Идея, что состояние счастья не зависит напрямую от материального благосостояния была выдвинута ещё в 1970-х годах Ричардом Эстерлином (Richard Easterlin).

<sup>16</sup> Карсавин Лев. Философия истории. Москва 2007. С. 28.

*ситуацию* человека в процессе капиталистического производства. И понятие «эксплуатации» является для него не просто экономической, а, прежде всего, моральной категорией<sup>17</sup>. Маркс обращается к чувствам людей. Но чувства эти невозможно разбудить с помощью экономических тезисов и формул. Какие чувства у человека может пробудить тот факт, что из пункта А в пункт В ежедневно доставляется товар С? Лично у меня подобный пример не вызывает никаких эмоций, кроме одного досадного чувства: «опять математика!» Если же мы эту процедуру доставки товаров опишем не математически, а этически, например, в такой форме: «работающие за мизерную плату по 14 часов в день подростки вынуждены грузить тяжёлые товары, отправляемые из пункта А в пункт В», — то подобное описание вызовет у большинства из нас чувство возмущения.

И процесс «первоначального накопления» капитала можно описать наподобие химической реакции, то есть описать по существу, опустив всякие эмоциональные детали. А можно описать «по-человечески». Но ещё ни одна революция в истории человечества не делалась на основе химических формул или логических теорий. И если теоретические рассуждения Маркса о функционировании капиталистической системы производства были понятны только узкому кругу специалистов, то его чувства и его стремление достигнуть идеального и справедливого общественного порядка были понятны самым широким массам. Теория Маркса затронула «массовый нерв» времени, вызвав у масс самые сильные чувства и эмоции. Роль эмоций в человеческой истории нельзя недооценивать, потому что именно они являются настоящими «локомотивами истории».

### **Об эмоциональном «взрыве» масс**

Читатель этой статьи, возможно, помнит сообщения американской прессы о скачке преступности в городах, когда в них отключалось электричество, останавливались лифты, не работали сигнализация и связь. Как бы, испытывая тоску по событиям подобного рода, одна из немецких газет предприняла попытку

---

<sup>17</sup> Подробнее об этом в моей, вышедшей в Берлине на нем. языке, работе «Идея коммунизма в русской религиозной философии». (Andreas Buller: Kommunismusidee in der russischen Religionsphilosophie. Berlin 2009, 97-101).

набросать мрачный сценарий фантастического будущего, в котором, из-за отключения электричества в целом ряде европейских стран, вспыхивают массовые беспорядки. Цепь негативных событий развивается по следующему сценарию: «В Берлин поступили сообщения кризисного штаба Польши о действиях вооружённых банд в польских городах... Массовые демонстрации начались и в ряде немецких городов... С наступлением темноты в городах поджигают машины и бьют витрины магазинов... Полиция не контролирует больше ситуацию... В Берлине толпа демонстрантов двинулась к зданию правительства...»<sup>18</sup>.

Здесь невольно возникает вопрос: что произойдёт с массами людей, если человечество постигнет гораздо более страшная катастрофа, как, например, падение метеорита? Как будут вести себя массы в этой ситуации? Поиски ответов на подобные вопросы вызывают страх и сомнения, но, прежде всего, недоверие. Да и можно ли испытывать доверие по отношению к бесконтрольной массе?

Однако поведение человека определяется не только психическими или физиологическими факторами, но и моральными принципами. К тому же, всегда существует логическая связь между моральным состоянием массы и моральным состоянием составляющих её личностей. Развитие нравственности масс зависит от морального развития отдельной личности, то есть масса подвержена тому же процессу нравственной эволюции, что и отдельный человек. Именно этот процесс должен, по мнению Владимира Соловьёва, привести человеческое общество к идеальному нравственному состоянию.

Понимание общности человеческой судьбы вынуждает нас к разумным действиям. Поэтому, несмотря на то, что каждый из нас ведёт индивидуальный образ жизни, в глобальном мире индивидуальная жизнь каждого человека является составным элементом общечеловеческой жизни. К такому универсальному осмыслению своего индивидуального существования человек пришёл не сразу, а постепенно, с расширением радиуса воздействия моральных представлений, охвативших вначале род и семью, позже город и нацию, а, в конце концов, и весь глобус, считает Антвайлер (Antweiler)<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Бильд-Цайтунг от 31 дек. 2009. С. 9 („Bild“ vom 31. Dezember 2009, 9).

<sup>19</sup> Цитируется по: Sebastian Jutzi, Matthias Kowalski, Werner Siefer: Auf der Suche nach dem Guten. In: „Focus“. 52/2009, 67.

Но не является ли подобный взгляд на развитие человечества лишь подтверждением идеи Владимира Соловьёва о «богочеловечестве»? Не создаёт ли процесс экономической глобализации благоприятные предпосылки для развития «моральной глобализации»? И вообще, какой смысл, кроме смысла морального, несёт в себе идея глобализации? Конечно, человек стремится к удобному стилю жизни и к комфортабельным жизненным условиям. Но условия его материальной жизни не являются его исключительно *последними* целями. Для разумного существа таковыми целями могут быть, по мнению Канта, только цели нравственные. К тому же, каждому человеку, по мнению Владимира Соловьёва, даны такие важные предпосылки для его нравственного развития, как чувства *стыда* и *совести*. В основе идеи «богочеловечества» лежит один и тот же принцип, к которому должен стремиться как отдельный человек, так и человеческое сообщество — стремление поступать нравственно, действовать, исходя из «высоких», а не низменных чувств. И если «высокие» чувства человека не всегда определяли действия масс в истории, то почему мы должны исходить из того, что они этого никогда сделать не смогут? У Владимира Соловьёва мы найдём «истинное определение общества как *организованной нравственности*»<sup>20</sup>. Смысл морального развития как отдельного человека, так и человеческого сообщества заключается для него в том, чтобы человек поступал «по совести», или нравственно. Причём, в основе нравственного действия масс у Соловьёва лежит не рациональный принцип, а «высокие» чувства человека, как, например, чувства *совести* или *жалости*. И это отличает его философию чувств от рациональной этики Канта.

Категорический императив Канта есть, прежде всего, *индивидуальный* принцип. Кант исходит из исключительной способности «разумного существа» действовать в соответствии с моральным законом: «Любая вещь в природе подчиняется законам. Но только существо разумное способно поступать в соответствии с законом, т. е. действовать, исходя из морального принципа, или же — способно иметь волю. Так как для действия в соответствии с моральным законом необходим разум, то воля есть ничто иное, как практический разум. Воля

---

<sup>20</sup> Соловьёв В.С. Оправдание добра. Соч. в 2-х т. — Москва, 1990. С. 341.

есть способность выбирать *такое* действие, которое разум, независимо от наклонностей человека, признаёт необходимым, то есть добрым»<sup>21</sup>. Сама по себе идея Канта, без сомнения, рациональна и логична. Но как её реализовать в условиях массовых действий? Массовые действия часто являются действиями неразумными и нелогичными — действиями, которые подчиняются не разуму, а чувствам людей. Поэтому критерием нравственности этих действий должен служить не рациональный закон, а «высокие» чувства человека. Активные сторонники диктатуры пролетариата оправдывали большевистский террор, исходя из «разумности» принципов классовой морали. Действительно, классовый террор можно было обосновать, исходя из псевдо-рациональной точки зрения и используя кажущиеся разумными искажённые принципы морали. Но этот террор никак невозможно оправдать с точки зрения действий «по совести», исходя из «высоких» человеческих чувств жалости и любви к ближнему.

Не надо ожидать от эмоционально заряженной массы, что она будет действовать рационально, что она, как один человек, в критический момент, исходя из логики моральных суждений, «последует максиме, претендующей на роль общего закона» (Кант). Однако вполне реально ожидать от масс проявления «высоких» человеческих чувств. А от массы *разумных* существ их даже нужно ожидать. В отличие от отдельного индивидуума, масса не нуждается в *общественной* легитимации своего закона, потому что все законы масс — законы «общего» или «массового» характера. Но из *общего* характера этих законов вовсе не следует, что все они, без исключения, являются законами *нравственными*. Массовые законы и массовые действия также требуют нравственного обоснования<sup>22</sup>. Надёжным фун-

<sup>21</sup> "Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze d. i. nach Prinzipien zu handeln, oder einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anderes als praktische Vernunft... der Wille ist ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung als praktisch notwendig, d. i. als gut erkennt." (I. Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Hamburg 1994, 32).

<sup>22</sup> На эту проблему указали в своё время авторы сборника «ВЕХИ» (1909), осудившие культ народа в мышлении русской интеллигенции. Масса, если она даже является массой народной, не обладает монополией на абсолютную правду.

даментом для такого обоснования массовых действий и служат «высокие» чувства человека. И эта аргументация вовсе не есть попытка противопоставить принципы моральной философии Канта принципам философии Соловьёва. Нет, о противопоставлении здесь и речи быть не может. Речь идёт лишь о том, что «моральный разум» включает в себя не только умозаключения, но и «высокие» чувства человека. И если принципы разума нуждаются в обосновании, то «высокие» чувства человека, как, например, чувства *стыда* и *совести*, *жалости* и *сострадания*, в таком обосновании не нуждаются. Эти чувства являются *изначально нравственными*. Если масса следует «изначально нравственным чувствам», то она поступает *нравственно*. В отличие от законов разума, «высокие» чувства не нуждаются в моральной легитимации. С другой стороны, «высокие» чувства немыслимы без разума — никакие чувства не могут быть/стать «высокими» без воздействия разума, — но сами по себе чувства эти не тождественны разуму. Не являются разумом.

Моральная проблема масс состоит в том, что они, следуя своей субъективной максиме, принимают её за нравственный закон, даже если эта максима таким законом не является. Подобной ошибки моральная философия Канта не исключает, а нравственная философия Соловьёва такой ошибки допустить не может.

Отсюда следует, что нравственным достижением человека является не полный отказ от всяких человеческих чувств, а его способность не поддаваться «низким» чувствам. Нет ничего удивительного в том, что отдельный человек или массы поддаются чувству гнева или зависти. Этому чувству поддаётся и обезьяна. Но если человек или обезьяна впадают в гнев или ярость, то в этом случае, как раз-таки, не обезьяна ведёт себя «по-человечески», а человек «по-обезьянью». Ведь способность управлять своими чувствами, умение контролировать их, дана только человеку.

### **О моральной оценке массовых действий**

Нравственные принципы и законы сохраняют свою силу действия по отношению как к индивидуальным, так и массовым субъектам. Моральный закон не может зависеть от особых условий и не может делать исключений для людей, участвующих

в массовых действиях. Но прежде чем оценивать массовые действия, мы должны задать себе вопрос: а «чи» действия мы, собственно говоря, оцениваем, оценивая действия *масс*? Так называемая «психология масс» даёт нам два типа ответов на этот вопрос:

Представителем первого «индивидуалистического» типа является Пауль Райвальд (Paul Reiwald), который утверждает, что как для обычного психолога, так и для психолога масс исходным пунктом является индивидуум. «Происходящие вне индивидуума психологические процессы нам неизвестны. Также и психология масс началась не с изучения массы, а с особого состояния индивидуума и тех изменений в нём, которые были связаны с большим количеством людей (массой)»<sup>23</sup>. Представителем другого направления является Чарльз А. Эльвуд (Charles A. Ellwood), считающий, что масса является особым, независимым от индивидуума организмом, или же она является образцом «сверхиндивидуального действия».

В нашем современном *медиальном* обществе индивидуальные действия тут же становятся объектом нравственной оценки масс. С другой стороны, отдельного человека «касаются», благодаря прессе и телевидению, все события, происходящие в мире, считает Норберт Болц (Norbert Bolz). Приведу здесь подробнее его аргументацию: Обычно моральные ощущения человека опираются на близкое, то есть личное восприятие. Но во времена средств массовой информации развился так называемый феномен «дальней этики», основанной на «дальнем» восприятии и оценке событий. Благодаря средствам массовой информации, замечает Болц, современный человек в состоянии воспринять всё, что происходит в мире. Иногда даже возникает ощущение, что кожа наша растянута по всему миру и каждый укол ощущается всеми и мгновенно в любой точке мира. Вот нам показывают на экране телевизора, как где-то кого-то убивают, казнят или пытаются. Мы возмущаемся. Мы хотим вмешаться и даже что-то предпринять, но мы не знаем, как

<sup>23</sup> „Für den Psychologen, auch den Massenpsychologen, ist das Individuum der gegebene Ausgangspunkt. Psychologische Prozesse, die außerhalb des Individuums stattfinden können, sind nicht bekannt. Und so hat denn die Massenpsychologie nicht mit der Masse begonnen, sondern mit dem besondern Zustand des Individuums, mit der Veränderung, die es im Zusammensein mit einer Vielzahl aufweist.“ (P. Reiwald. Vom Geist der Massen. Zürich 1946, 115.)



это сделать. В конце концов, мы ничего не делаем. И это «ничего неделание» не имеет для нас никаких моральных последствий. «Здесь чётко проявляет себя тот факт, что абстрактная, ориентированная на универсальные ценности, «дальняя этика» функционирует только по той причине так хорошо, потому что человеку в ней ничего предпринимать не надо. Мы, цинично выражаясь, наслаждаемся своей моральной правотой и своим пассивным состоянием»<sup>24</sup>. Нам ничто не мешает «выполнять свой долг». Подобное моральное состояние было раньше характерно только для одних историков, которые всегда судили о событиях далёкого прошлого с позиции «дальней этики», не имея никакой возможности повлиять на ход прошлых событий. Их этика была потому далёкой от жизни, что она состояла из одних моральных суждений и не предполагала никаких практических действий. Но в нашем современном обществе все мы стали подобны этим историкам. Мы судим обо всём и обо всех с позиций «дальней этики». Наша этика стала настолько *непрактичной*, что её можно назвать даже *неэтичной*.

В Германии после 1945 года, как указывает немецкий историк Христоф Яр (Christoph Jahr), часто предпринимались попытки изобразить прошлое в чёрно-белых тонах. В подобной чёрно-белой картине прошлого Гитлер и нацистская партия стояли всегда по другую сторону народа. «*Нацистами* всегда были другие, в то время как все остальные были противниками нацизма, пытающимися в душе воспрепятствовать худшему. Подобное представление есть искажение исторической действительности и не имеет ничего общего с исторической правдой»<sup>25</sup>, замечает Христоф Яр. Любая диктатура была бы

<sup>24</sup> „Auch da sieht man sehr deutlich, eine Fernethik, die sich abstrakt und universalistisch orientieren kann, funktioniert deshalb so gut, weil man de facto nichts machen muss. Man kann wahnsinnig gut universalistisch sein, wenn es keine Konsequenzen hat. Das gönnen wir uns, könnte man etwas zynisch sagen.“ (Norbert Bolz. Bremse oder Motor. Medien und moralische Urteilkraft. tv impuls. Veranstaltung vom 15. September 2006. Im Internet: [http://www.fsf.de/fsf2/aktivitaeten/bild/tvimpuls/20060915\\_werte/Vortrag\\_Bolz\\_061017.pdf](http://www.fsf.de/fsf2/aktivitaeten/bild/tvimpuls/20060915_werte/Vortrag_Bolz_061017.pdf).)

<sup>25</sup> Яр Христоф. Гитлер и немецкий народ. «Нойе Цюрихер Цайтунг» от 23 дек. 2009. С. 23. (Christoph Jahr. Hitler und das deutsche Volk. In: «Neue Zürcher Zeitung». 23.12.2009, Nr. 298, 23). Этот перевод, как и все другие переводы с немецкого в этой статье, были сделаны автором.

невозможна без поддержки масс. Это касается как нацистской, так и большевистской диктатуры.

Историческая оценка человеческого прошлого может быть только оценкой *моральной*. Стремясь к моральной оценке прошлого, невозможно выражать восторг по поводу того, что «Гитлер построил автобаны»<sup>26</sup>, а «Сталин модернизировал экономику», потому что моральная оценка этих действий предусматривает постановку вопроса об их *человеческой* цене. Никакая, даже самая «высокая» цель, не может служить оправданием бесчеловечных средств её достижения. Нет смысла рассуждать о «положительной» стороне диктатуры, когда «положительное» в ней достигалось ценой больших человеческих жертв. Любая другая оценка исторических событий является, опять же, *бесчеловечной*.

Анализируя характер отношений между массой и личностью, мы вынуждены констатировать, что масса подавляет личность как физически, так и психологически. Личность может, конечно, попытаться противопоставить себя «массовому» давлению, но при этом необходимо учитывать, что масса — и особенно эмоционально заряженная масса — не терпит разногласий с ней.

Реакция массы по отношению к «несогласным» может выражаться как в мягкой форме, когда, например, митингующая масса освистывает и стаскивает с трибуны противоречащего ей оратора, так и в более жёсткой форме, примеры которой уже давались в данной работе. Независимо от форм массовой реакции, масса стремится преодолеть дифференции и плюрализм мнений внутри себя, потому что они ставят под вопрос само единство массы.

Масса предполагает «диктатуру всех». Но, подавляя внутри себя все дифференции и разногласия, масса готовит этим предпосылки для перехода общества к едино(личной) форме правления. Единая личность — диктатор — понимает чаяния массы, чувствует её эмоции, избегает разногласий с ней. Он пытается слиться с массой, стать её «зеркалом», понять её чувства, чтобы подчинить её себе. Диктатору легче подчинить себе массу, чем отдельных индивидуумов. Но если вначале

---

<sup>26</sup> Абсолютно неверное мнение, потому что автобаны начали строиться до прихода к власти нацистов, что убедительно доказали историки.

диктатор является «зеркалом массы», то позже подчинённая ему масса сама становится «зеркалом диктатора». Она не только несёт его портреты, но и марширует, протестует и аплодирует по его команде. Диктатура возможна только при поддержке, инструментализации и использовании широких масс. Диктатуры устанавливаются при содействии масс. Однако диктатуры не только устанавливаются, но и разрушаются при помощи и под давлением масс.

Масса обладает не только разрушающей, но и созидательной силой. Масса — динамична, подвижна и изменчива. Массу можно сравнить с взрывоопасной жидкостью, принимающей форму сосуда, в котором она вынуждена находиться. Там, внутри сосуда, она ведёт себя спокойно. Но если происходит взрыв, тогда жидкость растекается в пространстве. Теряя старую форму, она становится как бы бесформенной. Однако эта её бесформенность является лишь кажущейся. В действительности, она находится в процессе поиска новых форм. Масса — это своего рода «разумный океан» Солярис, который, однако, способен не только к целенаправленному, но и к *нравственному* действию. И эта её способность вовсе не из области фантастики, а из реальной жизни. Масса способна к моральному самосовершенствованию и нравственному саморазвитию. Это её шанс! Это мой шанс!

Борис Дубин

## **Воображение – коммуникация – современность<sup>1</sup>**

*Посвящается Жану Старобинскому*

**Я** хотел бы с самого начала поставить категорию воображения в связь с представлением о современной эпохе («модерности») и буду рассматривать воображение как свернутую конструкцию – одну из ряда аналогичных конструкций – мысленного, проективного взаимодействия с Другим, формулу общения, коммуникативную структуру, характерную именно для обозначенной эпохи. Это относится к плану содержания того, что я собираюсь сказать. Но у моего сообщения есть и иной, теоретико-методологический план: я хочу посмотреть и, если удастся, показать слушателям, как социология может работать со сложными культурными формами, – задача, отмечу, крайне редко выдвигаемая современной социальной наукой в России. Речь дальше, соответственно, пойдет о социологии знаниевых и культурных конструкций, смысловых образований, а вместе с тем – о социологической антропологии, представлениях о человеке, который оперирует образами и обращается, упорядочивая и объясняя их, к категории воображения.

И, прежде всего, я хочу указать на исторический пункт, когда проблематика воображения становится не просто чрезвычайно важной для европейской или, шире говоря, западной культуры, но где она соединяется еще с целым рядом относительно новых или воскрешенных и обновленных при этом понятий – «история», «культура», «критика», «перевод», «литература», которые в данном историческом, культурном контексте приобретают смысл, во многом доживший до нынешнего времени. Речь идет о зрелом Просвещении и романтизме, конце XVIII – первой трети XIX века – вот та эпоха, на которой

---

<sup>1</sup> В основе статьи – выступление 16 марта 2012 г. на конференции «Литературоведение и социальные науки», организованной МГУ и Высшей школой экономики в Москве (секция «Аналитика воображения»).

мне бы хотелось остановиться. Рождение или новое рождение перечисленных выше представлений, включая «воображение», связано именно с этим моментом.

Через связь «воображения» с понятием гений и категорией оригинальности теоретики Просвещения, а затем романтизма вводили в представления об искусстве, литературе и других образно-символических практиках, в систему их изложения и интерпретации принцип и структуры субъективности, причем субъективности как автора, так и истолкователя актов и фактов культуры. Тем самым был обозначен предел, за которым чисто нормативные требования прежней верности классическому канону («правилам», «законам») так или иначе отступали перед проблемой и задачей индивидуального смыслопорождения и смыслоистолкования — личного синтеза смысла в условиях его частичности, исторической и локальной относительности (соотнесенности).

Общее значение понятия «воображение» в этом контексте связывалось с двумя параметрами. Во-первых, им отмечалась *независимость* восприятия и познания, воспринимающего и познающего субъекта, чья деятельность в данном случае принадлежит к особой реальности. Эта последняя отделена от других знаниевых сфер (скажем, опытного знания) и не тождественна эмпирической действительности. Во-вторых, воображением задавалась условная *целостность* воспринимаемого, познаваемого мира, *универсальная связь* между отдельными частичными знаниями и впечатлениями. Исходная точка здесь — это ситуация смыслового многообразия и сложности, для которых нет никаких заранее заданных, готовых содержательных правил, неоспоримых и общеобязательных предписаний. В наиболее полном и рефлексивно отточенном виде данная проблематика была философски разобрана Кантом в «Критике способности суждения». Напомню его мысль: «[...] Непринужденная, непреднамеренная, субъективная целесообразность в свободном соответствии воображения закономерности рассудка предполагает такое соотношение и настроенность этих способностей (воображения и рассудка — *Б.Д.*), к которым не ведет никакое следование правилам, будь то науки или механического подражания, но может создать лишь природа субъекта»<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Кант И. Критика способности суждения. М.: Искусство, 1994, с. 191.

Для Канта, в противовес духу подражания, гений в искусстве есть «талант создавать то, для чего не может быть дано определенное правило»; тем самым, правило вносится единственно «природой субъекта» как такового, особой настроенностью его способностей<sup>3</sup>. Искусство целесообразно, но на свой лад: оно самоцельно. Изображение эстетических идей «целесообразно приводит душевные способности в движение, то есть в такую игру, которая сама себя поддерживает и сама укрепляет необходимые для этого силы»<sup>4</sup>. Поэтому эстетической идее не может быть адекватно никакое определенное понятие, и в этом смысле представления воображения находятся как бы «в обратном соответствии» с идеями разума. Если эти последние представляют собой понятие, которому не может быть адекватно никакое созерцание («понятие без предмета созерцания»), то первые – «предмет созерцания вне понятий». Иными словами, они дают лишь форму представления, посредством которой понятие становится «сообщаемым», всеобщим.

Воображение превосходит окружающую данность и создает «другую природу», свободную от закона ассоциации – эмпирического применения нашей продуктивной способности. Представления, которые вносит и которыми оперирует воображение, «стремятся к чему-то находящемуся за пределами опыта и [...] пытаются приблизиться к изображению понятий разума (интеллектуальные идеи), что придает им видимость объективной реальности; с другой стороны [...] им в качестве внутренних созерцаний не может быть полностью адекватным никакое понятие. Поэт решает представить в чувственном облике идею разума о невидимых сущностях (царство блаженных, преисподнюю, вечность, сотворение мира [...]) [...] или то, примеры чего, правда, даны в опыте, но что выходит за его пределы (например, смерть, зависть и все пороки, а также любовь, славу...), сделать их с помощью воображения... чувственно воспринимаемыми в полноте, примера которой нет в природе»<sup>5</sup>.

Связь между способностью воображения, с одной стороны, и требованиями целостности чувственных впечатлений, полноты представления бесконечного в конечном, с другой,

<sup>3</sup> Кант И. Цит. соч., с. 181.

<sup>4</sup> Кант И. Цит. соч., с. 187.

<sup>5</sup> Кант И. Цит. соч., с. 188.

проанализировал, опираясь на кантовскую эстетику, Шиллер. Рассуждая о возможности поэlementно вообразить числовое множество в целом, он столкнулся с тем, что «...разум настаивает на абсолютной полноте созерцания и, не отступая перед необходимым ограничением со стороны воображения, требует от воображения полного объединения всех частей данного количества в одновременном представлении»<sup>6</sup>. Возникающий при этом познавательный конфликт как раз и разрешается — в логическом смысле — введением принципа субъективности, единства смыслозадающего «Я»: «[...] Чего я собственно хочу? Я стремлюсь установить тождество моего самосознания во всех этих частичных представлениях... наличность всех частей в объединении или единство моего «я» в известном ряде изменений моего «я». Я должен [...] представить себе, что не могу довести до представления единство моего «я» во всех этих изменениях; но тем самым я его себе представляю. Уже тем самым мыслю я целостность всего ряда, что я *хочу* ее мыслить [...] именно потому, что я стремлюсь представить эту целостность, я уже ношу ее в себе... в бесконечных изменениях моего сознания мое сознание тождественно, а вся бесконечность заключена в единстве моего «я»»<sup>7</sup>.

Для немецкой философской антропологии уже XX века (хотя истоки подобных представлений можно найти еще в XIX столетии — скажем, у Гердера) функции фантазии связаны с принципиальной незавершенностью фигуры человека и его положения в мире. Для Арнольда Гелена, Дитмара Кампера или филологов, которые применяли ходы философской антропологии к собственно литературе (скажем, Вольфганга Изера<sup>8</sup>), проблематика фантазии связана именно с этим проблематичным положением человека в космосе, его непредзаданностью, несамотождественностью. Отсюда необходимость, с одной стороны, как раз таких смысловых образований, которые отмечали

---

<sup>6</sup> Шиллер Ф. Разрозненные размышления о различных эстетических предметах // Он же. Собрание сочинений. Т. 6. М., 1957, с. 242.

<sup>7</sup> Шиллер Ф. Цит. соч., с. 243.

<sup>8</sup> Iser W. The Fictive and the Imaginary: Charting Literary Anthropology. Baltimore; London: The John Hopkins UP, 1993 (нем. изд. 1991); Изер В. Акты вымысла, или Что фиктивно в фикциональном тексте // Немецкое философское литературоведение наших дней. СПб: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2001, с. 187-216.

бы особое место человека в мире, а с другой – указывали на связь между его отдельными познаниями и впечатлениями, на единство смыслового мира людей.

Для Изера (и всей междисциплинарной исследовательской группы «Поэтика и герменевтика», в рамках которой получали форму и развитие его представления об искусстве как образно-символической практике работы с воображением<sup>9</sup>) обращение к воображаемому – один из этапов в процессе автономизации европейской словесности нового и новейшего времени. В частности, речь идет о последовательном освобождении литературы от множества присущих ей прежде функций, переходящих от нее к школе, массовой книгоиздательской продукции, аудиовизуальным средствам коммуникации и т. д. При усложнении смыслового мира, его многоуровневости, разнообразии образов современной культуры функции фантазии связываются с «пластичностью» человека – его исторической проблематичностью<sup>10</sup>. Воображаемое при этом противостоит подражательному, идея фантасии – принципу мимесиса. Реальное противопоставляется фиктивному, то есть – особому предмету, который как бы «наведен» самой устремленностью, направленностью внимания (сознания), но характеризуется ослабленным содержательным моментом, «снятым», трансформированным и проч. компонентом существования. Воображаемое при этом охватывает лишь одну область фиктивного – то, что представлено семантикой зримого: это опыт эвидентного. Фантазия же понимается как способ манифестации воображаемого, модус оперирования с ним в сознании.

В этом плане воображение представляет собой принцип самоорганизации субъективности, субъекта как независимой познавательной инстанции, причем в такой форме, которая делает то, что субъект познает и сообщает о воспринятом и

<sup>9</sup> Этой проблематике было посвящено уже первое заседание группы в июне 1963 г. (его тема была обозначена как «Подражание и иллюзия»), а затем – 10-я встреча группы (тема – «Функции фиктивного»). Издание материалов см.: Nachahmung und Illusion/ Hans Robert Jauss, Hrsg. München: Eidos Verlag, 1964; Funktionen des Fiktiven/ Dieter Heinrich, Wolfgang Iser, Hrsg. München: W. Fink, 1983.

<sup>10</sup> См.: Kamper D. Zur Geschichte der Einbildungskraft. München; Wien: Hanser, 1981; Idem. Zur Sociologie der Imagination. München; Wien: C. Hanser, 1986.



познанном, всеобщим. Такое соединение субъективного, организованного и имеющего значение всеобщности, мне кажется, и определяет важность категории воображения для новых гуманитарных наук и для новых смысловых практик — искусства, литературы, которые именно в упомянутый период становятся свободными от каких бы то ни было внешних социальных инстанций и идейных предписаний (двора, церкви, аристократического патронажа и др.). Мышление, познание, искусство, литература выходят на свободу, и категория воображения фиксирует этот момент выхода.

Воображение как форма и принцип самоорганизации субъективности представляет бесконечное разнообразие и богатство смыслового мира в конечной перспективе человека как особой фигуры в мире. Собственно бесконечность «Я» в данном случае есть форма представления и разворачивания единства этого «Я». Ср. у Кольриджа в «*Biographia Literaria*»: «...воображение... — это живая сила, главный фактор всей человеческой способности восприятия, она отражается в конечном разуме, как копия вечного акта творения в бесконечном «я»<sup>11</sup>. Поэтому поэзия для Фридриха Шлегеля — отметим характерную метафорику — это «республиканская речь, речь, являющаяся собственным законом и собственной целью, где все части — свободные граждане и могут подать свой голос»<sup>12</sup>.

Применительно к воображению, как и к различным его историческим и культурным (смысловым) воплощениям в литературе, искусстве, верованиях и т. д., принято говорить о раздвоенности. См. у Бодлера: «[...] Прекрасное всегда и с неизбежностью двойственно... Одна составная часть прекрасного — вечна и неизменна, [...] другая относительна и зависит от обстоятельств, которыми, если угодно, могут служить, поочередно или разом, эпоха, мода, мораль, страсть»<sup>13</sup>. Жан Старобинский неоднократно возвращается к этому моменту и говорит о неустранимой двойственности воображения, которая

---

<sup>11</sup> Кольридж С.Т. Избранные труды. М.: Искусство, 1987, с. 97.

<sup>12</sup> Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. Т. 1. М.: Искусство, 1983, с. 284. На данном принципе воплощения бесконечного в конечном построена, среди прочего, шлегелевская философия фрагмента как самодостаточной культурной формы. — Там же, с. 290 и далее.

<sup>13</sup> Baudelaire Ch. *Le Peintre de la vie moderne*// Idem. *Oeuvres complètes*. Paris: Robert Laffont, 1999, p. 791.

подразумевает некую реальность и вместе с тем ее отрицает, как будто бы отображает ее и, вместе с тем, уводит как можно более далеко от непосредственной эмпирической действительности: «Воображение это возможность скачка, без которого не представить далекого и не оторваться от того, что рядом. Отсюда – его всегдашняя двойственность...»<sup>14</sup>. В этом смысле, вся модерная философия искусства от Бодлера через Вальтера Беньямина до Пола де Мана всё время подчеркивает двойственность смысловых образований, «фантастических объектов», связанных с новым и новейшим временем, – мышления, искусства, воображения и др. Однако, мне кажется, двойственность здесь – не совсем точное обозначение, оно требует пояснений. Речь, по-моему, скорее идет о том, что под вопрос ставится как раз представление о тождестве. Самотождественность «Я» – вот что тут проблематизируется. Двойственность – это воплощение принципиальной проблематичности субъекта, новой проблематичности эго.

В этом плане чрезвычайно характерно, что мы фактически в одно время, в одну и ту же эпоху видим рождение разных форм смыслопроизводства, которые, во-первых, фиксируют рефлексивное положение индивида, «Я», субъекта, дистанцированного от реальности и, вместе с тем связанного с реальностью, но особым способом, через образ, а во-вторых (что еще более важно для меня в социологической перспективе), указывают, что, при всём индивидуализме этого индивида, он индивид социальный, общественный, он связан со значимыми для него другими, в том числе – универсальным Другим. Из этой двойственности, соединяющей, казалось бы, несоединимое, практически одновременно рождается в новых, новейших значениях «критика» у Канта, «история» у Гердера, «понимание» у Гумбольдта и Шлейермахера, новое отношение к переводу у немецких романтиков. Все романтики переводят с самых неожиданных языков и из самых экзотических областей словесности, от древней до новой, от Востока до Юга и Запада: Гумбольдт – Эсхила, Гёльдерлин – Софокла, Шлейермахер – Платона, Август Шлегель – «Бхагавадгиту», Данте и Петрарку, испанские романсы, Сервантеса и Кальде-

---

<sup>14</sup> Старобинский Ж. К понятию воображения: вехи истории // Он же. Поэзия и знание: История литературы и культуры. Т. 1. М.: Языки славянской культуры, 2002, с. 69.

рона, Тик — Шекспира и елизаветинцев, Хаммер-Пургшталь — староперсидскую поэзию<sup>15</sup>.

Важно обратить внимание на то, что образуется некоторое смысловое поле, которое очерчено такого рода двойственными понятийными конструкциями: «здесь и не совсем здесь»; «еще не, но уже» и т. п. Тем самым фиксируется временная и модальная двойственность значений и образований, наделяемых статусом «культуры» как пространства воображения, территории возможного. И обращение к переводу, и внимание к философской критике, и само возникновение литературы как свободного смыслопроизводства, свободного от какого бы то ни было внешнего давления, связано, в конце концов, с важнейшим для романтиков интересом к Другому во всех смыслах слова: к другим источникам опыта — сон, транс, наркотики, к другому человеку — архаическому, экзотическому, нездешнему, гротескному, фантастическому и т. д. Эта гетерологичность сознания романтиков, как мне кажется, представляет собой первый, исходный феномен модерна в литературе и культуре Запада. Так устроено и само понятие «современности», так, по его образцу, устроены, если разобрать их герменевтически, понятия «литературы», «культуры». Смысловый объем этих понятий никогда не дан — он всегда задан, таково принципиальное, основополагающее свойство их конструкции.

В зоре, разрыве, фиксируемом как двойственность, я предлагаю видеть конструкцию интересубъективности, как она была позднее развита феноменологической философией, а затем и феноменологической социологией от Гуссерля до Шютца. Что важно в интересубъективном? Уровень «другого *ego*» позволяет, по гуссерлевской формулировке, осуществить «уни-

---

<sup>15</sup> Осмысление этого нового тогда опыта и нового отношения к переводу стало позднее жизненной задачей и делом Антуана Бермана, см. его основополагающие книги: Berman A. *L'épreuve de l'étranger: Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*. Paris: Gallimard, 1984; Id. *La traduction et la lettre, ou L'auberge du lointain*. Paris: Seuil, 1999; Id. *L'âge de la traduction*. Paris: Presses universitaires de Vincennes, 2008 (последняя книга представляет собой развернутый комментарий к ключевому эссе Вальтера Беньямина «Задача переводчика»), а также о нем: *La Traduction-poésie*. À Antoine Berman / Sous la dir. de Martine Broda. Strasbourg: Presses universitaires de Strasbourg, 1999; Kuhn I. Antoine Berman's «productive» Übersetzungskritik: Entwurf und Erprobung einer Methode. Tübingen: Narr, 2007.

версальную смысловую надстройку над моим первопорядковым миром». Тем самым «конституируется некое, включающее и меня самого, сообщество Я», которое «конституирует один и тот же мир»<sup>16</sup>. В этом мире все другие «Я» наделяются обобщенным смыслом «люди» – иными словами, мы получаем тем самым опыт и понятие всеобщего. Мир приобретает сложный, многоуровневый, многопорядковый характер, но тем самым конституируется и некое сообщество Других, среди которых – и мое эго. «Я» тоже в этом смысле становлюсь для себя другим (отсылаю сейчас к известной монографии Поля Рикёра<sup>17</sup>). Причем очень важен, принципиален этот разрыв, скачок между мной и другими, между моим и другими эго: это и есть опыт Другого. Иначе он бы воспринимался как проекция моего собственного «Я» и не более того, «момент моей собственной сущности»<sup>18</sup>.

В этом смысле разрыв, скачок, необходимость опосредования и преодоления данного разрыва – это обязательная черта конституирования мира других и моего мира вместе с этими другими. Это и есть принципиальное указание на сложность мира, его многомерность и, в этом смысле, его всегдашнюю незавершенность, его всегда только заданность, а не готовую данность. В этом смысле воображение есть пространство Другого, пространство других, в их взаимодействии с моим Я, моим эго. Тот смысловой, модальный разрыв, требующий преодоления средствами воображения, о котором я говорил, открывает для нас пространство Другого, – это указание на место Другого, всех других (заглавная буква обозначает, что мы имеем здесь дело не с единичным другим, а с принципиальным Другим и в этом смысле – со многими и разными другими).

Воображение, таким образом, представляет собой что-то вроде смысловой прививки одного к другому, мира других к моему смысловому миру. Эта присадка, сросток – очень важная конструкция для Нового и новейшего времени. Здесь важна и связь этих планов, и различия между ними, которые фиксируются метафорами разрыва, скачка, пробела, неполно-

<sup>16</sup> Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука; Ювента, 1998, с. 210-211.

<sup>17</sup> Рикёр П. Я-сам как другой. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2008.

<sup>18</sup> Гуссерль Э. Цит. соч., с. 214.

го совпадения. Речь идет о новой, принципиальной позиции человека в мире, когда совмещаются перспективы, в которых он видит Другого (других) и себя как другого, поскольку увиден глазами других (Другого). То есть, тут не только мне открывается Другой, но и я сам открываюсь себе как другой — «Я» для других.

В связи с этим разрывом и необходимостью скачка вводится еще один важный смысловой мотив — мотив энергии, необходимой для преодоления этого разрыва. Наше восприятие, действие воображения всегда движимы некоей силой, тягой, страстью, вовлекающей нас в переживание. Эта энергия необходима для преодоления разрыва между разными смысловыми планами, между планом «Я» и планом Другого. Но так оно и для самого художника: заметим, что примерно с этого же времени романтиков, когда речь заходит о воображении, вводится метафора вдохновения. Конечно, задолго до этого был Платон, были неоплатонические теории воображения. Но в данном случае вдохновение, воодушевление понимаются как субъективное желание того, чего нет, страсть к встрече, томление по Другому, тяга «Я» к некоему «Ты». Как говорил Новалис: «Я это Ты». Здесь зафиксирована элементарная клеточка воображения — принципиальное, неустранимое, но и требующее преодоления различие между «Я» и «Ты», связь между ними и желание устранить разрыв. В этом смысле работа воображения, работа образа (неважно сейчас, изобразительный этот образ, словесный или какой-то другой) — это всегда переход на иной уровень через разрыв, опосредование и скачок. Это всегда условное овладение недостижимым, включение другого в круг нечуждого, а потому избавление от слепой силы судьбы, от чуждой силы Другого. Искусство — это укрощенная сила рока («...судьба изображенная... это уже укрощенная судьба»<sup>19</sup>), а воображение — это пространство прирученного Другого, чужого, но не чуждого, отличающегося от меня, но не враждебного мне.

Тут важен еще один смысловой мотив, который характерен для всей новой и новейшей культуры, словесности, философии. Я бы назвал его мотивом продолжения без повторения или повторением без инерции. Роль той смысловой составляющей желания, томления, страсти, воодушевления, вдохновения,

---

<sup>19</sup> Старобинский Ж. Цит. соч., с. 73.

о которой мы говорили, состоит в том, что она делает невозможным повторение как чистую инерцию и вносит смысл повторения как указание на особую важность повторяемого, которое дает или, по крайней мере, обещает смысловой прирост, прибавку, поскольку за ними – выход в другой план мышления и существования. Вот это и есть изображение той силы, которая движет художником, когда он творит, и движет нами, когда мы воспринимаем произведение искусства, выступаем как читатели и зрители (и даже когда мы выступаем как исследователи, что, замечу, также невозможно без страсти)<sup>20</sup>.

Следующий важный момент: фигура Другого в моем представлении и меня как другого в его перспективе задают *форму* воображения. В этом смысле воображение обязательно выступает в *форме*. Тем самым соединяются важнейшие для новой и новейшей культуры темы и мотивы: целостность, но без замкнутости, без изолированности, поскольку это целостность динамическая; самодостаточность – и вместе с тем выход за пределы. Включение Другого и меня как другого в общий мир образует момент смыслового движения, развития и приращения смысла, причем внутреннего, а не внешнего – именно продолжения без повторения.

Мы начали с разговора о том, что внешние мотивации и внешние давления исключаются новым понятием и пониманием культуры, которое собственно и дает рождение новому смыслу воображения, новому смыслу литературы, искусства и т. д. В этом плане, что делает воображение? Что делает искусство, опирающееся на воображение? Оно постоянно отодвигает образ «Я» в его искомом и недостижимом единстве с Другим. Это постоянное отодвигание собственно и является моментом творческого усилия. В чем, собственно, состоит творческая сила? Видимо, вот в этом отодвигании важнейшего момента, когда «Я» един с другими и с нашим общим миром, что не отменяет того, что они – другие, и «Я» в мире, а не мир во мне.

Следующий важный мотив это момент игры. Игра в данном случае обозначает опять-таки свободу, независимость, самодостаточность, потому что игра – это игра по правилам, однако правила здесь не внешние, они внутри самой игры.

---

<sup>20</sup> Подробнее об этом смысловом узле см.: Седакова О. Символ и сила. Гетевская мысль в «Докторе Живаго» // Она же. Апология разума. М.: Русский путь, 2011, с. 67-138.

Когда Гадамер говорит: «Играет сама игра»<sup>21</sup>, — он имеет в виду именно этот момент. В связи с проблематикой искусства важно подчеркнуть, что эта игра, как уже говорилось, всегда осуществляется по законам моего представления (предъявления) другим. «Я» в данном случае выступаю как видимый другими, и вот это разворачивание жизни, творчества, действия в перспективе того, что меня сейчас видят другие, составляет некую *театральную* клеточку воображения, клеточку искусства. Метафора мира как театра старше, чем романтизм, и, тем не менее, по-настоящему разыграна именно в культуре Нового и новейшего времени. В этом смысле театр — не только особое культурное изобретение (институт), но это клеточка, матрица существования нового индивида, нового эго в мире культуры и в мире свободной игры — в мире, где человек переживает себя как Другого, потому что он видится в горизонте других. Та энергия, о которой мы говорили выше, это ведь не просто индивидуальное усилие для преодоления разрыва между «внешней» реальностью и моим воображением — это энергия становления самого «Я», энергия эго-созидания. «Я» в этом смысле тоже не дано, а задано, и энергия эго созидания — это и есть творческая сила воображения, творческая сила искусства.

Сведем сказанное в одно и попробуем обобщить. Как я пытался показать, в понятии воображения, его семантике соединяются и соотносятся такие смысловые планы (значения):

- иерархичность или разнопорядковость;
- свобода (в смысле непредзаданности, непредсказуемости, непременной новизны; это глубокий мотив: в данном случае новое обозначает не предписанное, ждущее открытия, твоего собственного действия, — категория новизны здесь фиксирует значение твоей ответственности за поведение в мире, за состояние общего мира);
- целостность (гармоническая целостность без замкнутости, целостность большого смыслового мира, который творится здесь и сейчас у нас на глазах и нашими собственными усилиями);
- форма (в связи с категориями представленности, видимости, визуальности, театра, показа, разыгрывания на глазах других и в горизонте других);

---

<sup>21</sup> Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988, с. 148.

- игра (напомню цитированные выше слова Канта об игре, «которая сама себя поддерживает и сама укрепляет необходимые для этого силы»<sup>22</sup>, – вот формула, которая соединяет в себе форму и самостоятельность, энергию и целостность без замкнутости);
- интенсивность (сила, вовлекающая нас в творчество, в переживание, в построение мира здесь и сейчас, сила нашего действия, ожидающего содействия);
- бесконечность, неисчерпаемость, т. е. одновременно и самодостаточность воображения, его свобода от внешних ограничений и влияний, но, вместе с тем, постоянное превосхождение себя (предположу, что эта самодостаточность в соединении со свободой может быть реализована только через добровольное, открытое и постоянное превосхождение себя).

Собственно, по конструкции воображения это всё, что я хотел бы сейчас сказать. Дальше нужно было бы разворачивать способы эмпирической работы с материалом воображаемого. Здесь уже требуется подробное изложение на том или ином конкретном материале (скажем, литературы, изобразительного искусства, театра). Но в принципе ходы мысли понятны: поскольку мы раскрываем воображение через фигуры Другого, других, то дальше открывается возможность средствами социологии знания, социологии литературы, рефлексивного культурологического искусствознания работать с этими образами других в содержательном плане, – выделять и анализировать их семантику (синтезируемые смысловые элементы), типы (уровни) представленной реальности, модусы ее изложения/предъявления, формы пространства-времени, механизмы причинности и т. д.

В названии моего сообщения говорится о коммуникации. В общепринятой, доведенной до шаблона теории коммуникаций принято во всем рукотворном, в том числе – в произведении искусства, видеть сообщение. Спорить с этим я сейчас не буду, хотелось бы только вернуть слову его этимологический потенциал. «Со=общение» это не просто передача готового смысла, а обращение: обращение – в значении «интенциональное обращение к...», направленный к нам призыв, который в ответ (обращенным образом, возвратным путем) ожидает от нас

---

<sup>22</sup> Кант И. Цит. соч., с. 187.



— читателей, зрителей, исследователей — встречного отклика. И, вместе с тем, это при=общение, обретение сопричастности и связи с тем, что мы сейчас воспринимаем и переживаем. Собственно говоря, без того и другого, без обращения и приобщения, не было бы и самой категории смысла, со=мыслия.

В этом плане искусство всегда ново, но никогда не начинается с нуля (но, напомню, и повторяет без инерции): возможность его действия, взаимодействия между нами обеспечена тем, что мы уже вступили в круг обращения и отклика на это обращение, приобщения и возвращения другим нашей сопричастности к ним. Завершу еще раз словами Канта: «Деятельность воображения связана с таким многообразием частичных представлений, для которых единое понятие найдено быть не может... оно позволяет примыслить к понятию много неизреченного; чувство этого неизреченного оживляет познавательную способность и связывает дух с языком, который без этого остался бы всего лишь буквой»<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Кант И. Цит. соч., с. 190 (перевод слегка изменен).

Оксана Назарова

## **О возможностях и перспективах преодоления стереотипов в изучении русской религиозной философии XX века**

1. Историк русской религиозной философии XX-го века сталкивается с двумя самыми общими проблемами: **проблемой значимости** этой традиции в общеевропейском философском контексте и **проблемой актуальности** этой традиции в современном философском и культурном дискурсе как в России, так и на Западе.

К проблеме значимости: Когда пытаются определить значение того или иного философа при помощи традиционного (стереотипного) метода сравнительного анализа, то пытаются прийти к заключениям по этому поводу чисто внешним способом, т. е. указать на большее или меньшее число последователей изучаемого философа, проанализировать факты его знакомства с другими известными философами, проследить, было ли оказано влияние данным философом на других мыслителей и т. д. При таком подходе в отношении большинства русских философов первой половины XX века возникают сложности: 1) последователей не было (и нет) и не только потому, что они были запрещены в Советской России, но и в большей степени потому, что каждая из философских систем глубоко личностна; 2) влияние на западных коллег оказано не было, несмотря на факты личного знакомства, публикации в зарубежной прессе и преподавание в вузах (как показывает случай с Федором Степуном<sup>1</sup>).

К проблеме актуальности: Уже стереотипным становится включение русской религиозной философии в современный

<sup>1</sup> См. об этом статью Кристиана Хуфена «Жизненный материал. Культурно-историческое осмысление творчества Федора Степуна» («Историко-философский ежегодник 2007». М., 2008, с. 492-500). К. Хуфен в 2001 году опубликовал на немецком языке творческую биографию Федора Степуна, которая до настоящего времени остается весьма ценным и наиболее полным источником сведений о деятельности и творчестве этого философа в эмиграции. («Fedor Stepun ein politischer Intellektueller aus Rußland in Europa; die Jahre 1884-1945». Berlin, 2001.)

контекст, связывая ее при этом с «возрождением» православия в современной России. При этом оставляется без внимания тот факт, что религиозность этих систем представляет собой свободное размышление верующих философов над основами собственной веры и сделанные ими заключения нельзя отождествлять с православным богословием как таковым, о чем в свое время предупреждал, к примеру, В.В. Зеньковский.

Возникает вопрос, с чем же мы имеем дело, изучая русскую религиозную философию: с живой сущностью, которая именно в качестве живой сущности актуальна в современности, или мы уподобляемся археологу, который имеет дело с артефактом, очень интересным, но все-таки мертвым?

2. В решении указанных проблем возможны два подхода.

Первый: Россия не создала ничего оригинального в области философии и проблемы отпадают сами собой (решение, предложенное Г.Г. Шпетом; некоторые современные историки философии как российские, так и западные, придерживаются того же мнения).

Второй подход: Наша философская традиция оригинальна и просто осталась непонята Западом в силу ее специфики. В данном случае историку русской философии остается самому искать соответствия с западно-европейской философией и пытаться через поиск соответствий доказать ее значение.

Первый подход неплодотворен. Остановимся на втором: соответствия искать, конечно, нужно, но делать это следует более осознанно, избавившись при этом от стереотипов. В качестве примера можно привести философию Семена Людвиговича Франка. Современная историко-философская наука, основываясь на представлении об исключительной значимости феноменологической традиции в развитии западно-европейской философии XX-го века, а также на некоторых фактах, почерпнутых из творческой биографии самого Франка, начинает анализировать его философию в **мыслительных схемах** Гуссерля или Хайдеггера и представлять его как русского феноменолога. Логика при этом такова: если будет показано, что Франк использовал те же мыслительные схемы, которые мы находим в творчестве Гуссерля или Хайдеггера, то будет доказана включенность русского философа в общеевропейский философский контекст, причем в число лучших его представителей, и, тем

самым, будет обоснована значимость его философии. В исследованиях подобного рода работает следующий стереотип: представление о первичности и большей значимости западноевропейской философии по сравнению с философией русской. И положительное стремление обосновать значение философии Франка превращается в свою собственную противоположность — в вывод о том, что философия Франка есть некое подобие феноменологии Гуссерля или экзистенциализма Хайдеггера, и что русский философ не сумел достичь той глубины в своих исследованиях, которой достигли ведущие представители этой традиции.

**3.** На мой взгляд, решение обеих проблем возможно в том случае, если мы не будем ограничиваться стандартными методами исследования. Необходимо исходить из того, что философская система представляет собой синтез, с одной стороны, личного философского мировоззрения, поскольку на нее накладывает отпечаток личность ее создателя, а с другой стороны, определенной философской парадигмы, поскольку в ней находит свое выражение тот или иной тип философского мышления<sup>2</sup>. Это означает, что в конкретной философской системе воплощаются мыслительные схемы и принципы, характерные для данного типа философского мышления и потому присутствующие у его, так сказать, «носителей» вне зависимости от того, в какую эпоху они творят.

Использованные в качестве **метода историко-философского анализа**, эти идеи означают следующее: сравнительный анализ тех или иных философских систем осуществляется не путем установления их внешнего сходства, но путем открытия единства в формирующих саму их сущность идеях. В данном случае факты влияния философов друг на друга, факт знакомства с творчеством друг друга, факт заимствования одним философом идей другого и т. п. **утрачивают свое исключительное значение**. А решающую роль начинает играть факт духовного сродства «первичных философских интуиций», из

---

<sup>2</sup> О понятии «тип мышления», рассмотренном в его национальном и философском аспекте, см., к примеру, статью Франка «Русское мировоззрение», перевод которой опубликован в сборнике «Русское мировоззрение» (СПб., 1996, с. 161-195).

которых вырастает та или иная философская теория<sup>3</sup>. Соответственно, представляется возможным сравнение философских концепций тех мыслителей, которые вообще не вступали во внешнее взаимодействие друг с другом. Если наличествует сходство в «первичных интуициях», то с необходимостью будет обнаружено сходство в мыслительных ходах, также может быть установлено частичное понятийное сходство сравниваемых систем, хотя в общем и целом категориальные аппараты могут отличаться друг от друга.

**Целью** подобного сравнения будет демонстрация того, как в одном временном периоде или в разных временных периодах, философы, не знакомые с творчеством друг друга, но исходящие из одних и тех же интуиций и, тем самым, работающие в одной философской парадигме, приходят к важным сходным заключениям и высказывают сходные важнейшие принципы и идеи. **Предельным результатом** подобного исследования будет вывод о специфике и функционировании того или иного типа философского мышления как такового.

4. Когда предложенный метод реализуется в отношении философии Франка, то факт выполнения им редакции русского перевода «Логических исследований» Эдмунда Гуссерля<sup>4</sup>, факт его переписки с Максом Шелером<sup>5</sup>, факт его дружбы и переписки с швейцарским психологом-феноменологом Людвигом Бинсвангером<sup>6</sup> теряют свою исключительную значимость. А

<sup>3</sup> Понятие «первичной интуиции» Франк проясняет в статье «О философской интуиции», в которой он, вслед за Бергсоном определяет интуицию как «своеобразный опыт, который раскрывает нам сущность бытия» и говорит о ней как об «особом источнике» философского знания. («Русская мысль». М., 1912, № 3, с. 31-35, цитируется с. 34).

<sup>4</sup> В русском переводе I том «Логических исследований» Гуссерля вышел в 1909 году. Перевод был выполнен Э.А. Бернштейном, редакция и предисловие — С.Л. Франком.

<sup>5</sup> О содержании переписки Франка и Шелера судить невозможно, поскольку она до сих пор не найдена, несмотря на все усилия по ее разысканию, приложенные немецкой исследовательницей творчества Франка Анной Рёрих.

<sup>6</sup> Переписка Франка и Бинсвангера была частично опубликована в журнале «Логос» (М., 1992, № 3) и в статье Н. Плотникова «С.Л. Франк о М. Хайдеггере. К истории восприятия Хайдеггера в русской мысли» («Вопросы философии». М., 1995, № 9, с. 169-185).

ведь на этих фактах основан вывод о включенности Франка именно в феноменологическую традицию<sup>7</sup>.

Внимательное прочтение его текстов приводит к заключению, что основополагающей интуицией для него являлась не феноменология гуссерлевского типа, а метафизика. В подтверждение я приведу краткие выдержки из доклада Франка, сделанного им на заседании кёльнского регионального отделения Кантовского общества 23 ноября 1925 года и названного «О метафизике души»<sup>8</sup>, в котором он описывает суть реализуемого им философского проекта.

Франк указывает, что «единственно правильный» путь развития теории познания как основополагающей науки есть ее постепенное преобразование в то, «чем она на самом деле должна быть — в учение об идеях и учение о Логосе, в общую платоновскую онтологию, в конце концов — в Богопознание, в учение о божественном разуме и его отношении к знанию»<sup>9</sup>. Для «живого религиозного сознания»<sup>10</sup> эта идея всегда была очевидна, поэтому одно из самых «научных» исследований Франка — «Предмет знания» — заканчивается приложением «Об истории онтологического доказательства [бытия Бога]».

Далее Франк говорит о том, что «первая и основополагающая теория познания как метафизика знания должна быть дополнена *второй* теорией познания, а именно теорией *человеческого* знания как частью философской антропологии или метафизического учения о душе», которое «переходит непо-

<sup>7</sup> Следует обратить внимание на то, что никто из современников Франка, будь то Н.О. Лосский, В.В. Зеньковский, С.А. Левицкий, Г.В. Флоровский или Н.А. Бердяев, не определял Франка как феноменолога гуссерлевского типа, хотя упомянутые факты были им известны.

<sup>8</sup> Этот доклад Франка был переведен мною на русский язык в рамках проекта «Онтология культуры С.Л. Франка» (грант РГНФ, 2009 г.) и в настоящее время готовится к публикации.

<sup>9</sup> Frank, S. «Zur Metaphysik der Seele. Das Problem der philosophischen Anthropologie» // «Kantstudien». Berlin, 1929, Bd. 34, Heft 3-4, S. 351-373, цитируется с. 361-362.

<sup>10</sup> О «живом религиозном сознании» как особом опыте реальности Франк пишет в предисловии к «Душе человека». Именно оно является для него той «первичной интуицией», о которой он писал в статье «О философской интуиции», и является, соответственно, источником философского знания.

средственным образом в пневмотологию, в теорию конкретного духа как сущего идеального субъекта в психическом»<sup>11</sup>. Преобразовать онтологию души в пневмотологию означает показать, что в каждом человеке живет Дух Святой.

Поскольку «я» вообще немислимо «вне отношения к «ты» или, иными словами, без произрастания из недр «мы», «онтология душевной жизни невозможна без онтологии общественности» и «лишь в ней она получит свое конкретное завершение»<sup>12</sup>. «Здесь найдет свое место ... антропологическое обоснование этики, философии права и социальной философии»<sup>13</sup>.

«Дальнейшее следование положению вещей должно вылиться, в конце концов, в философию религии и привести к религиозной теории человеческой сущности»<sup>14</sup>.

Итак, мы имеем перед собой метафизический по своей сути философский проект в классическом понимании этого слова<sup>15</sup> — когда две духовные реальности — человек и социум, усматриваются положенными в абсолютном бытии<sup>16</sup>. Философское мировоззрение Франка и было реализовано в последовательной смене частей: метафизика познания («Предмет знания»), метафизика конкретного человеческого бытия («Душа человека»), метафизика социального бытия («Духовные основы общества»), философия религии («Непостижимое»).

---

<sup>11</sup> Там же, с.с. 362, 371.

<sup>12</sup> Там же, с. 372-373.

<sup>13</sup> Там же, с. 371-372.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Классический как образцовый, а не как типический.

<sup>16</sup> «Познавать — значит видеть вещи, но и видеть, как они все **погружены** в абсолютное». (Франк С.Л. «Непостижимое» // Франк С.Л. «Сочинения». М., 1990, с. 198. Франк цитирует исламского мистика аль-Гуссейн ибн-Мансура аль-Галладж). Человек есть «медиум и одновременно свободный воплотитель глубокой, вне- и надчеловеческой потенции», а «социальная действительность — видимое откровение этой потенции в человеческой жизни». (Frank S. «Zur Phänomenologie der sozialen Erscheinung» // «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik». Tübingen, 1928, Bd. 59, S. 75-95, цитируется с. 94. Статья «О феноменологии социального явления» была переведена мною на русский язык в рамках проекта «Онтология культуры С.Л. Франка» (грант РГНФ, 2009 г.) и готовится к публикации.)

Исходя из того, что Франк — метафизик, представляется возможным сравнить философию Франка с теми философскими теориями, авторы которых являлись носителями религиозно-метафизического типа философского мышления. Если, к примеру, избирается для сравнения феноменологическая традиция, то необходимо рассматривать ее во всем многообразии, не ограничиваясь при этом Гуссерлем и Хайдеггером. Одним из неклассических направлений в феноменологии является **мюнхенско-геттингенская феноменологическая школа**, образованная первыми учениками Гуссерля Адольфом Райнахом<sup>17</sup>, Хедвиг Конрад-Мартиус и Эдит Штайн<sup>18</sup>, критически воспринявшими изложенный Гуссерлем в «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913) проект трансцендентальной феноменологии. Так, например, Хедвиг Конрад-Мартиус в своей работе «Философия бытия»<sup>19</sup> настаивает на том, что исходящая из требования «назад к вещам», т. е. реалистически осмысленная феноменология должна быть метафизикой, и определяет философию позднего Гуссерля как идеализм, сближая ее при этом с кантианством, что полностью согласуется с суждениями Франка о феноменологии Гуссерля<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> В 2001 году на русском языке было опубликовано «Собрание сочинений» А. Райнаха.

<sup>18</sup> В 2007 году на русском языке увидела свет работа Э. Штайн «Наука креста».

<sup>19</sup> Conrad-Martius, H. «Seinsphilosophie» // Conrad-Martius, H. «Schriften zur Philosophie». München, 1963, Bd. 1. Статья Х. Конрад-Мартиус «Трансцендентальная или онтологическая феноменология» была опубликована в качестве приложения к книге «Проблемы онтологии в современной буржуазной философии» (Рига, 1989, с. 321-328).

<sup>20</sup> Так, например, в 1913 году в статье «О философской интуиции» Франк, критически оценивая стремление современной философии «отличать описание или логическое уяснение данного — гносеологию или феноменологию — от попыток выйти за пределы данного и уяснить внутреннее существо бытия», положительно оценивает выполненное Бергсоном сближение метафизики с непосредственным опытом: «Всякая гносеология — как учит самый проникательный современный немецкий мыслитель Гуссерль — есть феноменология; всякая феноменология, — прибавляет вождь современной французской философии Бергсон, — есть погружение мысли в бесконечное богатство бытия, т. е. метафизика». Тем самым Бергсон «удовлетворяет потребности в более жизненной философии, которая не отрывала бы познающий



Вот с ними и можно сравнить Франка, несмотря на то, что у самого философа мы не встретим упоминания об этих персонах.

Философию Франка можно сравнить и с **неотомизмом**: Вынося за скобки факт использования неотомизмом классического схоластического категориального аппарата, что отличает его в определенной степени от Франка, который сознательно избегал в своем творчестве использования понятий, нагруженных различными традиционными смыслами (в том числе и схоластических понятий) и создавал понятия сам<sup>21</sup>, следует указать на коренное сходство в исходных установках франковской и неотомистской философии. А именно: за основу берется классическая метафизика (соответственно, либо в аристотелевско-томистском, либо в платоническом, скорее в неоплатоническом варианте), которая объединяется с методами, понятиями и темами современной философии.

Приведу пример: Эмерих Корет — австрийский философ-неотомист, издавший в 1961 году системное исследование под

---

дух от самой реальности» (Франк С.Л. «О философской интуиции», с. 34-35). Показательно данное Франком в некрологе на смерть М. Шелера определение его философии: «Замысел Гуссерля был ... освободить философию от всего субъективно-личного, от связи с духовными запросами и вопросами «мировоззрения», и создать из нее подлинно «точную науку». История философской мысли повторила над этим замыслом Гуссерля ту же насмешку, которая была суждена аналогичному замыслу Канта. Едва Гуссерль успел начать работать на намеченном им пути, как его лучшие и наиболее одаренные ученики — из них первым Макс Шелер — использовали его метод для возрождения метафизики, для пробуждения и осмысления коренных вопросов мирозерцания. Бесстрастно-научное описание структуры явлений быстро превратилось в углубленный анализ проблем духовной жизни». (Франк С.Л. «Макс Шелер (некролог)». «Путь». Париж, 1928, с. 83-86, цитируются с. 83-84.) Поскольку с точки зрения Франка правильно понятая феноменология есть метафизика, он называет как свою метафизику знания, так и свою метафизику души и метафизику социума феноменологическими исследованиями, в которых непредвзятое и беспредпосылочное описание исследуемого феномена сопровождается усмотрением места этого феномена в составе абсолютного бытия. О том, что философский идеализм составляет сущность как кантианства, так и феноменологии Гуссерля, Франк пишет в статье «О феноменологии социального явления» (1928).

<sup>21</sup> «...новые мысли по существу не могут быть выражены иначе, чем в новых словах» («Непостижимое», с. 184).

названием «Метафизика»<sup>22</sup>, в 1958 году написал программную работу «Метафизика как задача»<sup>23</sup>. В ней он говорит об актуальнейших задачах, поставленных в неотомизме, но пока не решенных в системном виде, которые он, соответственно, собирается решить в своей метафизике. Он говорит о задаче методического и системного переосмысления метафизики на основе трансцендентальной проблематики современной философии, о необходимости осуществления прорыва от трансцендентализма к мышлению о бытии. В данном случае он идет путем, намеченным бельгийским неотомистом Йозефом Маршалем, который в своем пятитомном труде «Начала метафизики»<sup>24</sup>, писавшимся им с 1922 по 1926 год, обосновал возможность использования кантовского метода трансцендентальной рефлексии для обоснования метафизики и тем самым радикально изменил отношение неотомизма к Канту. (Задача выхода за границы кантианской и неокантианской философии и к метафизике была решена Франком в «Предмете знания» в 1915 году.)

Также Корет говорит о том, что новая метафизика должна раскрыть специфику человеческого бытия, показав его сущностную открытость абсолютному бытию, используя метод описания структур персонального бытия (задача, решенная Франком в «Душе человека» в 1917), а также продемонстрировать необходимость «совместного бытия», т. е. ответить на вопрос о том, почему человек сущностно связан с другими людьми (задача, решенная Франком в «Духовных основах общества», 1930).

Данное сопоставление показывает, что русская метафизическая мысль задолго до неотомистской метафизики сознала в качестве актуальных указанные задачи и предложила их

---

<sup>22</sup> «Метафизика» («Metaphysik», 1961) переиздавалась два раза — в 1963 и 1980 годах и была переведена на английский (1968) и испанский (1964) языки. В 1994 г. на основании этого текста по заказу венского издательства «Тиролия» Корет написал краткое изложение основных идей своей метафизики, получившее название «Основы метафизики» («Grundriß der Metaphysik»). В 1998 году этот текст был переведен на русский язык (перевод В. Терлецкого) и опубликован в Киеве в издательстве «Тандем».

<sup>23</sup> Coreth, E. «Die Metaphysik als Aufgabe» // «Aufgaben der Philosophie». Innsbruck, 1958, S. 15-100.

<sup>24</sup> «Le point de départ de la métaphysique».

системное решение<sup>25</sup> (что позволяет открыть пути решения **проблемы значимости**).

Реализация описанного типа исследования в отношении философии Франка должна привести к «крамольным» заключениям: Поскольку не приходится сомневаться в том, что Франк — неординарный мыслитель и при этом классический метафизик, следует через него прийти к «оправданию» религиозно-метафизического типа философского мышления как такового и к осознанию его роли в философии XX века (да и в современной философии тоже), следует признать способность этого мышления решать актуальные философские проблемы и решать их глубоко и продуманно, на уровне общепризнанных философских авторитетов.

Попытки осмыслить философию Франка в мыслительных схемах, почерпнутых в философии Гуссерля или Хайдеггера, основаны на предвзятом отношении к метафизической философии как таковой. Возникает парадоксальная ситуация: говоря о возрождении религиозного сознания в России и называя русских философов XX века «пророками» этого возрождения, мы боимся оправдать избранный ими тип философского мышления.

Намеченный подход позволяет решить и **проблему актуальности**. Франк актуален в первую очередь как представитель обозначенного религиозно-метафизического типа философского мышления. И до тех пор, пока этот тип мышления будет наличествовать в философии (а это будет, видимо, всегда), философия Франка будет оставаться актуальной, поскольку будут работать лежащие в основе этого философского мировоззрения схемы мышления, выявленные Франком с предельной очевидностью.

Пример из жизни: профессор Шплета, в настоящее время ведущий спецкурс по философии Фомы Аквинского в Высшей

<sup>25</sup> Более подробно о сходстве метафизических проектов С.Л. Франка и Э. Корета см. в моей статье «Возрождение метафизики в XX веке: на примере христианских философских традиций — немецкоязычной неотомистской философии (Э. Корет) и русской религиозной философии (С.Л. Франк)» в: «Историко-философский ежегодник 2008». М., 2009, с. 369-387. Здесь представлена попытка реализовать философское исследование на изложенных выше принципах.

школе философии г. Мюнхена, рассказывал на своих занятиях о своих дискуссиях с юристами по поводу основополагающей категории современной юриспруденции — категории права. По мнению профессора Шплета в основу юридической науки должна быть положена не категория права, но категория обязанности, поскольку категория права расширяет претензии индивида до бесконечности. Эта категория — конфронтирующая, ведь права одного человека всегда конфронтируют с правами другого и поиски компромисса зачастую остаются безрезультатными. Категория обязанности, напротив, — ограничивающая, она ограничивает индивидуальные претензии личности и подчиняет их служению высшим ценностям. Профессор Шplet вряд ли был знаком с философией Франка, но в современном мире отстаивает одну из тех идей, которую системно обосновывал Франк в своей социальной философии<sup>26</sup>.

5. Завершить хотелось бы следующим замечанием: Работа историка русской философии, поскольку он занимается анализом одной из составных частей русской национальной культуры — ее философии, является вкладом в решение проблемы национального самосознания. В стремлении познать самое себя не нужно примерять на себя обличье другого, но следует понять, кто ты есть в своей внутренней сущности, что

---

<sup>26</sup> Примеров можно было бы приводить много. Сходная франковской критика развития европейского сознания со времен Ренессанса высказывается профессором политической философии университета Венеции Витторио Поссенти, который выступает против «приватизации религии» и усматривает «великую задачу XXI века» в достижении «такой формы организации общества, которая бы с этической и религиозной точек зрения могла бы привести к полному взаимопониманию демократии и религии» (Поссенти, В. «Рост секуляризации или подъем религий?» // «Вторая Навигация». Запорожье, 2006, с. 39-52, цитируется с. 40). Концептуальное осмысление сходства некоторых положений философии Франка и идей, отстаиваемых современными метафизиками, может рассматриваться как задача на будущее. Здесь необходимо лишь заметить, что современное метафизическое мышление не стремится, подобно Франку, к своему системно продуманному оформлению, однако его представители используют сходные понятийно-методологические схемы для анализа актуальных общественных проблем: глобализации, бедности, проблем клонирования человека, экологических проблем и т. п.

позволит найти свое место в этом мире<sup>27</sup>. Потому так велика роль адекватной методологии (избавленной от стереотипов и стандартов) в осуществлении историко-философского исследования русской религиозной философии XX века, позволяющей раскрыть внутреннее своеобразие этого явления, и, исходя из этого, определить его место в общеевропейском философском контексте, что, в свою очередь, позволило бы внести вклад в развитие национального самосознания.

---

<sup>27</sup> «Без взаимодействия между народами невозможно их культурное развитие, но это взаимодействие не уничтожает их исконного своеобразия, как своеобразие личности не уничтожается ее общением с другими людьми». Франк С.Л. «Пушкин об отношениях между Россией и Европой» // Франк С.Л. «Этюды о Пушкине». М., 1999, с. 127-148, цитируется с. 135.

Римма Запесоцкая

## **О булгаковском «покое» и странных сближеньях**

*Д*ействительно, *бывают странные сближенья*, как это сформулировал гениальный знакомец П.Я. Чаадаева.

Когда последний роман М.А. Булгакова «Мастер и Маргарита» наконец-то в 1966 году был напечатан, он произвел грандиозное впечатление на всю читающую по-русски публику. Интересно, что многие именно благодаря этому роману впервые в стране атеистического воспитания открыли для себя духовные реалии, у заинтригованных читателей возник интерес к этой сущностной проблеме. Среди моих знакомых, с восхищением говоривших мне после публикации книги об этом романе и впервые тогда задумавшихся о Боге, многие стали со временем воцерковлёнными людьми, некоторые даже священнослужителями. Сейчас почти все они пересмотрели свое отношение к роману с однозначно позитивного и даже восторженного на более или менее негативное, как правило, забыв или не желая вспоминать, что именно он дал им первоначальный толчок к вере в Бога. Критики романа часто предъявляют претензии к его автору за то, что он исказил события Нового Завета и написал свое произведение с позиции Воланда, т. е. сатаны. Вызывает сожаление, даже неприятие сам тон большинства таких «критических» текстов, чёрно-белое восприятие художественного произведения, профанация глубокой и вечной проблематики, плоскостность мышления критиков. При этом несомненно, что такое выдающееся литературное произведение, как роман «Мастер и Маргарита», с его многозначным и отчасти зашифрованным контекстом, дает почти неисчерпаемые возможности для различных интерпретаций и расшифровок как авторского замысла в целом, так и определенных сюжетных линий и понятий.

На мой взгляд, ключевым для Булгакова в его последнем романе является понятие «покой», и здесь я хочу предложить свою расшифровку того значения, которое вкладывал сам автор в это понятие, рассказать об одной догадке, которую мне удалось подтвердить. Мне представляется даже, что именно это скрытое значение понятия «покой» вдохновляло Булгакова, когда он писал свой последний роман.

При чтении романа я сразу обратила внимание на одну странность. Булгаковский Иешуа Га-Ноцри посылает к Воланду Левия Матвея с просьбой «наградить» Мастера<sup>1</sup> и его подругу Маргариту «покоем». Левий называет Воланда «духом зла и повелителем теней» («тени» в данном случае являются синонимом «тьмы») и далее говорит: «Он прочитал сочинение мастера и просит тебя, чтобы ты взял с собою мастера и наградил его покоем... Он просит, чтобы ту, которая любила и страдала из-за него, вы взяли бы тоже». Последнюю фразу Левий Матвей произносит с мольбой, что подчеркивает автор, т. е. не просто просит (от имени пославшего его Иешуа), а умоляет Воланда наградить «покоем» не только Мастера, но и Маргариту. Причем «просит», а не приказывает и пославший его Иешуа, по крайней мере, так это формулирует Левий Матвей. Какова же реакция Воланда на просьбу Иешуа, переданную через Левия? Сначала он спрашивает Левия: «А что же вы не берете его к себе, в свет?», а когда тот отвечает «печальным голосом»: «Он не заслужил света, он заслужил покой», Воланд говорит: «Передай, что будет сделано». Получается, что хотя Левий Матвей только просит, а не требует, не передает просьбу Иешуа как приказание, Воланд не хочет и, вероятно, не может отказать, его ответ «будет сделано» намекает на субординацию, на то, что он занимает в духовном мире подчиненное положение по отношению к Иешуа. Контакт между Светом и тёмной силой, в принципе, не противоречит и библейским текстам. О том, что между Богом и сатаной существуют свои особые отношения, что такой контакт имеет место, прямо говорится в одной из книг Библии — в Книге Иова. Там есть такой текст, дважды повторяющийся почти слово в слово: «И был день, когда пришли сыны Божии предстать пред Господа: между ними пришел и сатана...», который отвечает Богу, что до этого «ходил по земле, и обошел ее» (Иов. 1:6–7); «Был день, когда пришли сыны Божии предстать пред Господа; между ними пришел и сатана предстать пред Господа», и вновь дух зла на вопрос Бога отвечает, что «ходил по земле, и обошел ее» (Иов. 2:1–2). Здесь интересны два момента: неоднократный контакт Бога с духовными созданиями, в том числе и сатаной, а также тот факт, что сатана периодически посещает землю — и

---

<sup>1</sup> В этом тексте слово «покой» закавычено, слова «Мастер» и «Свет» даются с заглавной буквы.

даже всю ее обходит, можно сказать — инспектирует. Так что эта сюжетная линия романа Булгакова, подкрепленная таким весомым, неоспоримым свидетельством, как библейский текст, оказывается не просто авторской фантазией, а имеет явную отсылку к Священному Писанию.

Намёк Булгакова на божественную природу Иешуа в этом эпизоде достаточно прозрачен: Иешуа не просто человек, и даже не просто пророк. И хотя он мало похож, в деталях и отдельных проявлениях, на Новозаветного Богочеловека Иисуса Христа, не только имя и смерть на кресте, но и авторитет в глазах Воланда, «духа зла и повелителя теней», говорит о том, что Иешуа, по булгаковской версии, если и не евангельский Богочеловек, то, во всяком случае, имеет с Иисусом много общего и находится в горнем мире на очень высокой ступени духовной иерархии.

Даже Левия Матвея (который, в отличие от Мастера, оказался достоин Света, о чем свидетельствуют уже приведенные здесь слова Воланда: «А что же вы не берете его к себе, в свет?») Воланд вынужден терпеть, хотя тот и раздражает его своей глупостью. Левий, изображенный в романе Мастера, действительно необразованный и мало что понимающий человек, он всё «неверно записывает» за Иешуа в свой пергамент. Иешуа так и говорит Понтию Пилату: «Решительно ничего из того, что там написано, я не говорил». И между тем он достоин Света (возможно, как бесхитростный, простой человек, который не мудрствует и искупает невежество преданностью и горячим желанием постичь истину), и Булгаков показывает, что Левий значительно вырос интеллектуально и, вероятно, духовно за прошедшие почти два тысячелетия по земному времени. Левий, явившийся к Воланду ходатаем за Мастера и Маргариту, употребляет такое слово, которое никак не мог знать ходивший когда-то за Иешуа человек: Левий называет Воланда «софистом». Это слово Булгаков вкладывает в уста Левия Матвея, чтобы подчеркнуть, что именно софистикой являются рассуждения Воланда, когда он говорит Левию: «... что бы делало твое добро, если бы не существовало зла, и как выглядела бы земля, если бы с нее исчезли тени?.. Не хочешь ли ты ободрать весь земной шар... из-за твоей фантазии наслаждаться голым светом? Ты глуп». «Софист» Воланд стремится доказать, что всё относительно — и добро, и зло, но



эта «теория относительности» верна только наполовину. Зло действительно относительно, потому что не самодостаточно, не может существовать без Света, оно может только, как тень, отражаться от предметов и живых существ, которые находятся в зоне действия источника света. А тени, как известно, вообще исчезают в полдень, когда солнце находится в зените, в высшей точке небосвода. Так что Свет (синоним добра) способен лишать тени (зло) своей силы. Поэтому относительно только зло, добро же абсолютно. Эту глобальную идею Булгаков подчеркивает эпиграфом к своему роману из «Фауста» Гёте: «...так кто же ты, наконец? — Я — часть той силы, что вечно хочет зла и вечно совершает благо». Так характеризует себя Мефистофель, служебный бес, достаточно низко стоящий в «адской» духовной иерархии, посланный с конкретной целью — через искушение заставить Фауста продать свою душу. И этим он отличается от булгаковского Воланда, олицетворяющего хозяина преисподней, явившегося со свитой, чтобы устроить традиционный бал и заодно понаблюдать за жизнью людей в столице атеистического государства. Мефистофель поэтому называет себя лишь частью темной силы. Помимо очевидной переключки с трагедией Гёте «Фауст» автор показывает, что Воланд олицетворяет не часть, а всю темную силу, которая «вечно хочет зла и вечно совершает благо». И то, что Воланд вынужден выполнить просьбу Иешуа, переданную через Левия Матвея, свидетельствует, что в данном случае зло тоже служит добру, «дух зла и повелитель теней» служит Свету. Между тем Воланд в романе Булгакова, безусловно, мощная сила, и его величие проявляется, в частности, в том, что он не пытается искушать Мастера и Маргариту, наоборот, по его поведению видно, что они ему симпатичны, он относится к ним с уважением. Но при этом Воланд доставляет много неприятностей (вплоть до убийства) тем персонажам, которые, как правило, не вызывают у читателя сочувствия и которые, что очевидно, после смерти попадут под его власть — в преисподнюю.

Итак, Воланд — хозяин преисподней, иначе говоря — ада. Почему же Иешуа через Левия просит именно Воланда «наградить» главных героев романа «покоем»? Получается, «покой» — во владениях Воланда, т. е. это часть ада, но попасть туда — не наказание, а награда. А ведь для того, чтобы Воланд мог

забрать героев с собой, они должны умереть в земной жизни<sup>2</sup>. Значит, эта награда, которую они оба заслужили, стоит того, чтобы ради нее срок их земной жизни был сокращен.

Вот эта странность и привлекла мое внимание, и желание разобраться, что же такое этот булгаковский «покой», находящийся в ведении «духа зла и повелителя теней» и являющийся между тем не наказанием, а наградой, долгое время не давало мне (невольная игра слов) покоя. Прежде всего, меня смущало одно обстоятельство: в духовном пространстве ад и рай, по учению Церкви, противоположны и по местоположению, и по своей сути. В ад после смерти попадают грешники, в рай — праведники. Попасть в ад — это наказание, а в рай — награда. В молитвенном прощении за умершего во время отпевания или панихиды звучат слова: «Со святыми упокой». Подразумевается, что души святых, т. е. праведников, безгрешных людей находятся в раю, и это место «упокоения». Но если в раю находятся души святых людей, безгрешных праведников, то рай должен быть синонимом Света. И рай является наградой, а наказанием — ад. Между тем в романе Булгакова есть такое место в аду, обозначенное как «покой», которое тоже является наградой и не подразумевает адские мучения, предназначенные для грешников. Но Мастер и Маргарита — всё-таки грешники, они не заслужили Света, но, как подчеркивает Булгаков, «заслужили покой». Получается, «покой» в романе «Мастер и Маргарита» является областью, куда души грешных людей, которые не заслужили Света, могут попасть после смерти в качестве награды за свои страдания, будучи в какой-то мере уже очищенными этими страданиями. Это те грешные души, которым не чуждо милосердие и которые могут быть избавлены от посмертных адских мучений. Следовательно, по Булгако-

---

<sup>2</sup> Еще при первом чтении романа я сразу обратила внимание на странную сюжетную несостыковку: в тексте сохранились две версии ухода Мастера и его подруги из нашего мира. Булгаковед Мариэтта Чудакова признает, что причиной этих расхождений в сюжете явилась смертельная болезнь автора, не позволившая ему самому вычитать текст романа, и эта ее уверенность полностью совпадает с моей точкой зрения. В последнее время появились попытки (например, в книге Т. Поздняевой «Воланд и Маргарита») объявить сосуществование в романе сразу двух вариантов смерти героев осознанным замыслом автора, но аргументация такой версии, на мой взгляд, крайне неубедительна.

ву, «покой» — это нечто промежуточное между преисподней как зоной мучений и Светом, куда попадают души людей безгрешных. Есть богословские и святоотеческие тексты, где прямо говорится, что обычно души умерших, не отягощённые смертными грехами, но и не праведные, не могут выдержать Света, чистого сияния от Божьего присутствия, и потому, по милосердию Божьему, они находятся в более комфортных для них духовных областях, вдали от Источника Света.

Конечно, может возникнуть вопрос, обязательно ли вдаваться в такие сферы, пытаться разобраться в этом, ведь загадочный «покой» возникает в художественном тексте? Возможно, это просто очередная фантазия автора, оправданная сюжетом? Но не подлежит сомнению определенная автобиографичность образа Мастера, и для меня также очевидно, что Булгаков «примерял» судьбу Мастера на себя и сам желал бы подобной посмертной награды. Автор, как и Мастер, грешный человек, наделённый большим талантом, он, как и Мастер, пишет роман, который при его жизни не может быть опубликован. Он понимает, что не заслужил Света, но надеется, что заслужит «покой». Значит, понятие «покой» для автора не просто художественная фантазия, а нечто чрезвычайно важное. Можно предположить, что автор вкладывает свое понимание в это понятие. Известно, что Булгаков во время написания романа читал разнообразную духовную литературу — не только Библию и богословские источники, но также эзотерические тексты и всевозможные апокрифы. Возможно, именно там он нашел то значение понятия «покой», применительно к духовному миру, которое было так важно для него.

Область «покоя», куда попадают души Мастера и Маргариты, очень комфортна и соответствует их представлениям о счастье. Маргарита уже заранее это знает (вероятно, своим женским чутьём). Сначала она восклицает: «Гори, страдание!», а потом говорит, что грусть естественна перед дальней дорогой, «даже тогда, когда человек знает, что в конце этой дороги его ждет счастье». Так что действительно «покой» является наградой для главных героев романа. Перед тем как попасть в предназначенное для них место, Мастер и его подруга видят Понтия Пилата, и милосердная к грешникам Маргарита восклицает: «Отпустите его!», а Воланд отвечает ей: «Вам не надо просить за него, Маргарита, потому что за него уже по-

просил тот, с кем он так стремится разговаривать», а Мастеру говорит: «Ну что же, теперь ваш роман вы можете кончить одной фразой!» И Мастер ставит последнюю точку в своем романе — не на бумаге, а в духовной реальности, освобождая Понтия Пилата от дряхлых почти две тысячи лет мучений, крикнув ему: «Свободен! Свободен! Он ждет тебя!» Здесь опять возникает «просьба» — Иешуа «попросил» освободить Понтия Пилата от мучений. Значит ли это, что Воланду как господину преисподней нельзя приказывать в подвластной ему духовной сфере, а можно только просить? Ведь ему не приказывает даже столь авторитетный в глазах Воланда Иешуа, но остается открытым вопрос: потому что не имеет права, или же потому, что не хочет приказывать, а предпочитает попросить? Вполне вероятно, это такие просьбы, которые Воланд не может не выполнить, однако в романе Булгакова он выполняет их даже с радостью, ведь это совпадает с его желанием: он с симпатией относится к героям романа, за которых просит Иешуа. Это тоже своего рода странность, но такое поведение Воланда может объясняться и тем, что это для него не потеря, а приобретение: ведь души Мастера и Маргариты, награжденные «покоем», попадают в его владения и он остается их хозяином, в данном случае весьма гостеприимным.

Воланд говорит Мастеру и Маргарите, указывая им путь к их вечному пристанищу: «...неужели вы не хотите днем гулять... под вишнями, которые начинают зацветать, а вечером слушать музыку Шуберта?... Там ждет уже вас дом...» Вот что такое «покой», предназначенный героям романа. Это место действительно напоминает райский уголок, хотя там и нет ангелов.

Здесь уместно сделать краткое отступление, впрочем, не уводящее нас далеко от основной темы. В этом же монологе, рассказывая Мастеру и Маргарите об ожидающей их счастливой посмертной судьбе, Воланд упоминает имя Фауста, олицетворяющего образцового исследователя, целиком преданного науке. Таким образом, вновь, как и в эпиграфе к своему роману, Булгаков ведет переключку с Гёте, но по-своему расставляет акценты в судьбах героев. Обе Маргариты во многом похожи: подруга Мастера, как и подруга Фауста, — любящая и жертвенная натура. Она, как и подруга Фауста, на всё готова для спасения любимого. И хотя Фауст бросает свою Маргариту (Гретхен) на произвол судьбы, она уже из духовного мира

молится за него и умоляет спасти душу скончавшегося Фауста. По молитвам Гретхен его душа не достается Мефистофелю, ее законному владельцу, и ангелы уносят ее в рай. Но, в отличие от трагедии Гёте «Фауст», по версии источника XVI века «Народная книга. История о докторе Иоганне Фаусте, знаменитом чародее и чернокнижнике» он заслуженно попадает в то место, где его ждут адские мучения.

Гёте описывает рай традиционно, как Свет. Вот в завершающей части «Фауста» (в переводе Б. Пастернака) отрывок из монолога, обращенного к Богородице: «*Одна из кающихся, прежде называвшаяся Гретхен: Собраньем духов окруженный, / Не знает новичок того, / Что ангельские легионы / В нем видят брата своего. ... Позволь мне быть его вожатой, / Его слепит безмерный свет*». Итак, мы видим, что у Гёте однозначно рай приравнен к Свету, куда попадают не только души праведников, но и кающихся грешников (именно такова детоубийца Гретхен, жертва трагических обстоятельств).

Булгаков, как мне это представляется, дает свою версию посмертной судьбы Фауста. Он достаточно прозрачно намекает, что Воланд, говоря о Фаусте (который сидит над ретортой в надежде «вылепить нового гомункула»), явно имеет в виду не историю чернокнижника во время его земной жизни, но вечную обитель Фауста. С точки зрения Булгакова, душа великого грешника, продавшего свою бессмертную душу, не может удостоиться Света. Не соглашаясь в этом вопросе ни с Гёте, ни с народной легендой о Фаусте, он помещает вымоленную Гретхен душу Фауста в область «покоя» — промежуточное место между Светом и зоной адских мучений, которое находится во владениях Воланда. Сюда же, как мы знаем, попадают души Мастера и Маргариты, наградить которых «покоем» просит Иешуа, прочитавший и высоко оценивший произведение Мастера.

В результате таких размышлений я пришла к выводу, что в романе Булгакова «покой», находящийся во владениях Воланда, является достаточно привлекательным местом, «наградой» для грешных, но не злых душ, у которых пороки искупаются добродетелями, которые способны на беззаветную любовь, на милосердие, творческое самозабвенное служение или по молитвам близких людей могут быть избавлены от посмертных мучений.

Значит, если попытаться окончательно сформулировать этот парадокс, получается (о чем уже было сказано выше), что «покой» — владение Воланда, и, следовательно, часть ада, но это такое место, которое является наградой, а не наказанием. Однако именно рай традиционно — место упокоения душ, и попасть туда после смерти — награда, залог спасения в вечной жизни. В романе Булгакова «покой» однозначно противопоставлен Свету, но противопоставлен ли он раю (если допустить, что Свет и рай — все-таки не одно и то же и не всегда синонимичны)? По версии Булгакова получается, что не противопоставлен, наоборот, у этих понятий много общего. Можно предположить, что, награждая своих героев «покоем», Булгаков фактически посылает их в рай, но не тот, который является синонимом Света, а в некую райскую область, находящуюся в ведении Воланда. Но возможно ли такое парадоксальное толкование, ведь это опровергает все привычные и узаконенные представления?

Я до тех пор не находила нигде ответа на этот вопрос, пока, уже в середине 1970-х, в двухтомном собрании сочинений П.Я. Чаадаева (изданном М.О. Гершензоном в 1913—1914 гг.) не прочитала «Мистический дневник». И там я неожиданно наконец-то нашла ответ, который до этого долго и безуспешно искала. В этом «Мистическом дневнике» (состоящем всего из нескольких страниц) одна из записей гласила, что *рай — это верхняя часть ада*. Так я нашла подтверждение своей догадке. И, по моему мнению, именно такую трактовкурая имел в виду Булгаков, узнавший об этом нетрадиционном представлении из эзотерической литературы, а возможно, из того же «Мистического дневника» в двухтомнике сочинений П.Я. Чаадаева, изданном М.О. Гершензоном.

Но у этой истории о возникновении и подтверждении парадоксальной догадки о нетрадиционной смысловой взаимосвязи понятий «покой», «рай» и «ад» есть и свое парадоксальное завершение. Когда после выхода в 1991 году нового двухтомного собрания сочинений П.Я. Чаадаева я начала его просматривать, то не обнаружила там «Мистического дневника», который помог подтвердить мою догадку. Как выяснилось, к этому времени исследователями было обнаружено, что «Мистический дневник» был написан не Чаадаевым, а его приятелем, мистиком Д.А. Облеуховым, и М.О. Гершензон ошибочно поместил в

первое издание сочинений Чаадаева этот найденный в архиве философа текст. И если бы не было этой ошибки с авторством «Мистического дневника» в издании М.О. Гершензона, я, возможно, и по сей день искала бы подтверждение своей догадке. Не исключено, что удастся определить источник этого тайного знания у мистика Дмитрия Облеухова, но пока можно принять как данность, что понятие «рай» может иметь разное смысловое наполнение. Именно поэтому Булгаков мог с внутренней убежденностью заменить понятие «рай» как верхнюю часть ада синонимичным понятием «покой», таким способом зашифровав, по моему мнению, то традиционное название вечной обители, куда, он надеялся, сможет попасть и его душа после завершения земной жизни.

Вот такие *странные сближенья* имён в этом сюжете (М.А. Булгаков, М.О. Гершензон, П.Я. Чаадаев и Д.А. Облеухов) помогли мне подтвердить догадку, что в романе Булгакова «Мастер и Маргарита» слово «покой» является заменой слова «рай» и что между понятиями «покой», «рай» и «ад» тоже существуют *странные сближенья*.

Виктор Юхт

**Человек в пенсне,  
приглашенный на казнь**

(проза А. Солженицына

как один из подтекстов поэзии Льва Лосева)

*И*тоговая книга Льва Лосева «Солженицын и Бродский как соседи» (СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2010; ссылки на это издание даются в тексте) построена таким образом, что поэтические и прозаические тексты (будь то аналитические статьи или мемуарные эссе) перемежаются, дополняют друг друга, создавая своеобразный диалог.

Так, «солженицынскому» блоку (пять литературоведческих статей общим объемом около сотни страниц) предшествует стихотворение «1911». Непосредственно за ним следует статья «Великолепное будущее России. Заметки при чтении «Августа Четырнадцатого» А. Солженицына». Статья и стихотворение датированы одним и тем же 1984-м. Скорее всего, они создавались параллельно: то, что не соответствовало жестким канонам объективно-бесстрастного исследования, перетекало в лирическую форму. Статья, выполняя свои обычные функции — как историко-литературные, так и публицистические, — еще и готовит читателя к восприятию стихотворения. Без романного подтекста поэтический смысл остается темным.

Напомню текст стихотворения:

**1911**

Столыпина жаль, говоря исторически  
и просто так, житейским манером,  
но жаль и Богрова с его истерически  
тявкающим револьвером.

Жалко жандарма. Жалко по Лысой  
горе гуляющую ворону.

Жалко доставленного из полиции  
с переизбытком тестостерону  
душегуба, с утра хватившего водки —  
но не берёт, да ну её к псу!



И он снимает с бледного Мордки  
стекляшки, торчавшие на носу.

Палач проявляет жалость к еврею —  
нехай жиду кажется, что всё во сне.  
Да и неловко вешать за шею  
человека в пенсне.

1984 (с. 282)

Перекличка стихотворения и романа начинается уже с глав: в них содержатся конкретные даты. И хотя основное действие романа разворачивается в конце лета 1914-го, именно 1911-й, по мнению Солженицына, становится поворотным для российской истории двадцатого века.

В минувшем столетии 1911-й был, пожалуй, одним из самых спокойных. По насыщенности событиями, по их драматизму его не сравнить с 1914-м, 1939-м или 1945-м. Однако и этот год не был безоблачным. Летом соперничество Франции и Германии за контроль над Марокко привело к очередному кризису и едва не закончилось военными действиями. В сентябре Италия объявила войну Османской империи, итальянские войска высадились в Триполи, а позже — на Додеканезских островах. Назревала Первая Балканская война. На другом конце света, в Китае, революция смела последнего императора цинской династии...

Но из всех событий 1911-го Лосева — как и Солженицына — интересует только одно. То, которое произошло вечером первого сентября в киевском Городском театре во время последнего антракта. «1911» и «Столыпин» — соположение фамилии и даты мгновенно подсказывает единственно верный вывод: завязка фабулы — убийство Председателя Совета министров Российской империи.

В первых двух стихах поэт точно следует за прозаиком:  
Столыпина жаль, говоря исторически и  
просто так, житейским манером...

Под этими строчками вполне бы мог подписаться автор «Августа...». Солженицыну действительно жаль Столыпина. И не только как творца «альтернативной истории» России, как политика, которому — проживи он дольше — удалось бы если и не спасти страну от катастроф двадцатого века, то, по крайней мере, смягчить их последствия. Прозаик откровенно любит

сильным, умным, красивым человеком, полным жизненной энергии, любящим близких, преданным государству и монарху.

Полемика начинается с третьей строки, с противительного союза «но»:

... но жаль и Богрова с его истерически  
тявкающим револьвером.

Жалости к Богрову у Солженицына нет. Он готов изумиться выдержке, маниакальной настойчивости, с которой готовилось убийство (в статье Лосева подробно анализируется метафора — гладкий шест, по которому убийца должен забраться на самый верх, чтобы там, под куполом цирка, нанести смертельный удар; см. с. 297—298). Он может удивиться готовности террориста принести себя в жертву... Но жалости к убийце писатель не испытывает.

Солженицын, как и пристало летописцу, пытается вести рассказ без гнева и пристрастия, но магма негодования порой прорывается сквозь кору объективности, как, например, в риторическом вопросе, заданном в 67-й главе: «...а имеет ли право 24-летний хлюст единолично решать, в чём благо народа, и стрелять в сердце государства, убивать не только премьер-министра, но целую государственную программу, поворачивать ход истории 170-миллионной страны?» (10, 21)<sup>1</sup>.

«24-летний хлюст» — вот и всё, что может сказать Солженицын о Богрове — не «исторически», ни «просто так, житейским манером». А Лосев вдруг вспоминает о жалости... и текст получает новое измерение. Уже не «историческое повествование в отмеренных сроках», а вневременные, вечные размышления о жизни и смерти.

Жалость поэта распространяется на всех людей без исключения, независимо от их личных качеств и социального статуса: на государственного деятеля и террориста, на жандарма и палача. Роли могут перемениться в одно мгновение. Сперва палачом оказался Богров, но вот уже и он в цепких руках душегуба.

Более того, жалость охватывает не только людей, но все живые существа — вплоть до вороны, случайно залетевшей на место предстоящей казни. Лысая Гора — прямая цитата

---

<sup>1</sup> «Август Четырнадцатого» цитируется по публикации в журнале «Звезда» (1990, №1—12). Ссылки даются в тексте; первое число — номер журнала, второе — страница.

из романа: «После допросов отводят в камеру. Они здесь по-старинному — без глазков, без форточек, запираются на тяжёлые висячие замки, но внутри — светлы и просторны. Это — круглый башенный Косой Капонир в углу Печерской крепости, на приднепровском обрыве. Из окна видны старые земляные валы, малохожая тропка светлеет по жёсткой выгоревшей траве — а за оврагом видна и соседняя Лысая Гора. Где и казнят осужденных военным судом.

Овражная, голая, дикая гора. Та самая Лысая Гора — легендарное прибежище ведъм и их шабашей.» (10, 24).

А вот вороны в «Августе...» нет. Взгляду летописца недосуг задерживаться на такой мелочи. Быть может, она залетела в стихи с картины Питера Брейгеля «Сорока на виселице»? Замену сороки вороной можно объяснить как изысканной рифмой («ворону-тестостерону»), так и смысловыми ассоциациями. Ворона, понятно, не ворон («ворона к ненастью, а ворон к несчастью»), но для русского уха она все-таки более зловеща, чем болтливая сорока. Впрочем, сорока или ворона разгуливает по Лысой Горе — не столь существенно. Но даль на картине Брейгеля так заманчиво распахнута, так пропитана солнцем, будто увидена из камеры смертника. Напомню: картина написана за год до смерти, художник словно прощался с земным простором<sup>2</sup>.

Ворона, которой невдомек, что она оказалась на месте скорой казни. Премьер-министр. Анархист, застреливший его. Палач, готовый набросить петлю на шею террориста... Что между ними общего? Лишь то, что все они — сущие, единственные, неповторимые. И как таковые обречены на экзистенциальное одиночество и смерть. Поэтому они и заслуживают жалость.

С такой точки зрения стихи превращаются в развернутую вариацию на тему заключительного афоризма из «Уединенного» В. Розанова: «Никакой человек недостоин похвалы. Всякий человек достоин только жалости.»<sup>3</sup>. Случайное совпадение? Вполне вероятно. Правда, под афоризмом стоит точная дата — 29 декабря 1911 г. Снова всё тот же роковой год.

В тысячестраничном романе процедуре казни уделено лишь восемь коротких фраз:

<sup>2</sup> См. С. Львов. Питер Брейгель Старший. — М., 1971. — С. 194—195.

<sup>3</sup> В.В. Розанов. Сочинения. — М., 1990. — С. 100.

«Палач из каторжан Лукьяновки завязал Богрову руки назад. Повёл к виселице. Надел саван.

Из-под савана Богров спросил:

— Голову поднять выше, что ли?

Палач выбил табуретку.

Тело, поплясавшее вначале, — висело 15 минут, по закону. Горели, потрескивая, факелы в глубокой тишине.» (10, 41).

Вообще, когда описывают казнь, основное внимание обращают на казнимого, а не на того, кто приводит приговор в исполнение. О палаче вспоминают, если его невозможно найти. Как, например, в «Фальшивом купоне» Л. Толстого:

«— Удивительная история. Палача не могли найти. Один был в Москве, и тот, рассказывал мне сын, начитался евангелия и говорит: не могу убивать. Сам за убийство приговорен к каторжным работам, а теперь вдруг — не может по закону убивать. Ему говорили, что плетьюми сечь будут. Секите, говорит, а я не могу.»

Впрочем, как только палач находится, он характеризуется лаконично:

«И двух мужиков — старого и молодого — повесили с помощью выписанного из Казани жестокого убийцы и скотоложника, татарина-палача.»<sup>4</sup>

А у Солженицына и того короче. Лишь три слова: «из каторжан Лукьяновки». Летописец зафиксировал свершившийся факт: приговор приведен в исполнение. Он способен даже услышать, как потрескивают факелы вокруг виселицы, но до палача ему уже дела нет. Он не задумывается над тем, что заставило каторжанина выполнить жуткую миссию. Садистские наклонности? Страх? Возможная поблажка? Тестостерон? Алкоголь?

А вот поэту до всего есть дело. Он готов даже реконструировать психику душегуба, проникнуть в его чувства. Почему бы тому не пожалеть казнимого — в последний земной миг, пока не затянулась петля?

Для поэта нет запретных тем, табуированных слов и нелепых вопросов. Как, допустим, такой: было ли на носу Богрова пенсне, когда он приближался к виселице? Об этом молчит прозаик, молчат и авторы документальных свидетельств.

---

<sup>4</sup> Л.Н. Толстой. Избранные повести и рассказы. — Т. 2. — М., 1947. — С. 354, 357.

Фотоснимки из полицейского досье (как положено, в анфас и профиль)<sup>5</sup> запечатлели Богрова без пенсне, но было ли оно в момент казни?

Знаменательно: пенсне не ускользнуло от внимания романиста. На страницах «Августа...» близорукость Богрова и, соответственно, пенсне упоминаются раз десять. Но тогда, до совершения убийства, эта деталь была значимой. Богров был освобожден от службы в армии «по глазам»; считалось, что он не способен «прицелиться и выстрелить» (8, 43; курсив А. Солженицына). В роковом антракте Столыпин «стоял так открыто, так не прячась, так развернувшись грудью, весь ярко-белый, в летнем сюртуке — как нарочно поставленный мишенью». А Богров шел все ближе — «потому что по близорукости был освобождён от стрельбы» (8, 63).

Но вот выстрелы прогремели, непоправимое свершилось — и летописец теряет интерес к пенсне. А для поэта, наоборот, деталь обретает особую значимость. Речь о ней заходит в пограничной ситуации. За миг до казни, точнее до того момента, как саван накроет голову осужденного, пенсне — одна из мелочей, которые составляют материю жизни. Через мгновение вещь обесмыслится, как и всё земное, огромное или малое.

Не стоит забывать, что в русской традиции пенсне (очки, монокль) — деталь знаковая, семиотически маркированная. Для человека из народа «очкарик» — чужак («барин», «студент», «инородец»), вызывающий недоверие и враждебность.

Достаточно вспомнить, как начдив-кавалерист встречает интеллигента, прикомандированного к штабу дивизии: «— Ты из киндербальзамов, — закричал он, смеясь, — и очки на носу. Какой паршивенький!.. Шлют вас, не спросясь, а тут режут за очки.»<sup>6</sup>

Очки возникнут на страницах «Конармии» еще раз, причем в ситуации неизмеримо более трагичной, чем та, что описана в рассказе «Мой первый гусь». Поляки переходят в наступление, красные отходят. На обочине дороги мучительно умирает телефонист Долгушов. «— Патрон на меня надо стратить, — сказал Долгушов». Рассказчик отказывается. Последнюю просьбу телефониста выполняет взводный Афонька.

<sup>5</sup> Фотографии воспроизведены в книге: Сидоровнин Г.П. П.А. Столыпин: Жизнь за Отечество: жизнеописание (1892–1911). — М., 2007. — Фотография № 105, 106 на вклейке между с. 576–577.

<sup>6</sup> И. Бабель. Избранное. — М., 1957. — С. 42.

«Они говорили коротко, — я не слышал слов. Долгушов протянул взвондному свою книжку, Афонька спрятал ее в сапог и выстрелил Долгушову в рот.

— Афоня, — сказал я с жалкой улыбкой и подъехал к казаку. — А я вот не смог.

— Уйди, — ответил он, бледнея, — убью! Жалееете вы, очкастые, нашего брата, как кошка мышку...»<sup>7</sup>.

Как видим, даже простой казак вполне владеет искусством обобщения. Разве дело только в неприязни к отдельному человеку? Есть «мы», а есть — «вы» («очкастые»). Сколько ни старайся очкарик быть таким, как все, — своим он никогда не станет.

Вернемся, однако, к тому, что происходит на Лысой Горе. Стекляшки на носу превращаются в непроницаемую стену между палачом и осужденным. Мало того, что бунтовщик и цареубийца, так еще и Мордко, еще и в пенсне. Но эти же стекляшки могут породить и другое чувство: раз в пенсне, значит — барчук, белая кость. А такой способен вызвать жалость. Вспомним, как каторжанин пожалел рассказчика «Записок из Мертвого дома»: «Считал ли он меня недоросшим, неполным человеком, чувствовал ли ко мне то особого рода сострадание, которое инстинктивно ощущает всякое сильное существо к другому слабейшему, признав меня за такое... не знаю.»<sup>8</sup>. Если же сдернуть пенсне, барчук становится... обычным человеком, уже не требующим деликатного обхождения.

Вряд ли стоило бы задерживаться на такой мелочи, как пенсне — если б не одно «но». Эта деталь обладает сугубо личной значимостью. Дело в том, что сам Лосев всю жизнь носил очки и, ощущая знаковость данной приметы, настойчиво подчеркивал её в поэтических автопортретах.

Вот желтый крейсер с мачтой золотой  
посередине северной столицы.

В кают-компании грубочный застой.

Кругом висят портреты пустилицы.

То есть уже готовы для мальчика  
осанка, эполет под бакенбардом,

---

<sup>7</sup> И. Бабель. Указ. соч., с. 55.

<sup>8</sup> 8. Ф. М. Достоевский. Собр. соч. в 10 тт. — Т. 3. — М., 1956. — С. 501.

история побед над Бонапартом  
в союзе с Нельсоном и дырка для лица.  
Посвистывает боцман-троглодит.  
На баке кок толкует с денщиками.  
Со всех портретов на меня глядит  
очкастый мальчик с толстыми щеками.<sup>9</sup>

Это детство. А вот — зрелость:

Левлосев не поэт, не кифаред.  
Он маринист, он велимировед,  
бродскист в очках и с реденькой бородкой...<sup>10</sup>

Впрочем, очки (пенсне) не единственная реалья, с помощью которой поэт, если воспользоваться критическим клише середины прошлого века, выходит на самого себя. Субъективно значимые и достаточно болезненные ассоциации неожиданно выявляются в самой фабуле стихотворения. А это, не будем забывать, казнь через повешение.

У Лосева «много стихов о детстве — единственной поре жизни лирического субъекта, в которой гармония, оказываясь непрочной, все же была» — замечает Артем Скворцов. Но тут же пронизательно уточняет: «в то же время сам образ детства в лирике Лосева мало радостен, скорее, он сумрачен». И в подтверждение своего вывода приводит такие строки:

Седьмой десяток лет на данном свете.  
При мне посередине площадей  
живых за шею вешали людей,  
пускай плохих, но там же были дети!

Вот здесь кино, а здесь они висят,  
качаются — и в публике смеются.  
Вот всё по части детства и уютца.  
Багровый внук, вот твой вишневый сад<sup>11</sup>.

В подтексте «Стансов» — вполне конкретное событие — традиция публичных казней, ненадолго возрожденная в Советском Союзе в конце войны. Пальма первенства здесь принадлежит,

<sup>9</sup> Лев Лосев. Собранное. — Екатеринбург, 2000. — С. 48–49.

<sup>10</sup> Лев Лосев. Указ, соч., с. 206.

<sup>11</sup> Артем Скворцов. Трагедия под маской иронии // Вопросы литературы, 2009, сентябрь — октябрь, с. 36.

напомню, Харьков, где за три года до Нюрнбергского процесса состоялся первый суд над военными преступниками. 15–18 декабря 1943 г. в помещении оперного театра судили трех пленных военнослужащих вермахта и предателя из местных — шофера «душегубки». Подсудимые были приговорены к смертной казни через повешение. «На Благовещенском базаре приговор был исполнен публично.»<sup>12</sup>

Да, люди и впрямь были «плохими», но какой след могли оставить подобные зрелища в душе ребенка? Надо ли вспоминать азбучную истину: дьявол начинается с пены на губах ангела, поднявшего меч во имя борьбы со злом?

Но Лосев не был бы Лосевым, если бы даже в такой — донельзя мрачной — ситуации забыл про словесную игру, точнее про те игровые потенции, которые сокрыты в любом сочетании слов. «Детские годы Багрова-внука» и «Вишневый сад». Эти тексты объединены не только принадлежностью к русской классике девятнадцатого века. Взгляд поэта обнаруживает в них имплицитные колоративы: «багровый», «вишневый». При этом оба оттенка связаны с красным — цветом пожаров, крови... И того знамени, под которым уже в двадцатом веке было пролито столько крови.

В стихах о казнях во время войны неожиданно начинает звучать отголосок трагедии 1911-го. Ведь «Багров» (из семейной хроники С.Т. Аксакова) — омофон фамилии убийцы Столыпина. «Багров» или «Богров» — безударное «о» всё равно звучит как «а».

Попутно: еврейское имя Мордехай, Мордко не может не подтолкнуть носителя русского языка к неуместным ассоциациям с... «мордой».

И он снимает с бледного Мордки  
стекляшки, торчавшие на носу.

Читаешь эти строки — и словно видишь бледную «морду»,  
лицо, обескровленное предчувствием гибели.

\*\*\*

Еще не одну страницу можно было бы исписать, вдумываясь в 16-строчное стихотворение, но глубина поэтиче-

---

<sup>12</sup> История города Харькова XX столетия. — Харьков, 2004. — С. 357.



ских значений, как известно, неисчерпаема, вывод же и так ясен.

В том, что сперва могло показаться непритязательной заметкой на полях романа, вышивкой по исторической канве, открывается бесконечная смысловая перспектива. Причем одна «анфилада» уходит в микромир — в тайники души, в подзнание поэта (ведь о чем бы лирик ни писал, в конечном счете, он пишет о самом себе). Другая же «анфилада» устремлена в мегамир. В такой перспективе и двадцатый век, и Российская империя оказываются лишь фрагментами большого хронотопа. Разговор идет уже не о конкретном преступлении и конкретном наказании. Не об исторических последствиях отдельного теракта.

Начинаешь задумываться о хрупкости жизни, об одиночестве человека в мире, о жестокости... И о жалости, которой достойны все живущие.

Короткое стихотворение оказывается не менее емким, чем тысячестраничная эпопея.

**Г**иперурания

## Тихое струение

Четвертая глава «Записок гадкого утенка», «Наплывы», кончается расширением понятия наплыв. Я пытаюсь разделить смыслы, вложенные в слова «любовь» и «влюбленность». При-знаю, что строгую границу здесь нельзя провести. Достаточно расплывчаты и границы наплывов социальных, религиозных и т. п. Хочется подчеркнуть, что в первых шагах чувства влюбленность и любовь почти невозможно разделить; и только при своем развитии они уходят в разные стороны. Над клятвами влюбленных смеялись еще в древности, а любовь труднее переменить, чем символ веры. Миллионы людей перестали быть католиками, стали лютеранами, кальвинистами. Евреи, оторвавшиеся от своей культуры, находят потерянную веру в православии или католичестве. А любовь, укоренившись в сердце, не меняется до смертного часа. И вот итог, который я подвел, когда чувство, вспыхнувшее в моем сердце, горевшее два года, — вдруг, за один вечер, оборвалось: это была влюбленность, разросшаяся на иллюзиях.

Обстановка жизни многое решает. Есть ситуация юности, ситуация войны (хочется, чтобы кто-то ждал тебя), ситуация лагеря, отделившая тебя от другого пола на три года, на пять лет, на десять... Между лагпунктами возникла переписка; был случай, когда Он, вышедший первым, встретил Ее с цветами на вахте. А как они перешли от мечты к действительности? Не знаю. В течение коротких встреч (свидание на два часа) я сохранял свои иллюзии, а на обыденной вечеринке образ, очаровавший меня, за несколько часов растаял.

Мне кажется, все массовые увлечения подобны взрывам влюбленности. Не может народ вдруг полюбить свободу слова или бога своих предков... Наплывами приходит убежденность: что Бог есть и православие — истинная вера. Или что Бога нет и пасхальный звон — для старух и ворон. Убежденность не имеет ничего общего с глубоким личным опытом Бога, оказавшегося в твоём сердце. Или с личным опытом внутренней свободы; человек, открывший ее, ни за что не откажется, хоть завтра на плаху.

Иллюзии подобны миражу в пустыне. Дошли до города — и миражи исчезли. В пустыне они кружили, не отставая, как коршуны над своей добычей. Просторы истории — царство майи. Выйти совсем из этого царства — значит выйти из наплывов истории. И надо найти сегодняшние наплывы, чтобы освободиться от вчерашних. Мы влюбляемся, думая, что любим. Мы увлекаемся идеями религии, свободы, национализма, интернационализма, революции, контрреволюции...

Настоящая любовь невозможна без внутренней зрелости (может быть ранней, но зрелости)<sup>1</sup>. Влюбленность захватывает миллионы юношей и девушек и по статистике длится меньше года. Ко мне подлинная любовь пришла в 38 лет. Настоящий подступ к духовной истине складывался еще дольше. А Джульетте было четырнадцать лет, когда она полюбила Ромео. И в крестовых походах, в революциях и контрреволюциях участвуют миллионы юных энтузиастов.

Что же такое майя, сколько в ней лжи и сколько правды? И в наплывах, увлекающих массы, — сколько вечной правды и сколько призраков, обреченных назавтра рассеяться? И что стоит за призраком? Иногда — нечаянная истина. Колумб не собирался в Америку. Он плыл в Индию. А открыл больше, чем рассчитывал.

Истинная любовь редко увлекает толпу. Она создает только маленькое зеркальце тишины, в которой, может быть, какой-нибудь гадкий утенок увидит, что у него за плечами — лебединые крылья... Так я заново отредактировал концовку главы о наплывах в моей книге.

Я видел, как рушатся иллюзии, увлекавшие целые народы. Магниты, действующие силой тока, вдруг становятся простыми кусками железа. Теряют силу биологические магниты, заложенные в младенческие души. Дети рождаются лебедятами, а потом становятся утками. Остатки волшебных сил исчезают в первых классах школы, а иногда еще в детском саду.

Есть противоположные случаи, но их все меньше и меньше. Легче всего они сохраняются там, где цивилизация только скользнула по доисторическому сознанию. Я не могу предста-

---

<sup>1</sup> Агнесса Кун рассказывала мне, что полюбила Гидаша в двенадцать лет, вышла замуж в 16, разлучена террором в 22, соединилась реабилитацией в 28.

вить себе падре Пио<sup>2</sup>, жизнь которого стала сюжетом фильма, если бы его отец был, скажем, юрист, а мама — учительница. Мальчик Пио был окружен доисторическими сознаниями, и никто не оспаривал его видения. Новое время делает такие случаи крайне редкими. Даже в XVII в. св. Юста, портрет которой писал Сурбаран, складывалась как личность, скорее всего, в другом окружении, чем Рембрандт. В автопортрете его с Саскией на коленях не чувствуется никакого дыхания Святого Духа. Чаще всего писал Рембрандт групповые портреты бюргеров, одно полотно за другим — и вдруг Даная. Откуда? Какой-то зигзаг истории, назад к античности, попытка еще одного Ренессанса. Неповторимый шаг гения.

Новое время делает такие случаи редкими и путь к озарению — трудным, даже в XVII в., полном противоречий, — не говоря о близком к нам XX-м. В автопортрете Рембрандта с Саскией на коленях глядит на нас бездумная юность. Основной поток времени движется к натурализму. Он сказывается в групповых портретах бюргеров. Но XVII век сложен. В нем сталкивается математика и мистика, бытовое правдоподобие — со взлетами воображения. И вдруг рождается Даная, зигзаг куда-то назад, в соседство с фигурой Весны и рождением Венеры. Еще одна попытка прорваться к вечности, вопреки общему духу времени, обыденно трезвому. Тело Данаи — та же Саския, но лицо не просто другое, лицо внутренне другое. Внутренний свет, мелькающий в группах бюргеров и не находящий в них места, прорывающийся где попало, в обстановке, в вещах — и вдруг находит свое воплощение в лице Данаи, во всем образе Данаи, летящей к свету на незримых крыльях.

В этом прорыве к чуду внутренний свет торжествует над банальностью века. Всплески озарения, пробивающегося сквозь трезвую историю Голландии, находят свой образ. И Даная Рембрандта — последняя после эпохи Возрождения попытка человека войти в мир полубогов и полубогинь.

Однако продолжить этот мир не было возможно, образ озаренной полубогини был дан — и остался единичным. Наступила старость художника, и она создала целый хор прекрасных стариц, озаренных внутренним светом. Собственная старость ведет художника к последней ступени человеческого

---

<sup>2</sup> Фильм, посвященный падре Пио, можно посмотреть; он есть у многих.

пути, к созданию образов, близких к образам икон, но не повторяющих условностей иконописи, безнадежно ушедших в прошлое. Поздний Рембрандт сумел найти другой путь, чем Эль Греко, найти в старости подступы к просветлению, подступы к освобождению от страстей — и тихому внутреннему свету, к тихому струению духа в лицах стариков и старух.

И как прежде, это не единственный путь, а переключка путей. Рядом с просветленными старцами и старицами — обаяние юности в Титусе и обаяние зрелой женственности в Хендрикье. Но основная дорога творчества — победа духа над нарастающей дряхлостью, утверждение никем не провозглашенной истины, что в каждом возрасте есть свой проблеск Святого Духа: и в младенце, и в расцвете юности, и в творческой зрелости, и в старости, озаренной струением тишины. На каждом повороте жизни Дух борется с косностью плоти и добивается побед то в подростке, то в старце; и руки художников вдохновляет Бог.

В своем воображении я вижу ряд созданий Рембрандта в единой мизансцене: в центре — возвращение Блудного сына; и, чуть отступя от него в тень, — безмолвный, но тихо слышимый хор стариц, создающих свой полукруг. И в мгновение глубокой тишины, когда слепой отец прижимает голову вернувшегося сына к своей груди, оживает сквозь дряхлость вся сила отцовского чувства и глубины стали зримыми, стали чудотворными. И чудо возвращает живую жизнь Блудному сыну, запутавшемуся в своих безумствах. Дух, просвечивающий сквозь дряхлую плоть, чудотворен и может воскресить мертвую душу.

Оглянувшись назад, я вижу — в каждой ступени жизни, пройденной до чистой старости, два полюса: уровень Саскии и уровень Данаи, уровень бюргеров на групповых портретах и уровень подобию Христа, может быть не равных Христу, но близких Ему по внутреннему свету.

Я вижу на каждой ступени неповторимую пару сил: дыхание времени и дыхание вечности. Так я прохожу сквозь мысленную картинную галерею и в каждом зале нахожу образ совершенства, от младенца до старца. И я вижу, что в движении нельзя останавливаться и старость надо принимать открытым сердцем и раскрывать в ней то, что раньше было в тени. И на лицах благородных стариц запечатлена тихая напряженность последних лет. Повторение духовного порыва отца в хоре стариц обращено к небу, и красота старости завершает ряд

образов человеческой красоты. Рембрандт чувствует красоту каждой ступени, через которую человек проходит от рождения до кончины: и в Данае, и в Хендрикке, и в Титусе, и в хоре просветленных старик.

Мне хочется повторить: старость становится у Рембрандта полной тишайшего звучания. И в грудной клетке слепого раскрывается внутреннее зрение, потерянное блудным сыном, и блудный сын, прижавшийся к груди ослепшего отца, обретает в нем источник жизни, как младенец — в груди матери. Гений протестантизма находит здесь замену средневекового пути: побеждает гений одинокого протестанта, лишённого красоты католических традиций.

Эта озаренность свыше прорывается во всей культуре Нового времени, потерявшей старые знаки вечности и не нашедшей новых. Это каждый раз личное открытие, не ставшее канонем. Каноны рухнули, иконопись достойна бережного хранения, но продолжить ее невозможно. На пустом месте от святости пробиваются ростки человечности, и Диккенс находит в своих романах место для старых чудачков, и уже в свои двадцать пять лет сделал героем мистера Пиквика, а за ним разместил на заднем плане своих романов целую галерею пиквикианцев, не боящихся быть смешными и добрыми в мире мистера Домби.

Были и другие великие писатели-гуманисты. Однако важнейшие художественные открытия произошли в странах, которые можно назвать отсталыми и от которых взлетов не ждали: в немецкой музыке и в русской литературе. Золотой век немецкой музыки длился больше столетия: Бах, Моцарт, Бетховен — и многие другие великие имена. А в России вершины были достигнуты очень быстро: Достоевский и Толстой уместились рядом в одни и те же десятилетия; и почти сразу начались социальные катастрофы. Меньше всего от катастроф пострадала музыка... Впрочем, не берусь оценивать ее успехи: слишком поздно я раскрыл двери консерватории и только в морозные лагерные ночи стал слушать симфонии... Поговорим о словесности в самом широком смысле слова.

Поиски внутреннего света начались в Новое время у Паскаля. Свидетельство — записка, найденная после его смерти; озарение длилось два часа. Во Франции эта линия сразу оборвалась, и кажется, нигде в Европе не было заметного продол-

жения. В XIX в. след Паскаля подхватил Тютчев, а Тютчева подхватывал Толстой. Я запомнил его фразу: «Тютчев мне важнее Пушкина».

Вот это измерение глубины, разлуки с собой истинным, этот поиск вечного начала и негасимого «невечернего света» стал главным в творчестве Толстого и Достоевского. Глубокий след, который они оставили в русской и мировой литературе, остался неизгладимым в XX и XXI веках. След у каждого свой, неповторимый, разный накал света, но у обоих чувство необходимости жить в свете, необходимость пройти сквозь тьму, необычайная сила прорыва к свету. Это чувствовали они оба. Важнее всего для обоих была внутренняя реальность, в которой все внешнее тает, как снег.

Когда блудный сын приникает к отцу, он встречается с жизнью истинной, непреходящей, с царством, которое внутри нас.

Чуть голову склонил Отец,  
Ощупывая плечи сына,  
Его израненную спину.  
И в замирании сердец,  
В их перекличке слышно стало,  
Как медленно слеза стекала  
Из глаз, давно уже слепых,  
Во мрак глядящих. Был так тих  
Час остановленный... Все звуки  
И краски вышиты судьбой,  
И только вздрагивали руки,  
Измерившие глубь разлуки  
С самим собой.

Зинаида Миркина

Толстого мучило, что пылинка-Земля тонула в бескрайной бездне. Рухнул образ мира, в котором земные события определялись свыше и вдруг — ни неба, ни ада! Куда взлетел воскресший Христос? Куда девать грешников, заслуживших вечные муки? Начиная с XVII в. и до сих пор бездна космоса вдруг, в какой-то миг, поражает непривычные головы. И постепенно они привыкают. Или, как я в девятом классе, откладывают проблему до неопределенного времени, когда поумнеют.

Этот момент наступил года через четыре. Перечитывая «Анну Каренину», я вспомнил звездный ужас и решил, что достаточно созрел, чтобы сразиться с «дурной бесконечностью»; и



после трех месяцев медитации «дурная бесконечность» сгорела во внутреннем свете. Следующий подобный опыт пришел ко мне двадцать лет спустя; третьего не было.

К порогу внутреннего света вели стихи Тютчева. Тютчев играл с чувством бездны, но никогда не раскрывал полностью своих незримых крыльев. Его взлеты то увлекали Толстого, то под ногами начинала шататься земля. Я думаю, мысленные провалы в космическую пропасть вплетались в кризис Толстого 80-х годов, и после кризиса вдохновение подхватывало Толстого только отдельными всплесками. Сила, создающая эпопеи, его оставила.

Припоминая прочитанные книги, я пришел к выводу, что подобные прорывы характерны скорее для монахов, иногда для поэтов и почти никогда для прозаиков. Сервантес или Диккенс могли писать о безумцах, о странных чудаках, но сами они были трезвые люди, и Пегас их скакал по земным дорогам. То, что величайшие русские писатели далеко выходили за рамки художественной литературы, выходили к философии, к богословию, — черта очевидная даже у позднего Толстого, когда во «Власти тьмы» он рисует почти безъязыкого Акима с его «тае» и «не тае», в рамках которых вмещается вся совокупность нравственного выбора, пропущенного сквозь незримое духовное ситечко.

Глубины Достоевского безъязыкими не были. Он принял в сердцевину своей поэтики череду шумных скандалов и внезапных тишин, когда двое оставались в одиночестве с вечностью (разговоры Раскольникова с Соней, Ивана с Алешей и др.); и в тишине внезапно открывалось окошко: «Разве можно видеть дерево и не быть счастливым?» А потом толкуют люди, не знавшие этого в себе, — что же Мышкин увидел? Какими глазами он смотрел? Откуда это ему блеснуло? И это ли самое главное, что Мышкин мог сказать?

До какой-то степени это и есть самое главное. Я бы попытался разделить совокупность пяти романов на две части. В первых трех романах герои, несущие в себе внутренний свет, парадоксальны и неповторимы. Это Соня, в роли духовного вождя и спасительницы, повернувшая душу Раскольникова к свету; это Мышкин, вышедший из идиотизма к святости и снова рухнувший в темноту. Это Марья Тимофеевна Лебядкина, полубезумная и в то же время сверхъестественно чуткая,

вдруг разгадавшая демоническую натуру Ставрогина. Но на ней кончается цепочка парадоксально одаренных, неповторимых персонажей. За первое место в сюжете начинают бороться столпы православия.

Первый из них оказался неудачником — архиерей Тихон. Заговорив о любви к Ставрогину после рассказа о загубленной девочке, он отталкивает от себя читателя. Правда оценок остается у Марьи Тимофеевны. И судя по дальнейшим романам, Достоевский сознает свою неудачу и продолжает попытку заменить природных гениев православными столпами: странником Макаром Долгоруким (в «Подростке») и иноком Зосимой (в «Карамазовых»).

Образ Зосимы заботливо продуман, но рядом с братьями Карамазовыми он выглядит скорее программой, чем характером. Оказавшись в кругу живых, растущих в своем обаянии Карамазовых, Зосима не выдерживает сравнения с ними, — не только с Митей и Иваном, но и с Алешей, который полностью оживает в общении с мальчиками.

Временами оживает и гаснущая душа Версилова в «Подростке». Остыв от своих страстей, он дарит своему сыну целую галерею прозрений и озарений, которые я несколько раз цитировал. И наконец, беседа двух братьев Карамазовых переходит в диалог Великого инквизитора с молчащим Христом. На первый взгляд эта легенда разрывает художественную ткань, но она захватывает, и невозможно представить себе последний написанный Достоевским роман без этого прорыва духовной образности в реалистический текст.

«Подросток» может быть назван переходным шагом от первых трех романов, в которых никто не побывал в церкви, и духовная глубина Сони, Мышкина и Марьи Тимофеевны совершенно самобытна. В последних двух романах присутствие православия бросается в глаза, но оно не торжествует. Странник Макар добросовестно выписан, Зосиму заведомо невозможно обойти. Но оба они выглядят как живые системы, а не порывы вдохновения. Вдохновение торжествует в героях совершенно не церковных, и решение Зосимы отпустить Алешу из послушников в мир можно понять как победу авторского чутья: только на светском пути герой Достоевского становится самим собой.

Сюжет «Братьев Карамазовых» разворачивается в стихийных взрывах страстей; он удерживает все идейные нагрузки,

все религиозные вставки, все неожиданные повороты в едином потоке. И мы вынуждены принять обрыв пятерицы романов смертью автора как некоторое внутреннее завершение.

Есть библейское изречение: в начале была буря, а потом тишина. И в тишине — Бог. Вот эта тишина, которая струится внутри, это тихое струение и есть то самое, во что нам надо бы вслушиваться все внимательней, все чутче. И мне хочется кончить несколькими строками Зинаиды Александровны, пере-кликающимися с темой тихого струения в последнем романе:

Деревья струились, деревья текли  
В высокое небо из темной земли.  
Деревья струились незримо, безмолвно,  
Но слышало сердце глубинные волны.  
И в этом потоке пахучем, весеннем,  
Лишь сердце, — не глаз, — различало струенье:  
Поток незаметный, поток неустанный —  
Немолчные громы тишайшей осанны.  
Не видные глазу, не слышные уху,  
Струились валы жизнетворного Духа...

З.М.

Эти струи жизнетворного духа несет нам, вопреки всем изломам, творчество Достоевского.

Зинаида Миркина

**О вере, сомнениях  
и первородном грехе**

Когда-то, наверное, в конце 80-х годов, мне на глаза попался текст бесед митрополита Антония с обозревателем Би-би-си Анатолием Максимовичем Гольдбергом. Беседы эти меня глубоко огорчили. К счастью, я к тому времени прочитала уже много текстов митрополита Антония, полюбила его так, что разлюбить не могла. Но если бы я начала знакомство с ним с этих бесед на Би-би-си я бы его не полюбила.

Все, что я читала раньше, был опыт сердца, нечто неопровержимое, и мое сердце откликалось на это всем собой. Никаких доказательств, никаких рассуждений здесь не требовалось. А в беседах с Гольдбергом был как будто другой человек, настаивающий на букве Писания. Все, что он говорил, было как бы заучено, а не рождалось сейчас. Буква давила Дух, и я недоумевала.

Совсем недавно мне подарили книгу последних бесед владыки, прочитанных на английском и переведенных на русский. И вот какие слова я прочла в начале первой беседы, называющейся «Уверенность и вопрошание»:

«Несколько лет тому назад мне предложили выступить на Би-би-си с беседой о вере, и когда я закончил, человек, ответственный за передачу, сказал: «Отец Антоний, мы Вас больше не пригласим никогда на наши религиозные передачи». Я спросил: «Что, моя беседа была безнадежно плохой?» Он ответил: «Не в этом дело. Нам не нужна ваша уверенность. Нам нужны сомнения и вопросы»».

Вот этим сомнениям и вопросам посвящает мит. Антоний свою последнюю серию бесед. Однако кончает он ее последней беседой под названием «Уверенность, которую у нас не отнять». И эта уверенность его последней беседы — и моя уверенность. А уверенность, с которой он говорил с Гольдбергом, совсем не моя.

Вот об этих двух разных уверенностях я и хочу поговорить сейчас. Мы с Григорием Соломоновичем не раз говорили о двух типах веры — веры друзей Иова и самого Иова. Друзья Иова

уверены в том, что им внушили, в том, что они прочитали в Писании. Иов потерял уверенность в этом. Иов перестал понимать Бога и стал вопрошать Его. В результате докричался до самого Бога, до встречи с Ним.

Встреча с Богом произошла у Антония еще в отрочестве, когда он был четырнадцатилетним мальчиком Андреем. Встреча неизгладимая, незабываемая, определившая всю его жизнь. Но еще не все открылось ему тогда. В сердце мальчика упало семя, которое росло все годы. Вырастала душа, пересоздавалось сознание. Сознание часто не поспевало за душой. Подчас спорило с ней, оглядываясь на авторитеты и все-таки чувствуя в эти моменты свою неполноту.

Душа еще, может быть, не достигла той глубины, с которой сознанию невозможно спорить, которую надо только слушаться. Такая глубина определяет сознание, заставляет человека говорить не от себя, а от чего-то бóльшего, чем ты, живущего в твоём «глубоком сердце». Человек, слышащий своё глубокое сердце, обладает неколебимой уверенностью. Но такая же неколебимая уверенность может быть у человека, совсем не слушающего своей глубины, а слушающего чужие голоса, опирающиеся на авторитеты, освященные веками. Есть, таким образом, две правды и две уверенности. Одна из них имеет опору внутри, другая — вовне.

Мне сейчас хочется процитировать одно очень старое стихотворение:

Нет, истина рождается не в споре.  
Богам не нужен наш словесный бой.  
Лес вечно прав и вечно право море,  
Пол мира охватившее собой.  
И я, когда в душе, как в небе вольно,  
И я, когда забытой меж ветвей,  
С меня их вечной правоты довольно  
И нету нужды думать о своей.

Вот, когда нету нужды думать о своей правоте, о правде твоего эго — маленького отделённого от всецелости «я», тогда появляется «уверенность, которую у нас не отнять» — та самая, о которой говорит Антоний в последней беседе.

Ей противостоит другая уверенность, которую можно назвать самоуверенностью личной или групповой (иногда целого

народа). Вот такая уверенность должна всегда подвергаться сомнению, и если этого не происходит, она каменеет, человек мертвеет при жизни. Известны слова ап. Павла: «Буква мертва, только Дух животворит». Буква неподвижна и всегда остается внешней нам. Опирающийся на нее человек теряет открытость души, которая и есть условие жизни. Душа жива, пока она открыта Источнику жизни, пока она проточна или прозрачна для света.

За эту открытость души, за эту ее проточность (сам Антоний называет это божественной динамикой) я и полюбила Антония крепко, любовью, которая не проходит. Открытость Вечному Источнику придает мит. Антонию великое бесстрашие перед всем временным, преходящим. И это в нем — главное.

Однако полное бесстрашие появилось в нем не сразу. Оно постепенно росло и крепло всю жизнь.

Решающие шаги он сделает в последние годы жизни, когда будет смело ступить на воду, держась только за Христа, которого встретило его сердце.

В знаменитой речи 2000 года, которую мы не раз цитировали в наших беседах, он прямо сказал, что мы теряем последний шанс превратиться из церковной организации в Церковь. А Церковью он называет собрание людей, у которых была хоть самая мимолетная, но личная встреча с Богом. Пусть не такая грандиозная, как у апостола, преобразившая душу и превратившая его из Савла в Павла, пусть не такая, говорит Антоний, но все-таки встреча, все-таки чувство, что «я Его знаю». Не с чужих слов знаю — из собственного сердца.

Так вот, когда он говорит о знании собственного сердца, о своем опыте — это вне сомнений и вне обсуждений. Он дает тогда прикоснуться к сердцу своему, дает свою любовь, мы как бы соединяемся с ним.

Другое дело, когда он пытается объяснять Писание, давать свои толкования, исходящие не из опыта встречи, а от ума. Пусть свободного ума, не привязанного цепями авторитетов к догмам, но от ума. Это рассуждения, а не откровения, и они могут быть ошибочными.

И здесь мне хочется обратить внимание на две вещи: первое — это как относится к своим ошибкам сам Антоний. В одной из бесед он дает свое толкование образа Иуды. Даже не свое, он соглашается с довольно широко распространенным

толкованием, по которому Иуда не был предателем — он хотел только спровоцировать торжество Иисуса. Пусть Его распнут и все увидят, что Он воскреснет. Когда этого не произошло, Иуда повесился.

И вот как начинается мит. Антоний одну из бесед, называющуюся «В полумраке истории»:

«Я уже не раз повторял, что цель наших бесед — ставить вопросы перед собой, всматриваться в то, что представляется таким простым и очевидным, но порой оказывается для нас серьезной проблемой, вызовом. После моей прошлой беседы я получил письмо с комментариями по поводу ее содержания. Письмо мне кажется таким ценным и интересным, что я попросил его автора сегодня перед тем, как я начну свою беседу, прочитать его вслух».

И дальше он приглашает автора письма Джолиан Кроу (это журналистка, писавшая биографию Антония) прочитать свое письмо, совершенно опровергающее концепцию митрополита.

Вот так он учит сомневаться во всем — во всех словах, во всех рассуждениях — в том числе и в том, что говорит он сам.

Это замечательный пример того скромнейшего отношения к себе, которое бывает только у очень подлинной души.

Да, в своих рассуждениях, идущих от ума, он может ошибаться, как и все люди. Но мне хочется сказать еще одно: Есть вещи, о которых вообще нельзя рассуждать. Есть то, перед чем ум должен смолкнуть. И вот здесь я хочу поспорить с митрополитом Антонием вслед за Джолиан Кроу (с надеждой, что он отнесся бы к этому спору так же, как и к письму Джолиан).

Целые беседы в этой его последней книге посвящены осмыслению того, что названо грехопадением первых людей, ставшим причиной великой катастрофы мира, созданного Богом.

Если миф этот читать буквально, то понять все это очень трудно: ну, послушались неразумные дети отца, съели запретный плод. Неужели стоит их так страшно карать за это? Изгнание из рая, лишение бессмертия и, в конце концов, все муки человеческой истории.

Если Бог сам посадил в раю Древо познания добра и зла рядом с Древом жизни, сам впустил в рай Сатану, то Он сам и ответственен за это — рассуждает Антоний. И очень радуется, что св. Иринеи Лионский дает трактовку, позволяющую думать о Боге иначе. Иринеи Лионский считает, что Древо познания

добра и зла не было уж таким страшным. Если Древо жизни давало прямой путь причастия Богу и познание через него, то второе Древо сулило долгий, кружной и трудный путь познания через творение (через науку, отчасти и через искусство). И таким образом первые люди обрекли себя и свое потомство (всех нас) на этот трудный тернистый путь. Выбрали вместо рая земную человеческую историю.

Это толкование примиряет с историей человечества, вносит хоть какой-то смысл в этот кровавый путь.

Если рассуждать, то можно рассудить и так.

Но может быть как раз рассуждать-то здесь и невозможно?

Может быть, грех был именно в том, что захотели умом познать непознаваемое — то самое, что умом познать нельзя. Совсем нельзя. Это «нельзя» и было непререкаемым Божьим приказом. Человек должен почувствовать, что есть что-то, что в наш ум вместиться не может. Никогда. Никак. Ни прямым, ни кружным путем к Этому прийти нельзя.

Нельзя ни в какой сосуд влить Океан. Нельзя измерить Безмерность. Есть что-то несоизмеримое с нами и не измеримое нами.

Однако оно не внешнее нам, не чужое. Оно находится внутри нас и от нас неотделимо. Его нельзя оп-ре-де-лить, вместить в предел.

Ум наш имеет дело с пределами; сердце — с таинственной Беспредельностью, той внутренней беспредельностью, которая ощущается нами как единение со всем миром. Как Любовь.

Ум может познавать все предельное. Он познает мир извне. Сердце познает мир изнутри, причащаясь ему. Наука может делать чудеса в познании мира, но никогда не познает Бога, потому что Бог не находится вне нас. И сколько бы ни познавали внешних вещей, мы не приблизимся к Богу. А, может, даже будем отдаляться от Него, если сознание нашего внешнего могущества нам покажется чем-то соизмеримым с Богом — если мы захотим быть богоравными.

Здесь скрывается еще один таинственный знак мифа—метафоры: Сатана сказал первым людям: съешьте плод и будете, как боги, т. е. станете равными Богу. И вот почему Сатана воистину отец лжи: соблазн богоравенства — это самая страшная и главная ложь. Всё ограниченное, имеющее форму, начало и конец, не может быть равно безграничному никогда.



Оно может почувствовать себя причастным Безграничному, единым с Ним. Равенство и единство – вещи совершенно разные. Равенство предполагает различие и соизмеримость. В единстве стирается всякое различие и возможность соизмерения. (Моя рука никак не равна мне, моему телу, но едина со мной).

Христос никогда не называл себя равным Богу. Он был единым с Ним. «Я и Отец – одно», но «Отец мой более меня».

Можно очистить сосуд своего сердца полностью. Чистый сосуд – это только сосуд, а содержимое сосуда – нечто большее, чем он. Сосуд не может быть безграничным. Он служит Безграничному. Человеческое сердце – это сосуд, в который вливается Дух Божий. Но сосуд принадлежит Богу, а не Бог – сосуду. Мы служим Богу, а не Бог – нам.

Сатана – это тот, кто хочет присвоить себе то, что он должен нести, чему должен служить. Но он не хочет быть слугой. Он – отдельное существо – хочет сравняться со Всецелостью. Он хочет сравняться с тем, с кем равенство невозможно. И не нужно. Ощущение причастности бесконечному Духу – это и есть жизнь вечная. Это радость всеединства, которую чувствует только открытая настежь душа, открывшая всю глубину свою и обнаружившая, что это не только моя глубина. Она – общая всем, единая. Вот это единство было разорвано в первородном грехе.

По мифу в первых людей попало сатанинское семя. Семя гордыни и, по сути – остановка вечного творческого движения – Духа – Дыхания.

Демон окаменевают в своем остановленном могуществе. Он опустошается. В него не вливается Дух жизни. Он только крадет эту жизнь у других. Он присваивает чужое. Он – вор. Бог – отдает себя. Сатана берет себе. И этому учит людей. Он

«Давно отверженный блуждал  
В пустыне мира без приюта:  
Во след за веком век бежал,  
Как за минутою минута  
Однообразной чередой.  
Ничтожной властвуя землей,  
Он сеял зло без наслажденья.  
Нигде искусству своему  
Он не встречал сопротивленья –  
И зло наскучило ему».

(Лермонтов «Демон»)

Он могуч. Он все забрал себе. Он властелин. У него есть количественная вечность, но не качество вечности. Он пуст. Он отделен ото всего. И послушный ему человек так же.

Бог отдает себя. Всего себя. И человеку заповедал — отдавать, передавать то, что получил. Не замыкать Божий дар, дар жизни на себе. Первородный грех — это послушание Бога и послушание Сатане. Это — взять Божье и почувствовать себя владыкой. Бог дал человеку разум. Это великий дар, если он знает свое второе место и не пытается встать на первое.

Познать Бога из вне, захотеть познать ограниченным разумом безграничность — это утратить истинную внутреннюю связь с безграничностью. Это — противопоставить себя Ей. И — окаменеть в своем пустом безжизненном могуществе.

Первородный грех не был совершен однажды и когда-то. Он совершается все время. Вот почему наш мир на грани саморазрушения. Человек создан по образу и подобию Божию. У него есть безграничные творческие возможности. Он причащается Творцу мира и задуман как «соратник» Божий.

У нас огромная духовная потенция, но она еще не воплощена, потому что инерция того, что названо первородным грехом, еще не преодолена. Даже очень совестливые, добрые люди, даже такие праведники, как Иов, не осуществились до конца. Иов на гноище своем совершенно безгрешен перед людьми. Никто не вправе упрекнуть его в чем-нибудь. Никто, кроме Бога.

Но что такое встреча Иова с Богом? Это возвращение утраченного единства с Бесконечностью.

Бог ничего не отвечает человеческому разуму. Он не говорит с разумными друзьями Иова. Он говорит с сердцем Иова, открывая ему его собственную внутреннюю бесконечность. Он пересекает человеческий разум другим измерением, открывает измерение глубины. И преображенный Иов замолкает.

Вот такого замолкания ждет от нас Бог. Восстановления единства, разрушенного первородным грехом.

Пока бесконечно страдающий Иов кричал, взывая к Богу, он взывал к кому-то другому, живущему во вне.

Из вне не приходит никакого ответа. Потому что Бог находится не там. Когда восстанавливается единство, раскрываются бесконечные внутренние возможности.

Сколько очень хороших людей и сегодня кричат «За что?!»

И либо осуждают, либо оправдывают Бога. А Он не отвечает на наши осуждения и не нуждается в наших оправданиях. Он ждет, чтобы мы почувствовали Его внутри себя. Христос, сказавший: «Царствие Божие внутри нас», не знает первородного греха. В Нем нет не только никакого человеческого греха, в Нем нет того первородного, который отделил человека от Бога. «Я и Отец — одно».

Но вот этого-то не может вместить, понять род человеческий до сих пор. До сих пор убивают Безгрешного, смешивая самый последний предел смирения — состояние души, когда человеческое «я» (эго) сходит на нет — с гордыней.

Нам гораздо понятней Бог, как кто-то другой, высший. Мы хотим от Него ответа, мы кричим Ему «За что?!», не понимая, что надо обратиться внутрь, воссоединиться с Ним и взять на себя всю ответственность за всё и всех.

Трудно? Очень. Тому, кто первым очистился от первородного греха, пришлось слишком трудно. Он так просил, чтобы Отец пронес мимо чашу сию... И я прошу. И все мы просим. Но «Да будет воля Твоя, а не моя». Без этих слов, произнесенных всей душой, возвратиться в потерянный рай невозможно.

Борис Хазанов –  
Марк Харитонов  
**Из переписки**

**М. Харитонов — Б. Хазанову**

1.1.2009

Вот мы с тобой и в 2009-м, дорогой Гена. Поздравим друг друга. Глядишь, проживем еще.

Свой «Реквием» ты мне уже посылал, но тот вариант, помнится, был покороче. Перечитывая, я вспомнил, что и у меня было эссе «Мой век» (в «Способе существования»). Оно писалось в 1992 году, век еще не кончился, неясны были перспективы. Они и сейчас неясны, может, даже больше, чем прежде. Но я оглядываюсь на минувшее не только с ужасом. Дело не в разном жизненном опыте и не в разном личном темпераменте (соотношение в организме желчи, крови — чего там еще?). Стоит перечитать библейских пророков, чтобы не считать наше время самым страшным. Войны, казни, насилие, угнетение, плен, мор — крик и вопль. Разница в масштабах, цифрах. Но для живущего не так важно, в числе миллионов он мучается и ждет смерти или среди тысяч. Разрушение Иерусалимского храма примитивными медленными орудиями было для современников катастрофой не меньшей, чем высокотехнологичное разрушение Дрездена. Угроза глобальной катастрофы — вот это действительно что-то новое, почище Всемирного потопа. Но все равно приходится жить, и как эта жизнь порой восхищает! У нас, наконец, выпал снег, я катал на санках внучку, сам съезжал вместе с ней с горки, десятки машин свезли к нашему акведуку детей кататься, они гоняли на санках, ледянках, надувных «ватрушках», румяные, веселые, и мы среди них, перемигивались огни на сооружении, называемом ёлкой. Что ж, вернувшись домой, убеждать их, что история ужасна? И ужасов хватает, все вместе. Сейчас вот Израиль бомбит Газу, повсюду в мире взрывается. Опровергать теоретизирования о смысле истории или ее конце — пустое дело [...]

## **Б. Хазанов – М. Харитонову**

1.1.09

Дорогой Марк, вот прекрасный подарок: утром встаю — и от тебя письмо.

После ночи с хлопучками, с треском, шипением и раскатами пиротехники тишина, ни души на улицах, всё покрыто полуснегом, полуинеет.

К библейским пророкам можно добавить индийскую «Дхаммападу» (книжка каким-то почти чудом сохранилась у меня): «Что за смех, что за радость, когда мир постоянно горит. Покрытые тьмой, почему вы не ищете света?» (сутра 146).

Достал с полки «Способ существования», который, кстати, перечитываю время от времени; перечитал и сейчас. То, о чём ты с уверенностью пишешь сейчас (опровергать теоретизирования о смысле истории — пустое дело), там, в статье «Мой век», лишь осторожно ставится под вопрос. Но в том-то и дело, что освободиться от иллюзии, называемой смыслом, или историческим разумом, не так просто. Целые поколения на наших глазах пожертвовали собой ради этого мнимого смысла.

Если же вернуться к моему тексту, то это — просто крик души. Стоит, однако, заметить, что количество переходит в качество: хотя пожар Второго храма переживался современниками не менее болезненно, чем в наше время гибель Дрездена, разница очевидна. То, что происходило в XX веке, может быть приблизительно сопоставлено с катастрофами далёкого прошлого, но и только [...]

С Новым годом ещё раз! Будем надеяться и т. д. — буквальный перевод, если угодно: *speremus donec vivimus*.

Надеяться, конечно, никому не возбраняется, но...

*Si vales bene est, ego valeo* («коли здравствуешь, хорошо; я здоров»). Обычная приписка в римских письмах) [...]

## **М. Харитонов – Б. Хазанову**

6.1.09

Дорогой Гена, пришла «Волга-21» с нашей перепиской. Без заголовка, без сведений об авторах, я обращаюсь к Б. Хазанову «Гена». Тираж 1021 экз.

В первом номере «Знамени» за этот год в обзоре «сетевой» прессы упоминается другая «Волга», где ты публиковался. «Последний на момент написания этих строк номер «Волги», журнала с нелегкой судьбой, был отпечатан чуть ли не на ризографе, уж не знаю, в каком количестве экземпляров, но на страницах «Журнального зала» он ничем не отличается от всех предыдущих номеров... И если та же «Волга» будет продолжать выходить, тиражом, допустим, в сто экземпляров, распечатанных и сброшюрованных «на коленке», и рассылаться по крупнейшим библиотекам страны и зарубежья, то, при условии размещения электронной версии на крупном литературном ресурсе, само *качество текстов* сделает ее реальной для литературного пространства. А какой-нибудь журнал на белейшей бумаге, издаваемый солидным тиражом при помощи всех административных ресурсов области, вполне может оказаться фикцией». И там же: «Пора осознать — сейчас для легитимизации печатного издания достаточно даже не 300 — 30 печатных копий».

Вопрос лишь, как при этом зарабатывать на жизнь литераторам.

Впрочем, наша переписка может попасть в интернет через «Вторую Навигацию». Да и для этой «Волги-21» существует, наверно, какой-нибудь «электронный ресурс», тот же, где «Наш современник» и пр. Мы там выглядим случайно приземлившимися инопланетянами.

Вот тебе образчик тамошней публикации. Автор, «врач-эксперт», 1923 г. р., пишет: «Русский язык — самый древний на земле. Председатель комиссии (*опущу титулы*)... профессор Чудинов, на протяжении многих лет занимаясь дешифровкой надписей, сделанных на стенах (*sic!*) пещер и скал, пришел к ошеломляющему выводу: надписи, которым не менее двухсот тысяч лет, были начертаны на русском языке «кириллическими» буквами». И дальше о древнейшей на земле расе «славянонорусов», которая известна также под именами антов, венетов, руссов, этрусков...

Не знаю, повеселит ли это тебя. Даже не забавно. Могу, если хочешь, прислать журнал, но потом все равно придется его выбросить в макулатуру, предварительно вырвав наши странички. Они читаются вполне достойно [...]

## **Б. Хазанов – М. Харитонову**

13 янв. 09

[...] Не устаю удивляться обилию писем. За всю свою жизнь в России я не написал (и не получал) такого количества. По правде сказать, я не знаю, кого может заинтересовать в нынешней ситуации литературного одичания наш эпистолярый; а с другой стороны, было бы жаль дать этим письмам пропасть.

В моём томе писем Флобера (серия Folio classique, 1998) всего 297 текстов; вместе с предисловием и краткими комментариями около 850 страниц; правда, это только избранные письма.

Когда-то я поместил в «Октябре» статью под названием «Дневник сочинителя» — о дневниковых записях писателей, — где среди прочего шла речь о том, как подчас дневник литератора невольно или сознательно преобразуется в литературный жанр. (В русской литературе, не говоря уже о советской, это, впрочем, несчастный случай.) Но я заметил, что почти то же довольно часто происходило с нашими письмами, чему, конечно, способствует электронная техника. Отсюда недалеко до романа в письмах, жанра почти вымершего. Означает ли это, что и на наши письма незаметно ложится патина (если не плесень) архаизма? Любопытный парадокс: самоновейшая техника ренимирует стародавнюю традицию [...]

## **М. Харитонов – Б. Хазанову**

9.6.09

Дорогой Гена, все ждал приятной возможности сообщить тебе о выходе наших книжек, не дождался. Зато позавчера услышал, как, наверно, и ты (с подачи М.Б.), передачу неизвестного мне прежде «Литературного радио» о «Второй Навигации», почти восторженную. Неожиданно прозвучали фрагменты из нашей переписки, в основном твои. Составляя в свое время эту подборку, я сам давал больше места тебе, твои тексты и были обширнее. Ты писал мне когда-то, что письма отчасти заменяют тебе дневник, я больше высказываюсь в «Стенографии». К тому же твои размышления об «ужасе истории» были особенно созвучны культурологической тематике альманаха. (В передаче, кстати, приводились мнения других авторов о желании уйти

из истории, покончить с историей как о характерной русско-советской утопии; как соотносятся с этой утопией твои проклятия истории, женщина-автор вникать не стала.) Я отвечал тебе суждением о «противоречивой, неисчерпаемой полноте жизни, которая была твоей жизнью — и тут же, почти мгновенно становится общей историей».

Близкие мысли вызвала у меня публикация трех твоих рассказов в «Крещатике». Два из них я уже знал, славные рассказы, вся книга, думаю, будет хорошая. Объединяет их, среди прочего, тональность, которую я бы назвал возрастной. Автор вместе с героями возвращается в давнее прошлое, и возвращение это наполняет его меланхолией. В моем «Сеансе», о котором ты так прекрасно писал, герой тоже попадает в свое прошлое, сам уже как бы за пределами жизни, уже готовый простаться с ней — и прощание это скорей светлое, благодарное. Та же благодарная восхищенность жизнью, ее полнотой в других рассказах сборника «Ловец облаков» [...], хотя истории там по содержанию отнюдь не всегда радостные. В моем (нашем с тобой) возрасте подобное мироощущение можно счесть легкомысленным. Впору, наверное, говорить не просто о разном умонастроении, даже не о разном жизненном опыте, скорей о преобладании в телесном составе одного из четырех гиппократовых элементов.

Меня поддерживает в этом мироощущении пример Осипа Мандельштама. Надежда Яковлевна не раз писала о радостном отношении к жизни этого не обойденного страданиями человека. Да и сам он о том же, едва ли не в каждой строчке:

И под временным небом чистилища  
Забываем мы часто о том,  
Что счастливое небохранилище —  
Раздвижной и прижизненный дом.

1937-й год, между прочим. А перед этой строфой:

Достигается потом и опытом  
Безотчетного неба игра.

«И я сопровождал восторг вселенной» (тоже 1937). Или вот Бродский, который по общей тональности, пожалуй, близок тебе.

Только с горем я чувствую солидарность.  
Но пока мне рот не забили глиной,  
Из него раздаваться будет лишь благодарность.



С чего это я вдруг расписался? Считаю, вдохновило воспоминание о нашем диалоге на тему об истории и жизни, которая мгновенно становится историей. Вот ведь и наши письма — уже ее документ. «Читайте переписку Хазанова и Харитонova!» — так прямо и призвала Светлана Бунина, автор передачи. Получилось у нее, по-моему, содержательно [...]

### **Б. Хазанов — М. Харитонову**

12. Juni 09

Дорогой Марк, о «Литературном радио» я узнал только от тебя, нашёл в интернете и прослушал передачу о «Второй Навигации» и наших письмах, на удивление длинную и весьма лестную. Не думаю, правда, что призыв «Читайте переписку Х. и Х.!» — ха-ха, — найдёт живой отклик в сердцах. Тем более, что и писаны были эти послания исключительно для частного употребления. Но всё-таки [...]

Что касается истории минувшего века или Истории вообще, то едва ли можно найти время, которое не казалось бы современникам ужаснейшим и мрачнейшим. Я могу указать на обстоятельства, которые лично меня, как видно, настроили на пессимистический лад. Во-первых, увлечение Шопенгауэром в юности. Помню, что я сам тогда, не без некоторого самодовольства или даже с каким-то злорадством, формулировал это так: философия отчаяния сделалась философией здравого смысла. Во-вторых, жизнь в России и житейские передряги, избавившие от многих иллюзий. И в-третьих, конечно, то, что ты диагностировал à la Гиппократ, — нечто эндогенное [...]

15. März 2010

[...] Было время — в Есеновичах, в Калининe, в Москве, — которое можно назвать временем чистого, незамутнённого писательства, когда я вовсе не думал ни о читателях, ни о публикациях, заранее зная, что ничего из того, что я сочиняю, не может быть напечатано ни при какой погоде, и нисколько этим не огорчаясь. Смысл и резон писания состояли исключительно в том, чтобы что-то написать: что-то удовлетворяющее меня, выполнить некоторую задачу. А теперь я каким-то образом коррумпирован, читаю свои изделия разных лет и думаю о том, как они могут быть напечатаны и кто их будет читать. А ведь,

в сущности, — можешь мне поверить, что я не кокетничаю перед самим собой, да и возраст уже не тот, — в сущности — какая разница, будут или не будут читать, и кто будет покупать эти книжки. Я остаюсь — думаю, что это чувство тебе знакомо, — один на один, на rendez-vous со своей прозой. И, если продолжить это сравнение, то как бы на свидании с прежней возлюбленной: видишь, как она постарела и подурнела, и... и поглупела. Целые куски, если не целые страницы, надо было написать по-другому: короче, энергичней, да, пожалуй, и логичней. А то и вовсе похерить. Но уже ничего не поделаешь. Придётся публиковать. Это и есть коррупция [...]

### **М. Харитонов — Б. Хазанову**

17.3.10

[...] В заверениях, что мы пишем прежде всего для самих себя, есть доля неумышленного лукавства — но есть и своя правда, как есть она в столь же искренних заверениях всех нынешних интернетовских графоманов. Советская безнадежность поощряла нас искать достойные обоснования. Помнится, я как-то сказал покойному Юре Карабчиевскому: если бы они меня напечатали, я мог бы подумать, что стал писать плохо. Он мне ответил: так думать неправильно — и был совершенно прав. Мандельштам тосковал о читателе, Булгаков и Платонов ради возможности напечататься корезили свои произведения. Разговаривать с самим собой, кричать в пустоту — неестественно.

Дальше начинается тема успеха, но об этом я уже написал в «Способе существования», добавить ничего не могу.

Близкий поворот темы неожиданно предложило мне одно позднее стихотворение Давида Самойлова, я его прежде не знал. Поэт с видимым самоуничижением призывает появление нового гения:

Пришел бы он! Пришел бы он!  
Чтоб его имя воссияло,  
А мы чтоб стерлись в пыль времен,  
Как будто нас и не бывало.

(1982)

Я процитировал эти строки, выступая на вечере памяти Давида в ЦДЛ. Странно, сказал я, зачем это: «Чтоб стерлись

в пыль времен»? Можно как угодно относиться к себе и к своим современникам, но нет для меня ничего выше гениального восьмистишия Баратынского:

Мой дар убог и голос мой негромок,  
Но я живу, и на земле мое  
Кому-нибудь любезно бытие:  
Его найдет далекий мой потомок,  
В моих стихах: как знать? душа моя  
Окажется с душой его в сношенье,  
И, как нашел я друга в поколенье,  
Читателя найду в потомстве я.

«Окажется с душой его в сношенье» — чего можно желать больше? [...]

### **Б. Хазанов — М. Харитонову**

21. März 2010

Конечно, дорогой Марк, когда уверяют, что пишут единственно из потребности марать бумагу и только для себя, это отзывает кокетничаньем. Всё же, насколько я помню, мои попытки что-то сочинять в те далёкие годы были лишены этого игривого поглядыванья в зеркало. Ненужность и невозможность печататься были *conditio sine qua non*. Чем-то само собой разумеющемся. Кроме того, мне было стыдно сознаться, что я занимаюсь писательством. Однажды я прочёл в «Литературной газете» (которую всё-таки выписывал, сидя в деревне) интервью с каким-то именитым писателем, который рассказывал, что он провёл лето на своей родной Вологодчине, «где мне всегда хорошо работается». Можно было расхохотаться. «Работается». Вот так работа!

И всё же в этом времяпровождении почти всегда присутствует невидимый адресат, который, однако, обретается где-то очень далеко, пожалуй, даже не в нашем гнусном времени. Не о нём ли говорит Баратынский? Вот он и прочтёт. Но поэты самонадеянней кустарей-прозаиков [...]

22 июня 2010

[...] Живу я довольно скучно. Мои вещания время от времени возобновляются по желанию немногочисленной

публики. Теперь предложена тема: чем отличается хорошая проза от плохой. Как бы ты ответил на этот замечательный вопрос, который может показаться и нелепым? Либо его надо переформулировать. Существует апофатическое богословие, рассматривающее вопрос о том, чем *не* является божество. Можно было бы в лучшем случае отважиться на выяснение того, что следует считать плохой, негодной прозой. Но я помню одно место у Эрнста Юнгера, из которого следует, что уж он-то хорошо знал, что такое настоящая проза. Нашёл его в предисловии (которое когда-то переводил) к «Strahlungen».

«Безупречно построенная фраза обещает нечто большее, чем удовольствие, которое она доставит читателю. В ней заключено — даже если язык сам по себе устаревает — идеальное чередование света и тени, тончайшее равновесие, которое выходит далеко за ее словесные пределы. Безукоризненная фраза заряжена той же силой, которая позволяет зодчему воздвигать дворцы, судье различать тончайшую грань справедливости и неправды, больному в момент кризиса найти врата жизни. Оттого писательство остается высоким дерзанием, оттого оно требует большей обдуманности, сильнее искусства, чем тот, с которыми ведут полки.»

Какие слова, какая вера в литературу [...]

### **М. Харитонов — Б. Хазанову**

23.6.10

Красиво написал Юнгер, дорогой Гена. Литературе остается пройти стилистическую выучку у него да у Флобера, чтобы возникала хорошая проза. Неясно, правда, куда девать, скажем, Андрея Платонова, у которого ни одну фразу не назовешь безупречно построенной. Или Уильяма Фолкнера, который в «Шуме и ярости» рассказывает о происходящем языком дебильного подростка. Я называю писателей, к которым возвращаюсь постоянно. Для меня признак и мерило подлинно великого произведения — его неисчерпаемость, когда каждый раз перечитываешь словно заново, открывая нераспознанные прежде глубины. Это может быть не только проза — небольшое стихотворение. Сколько раз, повторяя наизусть Мандельштама, я обнаруживал, что по-настоящему его до сих пор не понимал!

Стилистически безупречным может быть хороший детектив, я их люблю читать. Но перечитывать его можно, только если успел забыть уже разгаданную однажды загадку, больше искать нечего. Вот если остается что-то еще — это уже хорошая литература. Как чудовищно писал иногда Гоголь! «Грозна, страшна грядущая впереди старость, и ничего не отдает назад и обратно! Могила милосердней ее». «Грядущая впереди», «ничего не отдает назад и обратно» — язык, однако! О мысли говорить не буду. «Забирайте же с собою в путь, выходя из мягких юношеских лет в суровое ожесточенное мужество, забирайте с собою все человеческие движения, не оставляйте их на дороге, не подымете потом!» Не оставляйте на дороге движения... Чувствуется, как он над языком специально работал, подбирая слова, переписывал бесконечно. И не скажешь, что плохой писатель [...]

### **Б. Хазанов — М. Харитонову**

27 июня 2010

Конечно, ты прав (по поводу стиля), и я вовсе не вижу абсолютной непререкаемости в максиме Юнгера. (Любопытно, что в ней чувствуется профессиональный военный; Голо Манн писал, что Юнгер «отдаёт приказания читателю».) Но я думаю, что мои собственные претензии и притязания — всё-таки не только симптом безнадёжной старости, это уж само собой, но и вызваны раздражением непрофессиональностью многих, даже признанных и расхваленных критикой современных русских писателей.

В конце концов, я и сам писал обо всём этом; сейчас нашёл в интернете свой старый рассказ «Сад отражений» (некоторым образом пародия на Борхеса), разумеется, выдуманный, со следующим вступлением — довольно длинная цитата. Он не был замечен, но тебе, может быть, знаком. Его тема — заколдованный круг писательства.

*Моя уверенность в том, что «сад» представляет собой литературное изобретение, глубокомысленную мистификацию в духе Вайолет Крейзи, Хорхе Борхеса и когорты их подражателей, была поколеблена после беседы с барышней из Бюро частных услуг. Заинтригованный слухами, ссылками*

на людей, будто бы заслуживающих доверия, хотя на самом деле их сведения в свою очередь были получены из вторых рук, наконец, пробежав как-то раз заметку в одном бульварном листке, из которой было видно, что автор сам толком не понимает, о чём идёт речь, я решил выяснить, есть ли во всём этом хотя бы крупица истины. Сразу оговорюсь, что самое понятие истины подверглось при этом опасному испытанию, но это уже вопрос скорее философский.

К сказанному стоит кое-что добавить. Дело в том, что мною двигало не только любопытство. К некоторым замечательным чертам моей профессии — если можно её называть профессией — принадлежит вечное сомнение, а именно, сомнение и неуверенность в её пользе. Вечно ловишь себя на этой мысли: какого лешего? Стоит ли вообще продолжать? Кому всё это нужно, и так далее.

Вот уже тридцать лет я по сути дела ничем другим не занимаюсь, подчас живу впроголодь. Дошло до того, что однажды мне пришлось просить подаяние на вокзале. Пожалуй, я кое-чему научился: элементам ремесла, технике; научился отличать плохую фразу от хорошей. Но всё отчётливей я сознаю, что делаю не то, что надо. Чем «лучше» я пишу, тем получается хуже.

Я держусь в стороне от литературной жизни, однако слежу за ней. Даже кое-что читаю. Бóльшая часть прозы, которая появляется в последнее время, вызывает у меня скуку или отвращение. Я хорошо вижу, что за редкими исключениями мои коллеги, отечественные беллетристы, даже даровитые, — непрофессиональны, неумелы, глухи к языку, подвержены влияниям, от которых завтра не останется следа, порабощены сиюминутной актуальностью, наконец, малокультурны, плохо знакомы с новой европейской прозой и удручающе провинциальны. И я, словно стареющая кокетка, воображаю, что могу без труда перещеголять молоденьких провинциалок своими туалетами. Я ловлю себя на тщеславном желании противопоставить этим писателям настоящую литературу. Что же я могу им противопоставить? Хороший стиль, благозвучный язык, вкус, сдержанность, иронию, дисциплину.

Но всё это не то — не то, что требуется от литературы. Я прекрасно вижу обратную сторону этих аристо-

*кратических претензий: безжизненность, академизм. Мой язык, заметил кто-то из критиков, это язык классических переводов, причём с мёртвых языков. Однажды я написал рассказ из эпохи Древнего Рима, действие происходит в первом веке до нашей эры. Меценат приезжает в гости к Горацию. Они беседуют о литературе, с террасы открывается чудный вид, и вот выясняется, что поэт глубоко удручён: его стихи слишком совершенны. В них нет живой жизни, страсти, полёта, они холодны и гладки, как мрамор. Он чувствует, что в своём классицизме, своём отчуждении от собственной личности потерял себя. Это автобиографический рассказ.*

*Короче говоря, меня измучило чувство, которое можно сравнить с тем, что психиатры называют деперсонализацией. Я тоже потерял себя. Я почувствовал, что нахожусь в тупике, а так как я не мыслю своего существования вне моего труда — правильней сказать, вне писательского зуда, — то, можете мне поверить, мысль о самоистреблении стала закрадываться в мою душу. Так заигрывают с наркотиком.*

Ты упомянул Фолкнера, Платонова. Я пережил увлечение Фолкнером, это было очень давно, я был, можно сказать, без ума от его романов и особенно от рассказов. Этому могучему, стихийному гению можно всё простить, включая захлёбывающееся многословие (например, в романе «Авессалом, Авессалом!» или в том же «Шуме и ярости»). Больше того, понимаешь, что без этой языковой разнузданности он невозможен. Но следовать ему тоже невозможно. Я даже не знаю, какими глазами я читал бы его сегодня. В особенности на фоне ставших модными дурновкусия, болтовни и почти не осознаваемой плохописи.

Что касается Андрея Платонова, то это особ-статья. Это уникальный стилист; упрекнуть его в небрежении к языку и слогу никак нельзя. Впрочем, он мне довольно далёк [...]

### **М. Харитонов — Б. Хазанову**

28.6.10

Я помню твой «Сад отражений», дорогой Гена. Мне понятна и близка твоя неудовлетворенность отечественной бел-

летристкой — но считать ли одной из причин «плохое знакомство с новой европейской прозой»? В ней, по-твоему, дела существенно лучше? У нас сейчас переводят практически все, до меня наверно, что-то не дошло, порекомендуй, если знаешь.

Я, помнится, однажды уже писал о том, что может казаться мне «настоящей прозой»: в «Стенографии конца века» есть эссе «В поисках языка», о книге Мераба Мамардашвили. Я там цитирую его: *«Мы оживляем мертвые слова, мы оживляем мертвые жесты, мертвые конвенции... Мы ищем жизнь. И себя как живущего. Ибо ощущать себя живым совсем не просто»*. Произведения искусства, по его словам, являются *«органами жизни, которые производят нас в качестве людей»*.

При этом он отмечает, пишу я далее, существенный парадокс: «художественное совершенство произведения иногда мешает подлинному углублению в текст: слишком легко, слишком быстро он читается, тянет скользить по поверхности... *«Ибо текст красив, — говорит М. Мамардашвили, — слова в нем цепляются одно за другое, и такие вещи могут не остановить нашего внимания. А внимание работает только тогда, когда оно остановлено. То есть когда что-то «утруднено»»*.

Дальше я поминаю того же Платонова, его затрудненный, «неправильный» стиль, требующий поневоле замедленного чтения — и особенно слова, сказанные по другому поводу Н.Я. Мандельштам: *«Мысль — сырая, необработанная, с еще не стершимися углами. Не в таком ли смысле говорил О.М. о сырьевой природе поэзии, о том, что она — несравненно большее сырье, чем даже живая разговорная речь»*.

Вот это мне ближе Юнгера, это я до сих пор пытаюсь искать, чтобы и в своем возрасте все-таки «ощущать себя живым» [...]

## **Б. Хазанов — М. Харитонову**

9 июля 2010

[...] Хотя повествователь в рассказе «Сад отражений» — понятное дело, не автор, всё же фразы о плохом знакомстве писательской братии с «новой европейской прозой» и т. д. принадлежат мне. Правда, за этим следует, что повествователь, противопоставляющий себя этой братии, со своим высокомерием потерпел крах (и почти то же повторяет Гораций в другом



рассказике, «Пока с безмолвной девой», когда он жалуется, что из его классически совершенной поэзии исчезла живая жизнь, — всё, разумеется, фантазия автора). Но главное — творческая, стилистическая альтернатива и тупик безупречного письма — остаётся темой рассказа.

Под словами Мамардашвили хочется подписаться обеими руками. Но он же — автор чтений о Прусте, который был, очевидно, его любимейшим писателем. Дело в том, что под новой европейской прозой повествователь «Сада отражений» подразумевает не современных, нынешних западноевропейских и американских авторов, а писателей XX века, которые сами давно уже стали классиками. Имеется в виду литературная революция, обычно называемая модернизмом (здесь, конечно, и Пруст, и Джойс, и *tutti quanti*). И надо признать, что множество наших с тобой современников, подчас отнюдь не бесталанных, пишут так, словно XX века не существовало.

Речь не о том (как тебе показалось), что-де вы, россияне, отстали, современные писатели на Западе вас далеко обогнали. Речь идёт о скудости — в данном случае «здесь», но в принципе «там» или «здесь», безразлично.

Я перечитал «Сад отражений». В этой тираде чувствуется раздражение, если не самая обыкновенная злость. Время от времени я знакомлюсь (чаще в «Журнальном зале» русского интернета) с именами и произведениями, о которых много говорят критики, которые (произведения) удостоиваются всяческих похвал. А мне порой кажется, что они попросту непрофессиональны. Что эти писатели — ты, вероятно, лучше меня знаком с ними — словно не отдают себе отчёта в том, что мы все, пишущие, ходим не по голому грунту, а по толстому слою гумуса мировой культуры, что в конце концов и русская литература — одна из древнейших в Европе, ей больше десяти веков, и мы её наследники, — и если это не принимать во внимание, то никакое нутро, никакой самородный талант и никакой жизненный опыт не помогут. Хуже того, сама «жизнь» — казалось бы, ближе некуда — становится под пером ничем не обременённого, ни о чём не подозревающего доморощенного писателя безжизненной, ходульно-тривиальной, парадоксальным образом оборачивается литературщиной. Я читаю подобную прозу, и мне кажется, что я этот пирог уже ел, притом не однажды.

Что случилось? Читаешь страницу, другую, и помираешь со скуки. Ясное дело: возраст, привычка к старческому брюзжанию, склеротический консерватизм, потеря чутья. Отторгнутость от российской действительности и как следствие — неспособность оценить то злободневное и близкое, что останавливает внимание критиков и увлекает читателей. Чего доброго, и эмигрантская высоколобость. Всё верно! (Как верно и то, что во все времена хорошая литература была редким исключением. Там, где теперь мы видим строевой лес, его окружал непролазный подлесок.) И всё-таки невозможно не почувствовать прискорбную ущербность такой прозы.

Нельзя не заметить (может быть, и не у всех, но, по крайней мере, у очень многих) недостаточное владение языком, синонимикой, порядком слов — этой изумительной гибкостью русского языка, богатством, которое на каждом шагу расставляет ловушки для неосторожного сочинителя, — неумение найти точные слова, адекватную интонацию, различать слои языка; привязанность, часто не сознаваемую, к примитивному говорку, якобы свежему и всамделишному, на самом деле надоевшему до мучительной зевоты; наивное самоотожествление автора с героями, отсутствие внутренней дистанции, не знающее удержу многоглаголанье, и так далее. Короче говоря, полное отсутствие стиля в широком и глубоком понимании этого слова. Отсутствие представления о том, что такое, собственно, *стиль* [...]

Und noch was — раз уж наступили на любимую мозоль. Я думаю, что проза, как всякое искусство, должна доставлять эстетическое наслаждение. Само собой, речь не идёт о красивенькой, чистоплюйской, благостной и благополучной прозе. Я говорю о прозе Чехова, Бунина, Юрия Трифонова, Бориса Житкова (вот замечательный писатель!), пожалуй, и любимого тобой Платонова, о лучших рассказах Фолкнера, Сэлинджера, Хемингуэя, о Прусте, о Борхесе, о Томасе Манне, да мало ли ещё о ком. И вот оказывается — или я снова ошибаюсь? — что это качество русской литературой последнего времени начисто утеряно [...]

### **М. Харитонов — Б. Хазанову**

29.8.10

[...] В последнем «Знамени» опубликован текст неизвестного интернетовского литератора, «Исход», не столько проза, сколько

документ молодежной субкультуры: наркотики, бессмысленные побоища, ранние смерти. Долго читать я этого не смог, поэтому судить не берусь, но смутили комментарии солидных деятелей: их диагнозы кажутся поверхностными. Посмотри, если будет желание. Я вдруг подумал: юноши и подростки пушкинских времен ориентировались на античные доблести: честь, достоинство, слава, подвиг. Дворянское меньшинство, разумеется, это оно определяло влиятельную культуру, быт, представления о литературе, искусстве. Сейчас, как никогда, вкусы определяют массовые, преимущественно инфантильные субкультуры, толпы истеричных поклонников в концертных залах, на стадионах, их обслуживает и поощряет, делает на них доходы самый влиятельный бизнес, телевидение и пр. Особый разговор об интернете. Недавно дочка передала мне специальный выпуск журнала «Эксперт», посвященный этой теме. («Интернет вывел новую породу людей — человек кликающий»). Очень интересные материалы о перспективах литературы интернетовской и «бумажной». Мы (наше поколение) вошли в интернетовскую эпоху, еще храня в себе память о прошлых измерениях культуры, обладая уже утвердившейся системой ценностей; входя в интернет, мы знаем, что искать, что выбирать, что предпочитать, для нас это великое подспорье. Новые пользователи, погружаясь в этот хаотический мир, бывают лишены предварительных ориентиров, они могут обходиться в лучшем случае информацией о разрозненных фактах. Пока еще непонятно, чем это чревато. Все меняется слишком быстро. Важно, чтобы совсем не терялась связь с традиционными представлениями, с основой, системой ценностей, жизненно необходимых для функционирования культуры. В этом, думается, функция, или, если угодно, служение малочисленных хранителей-«касталийцев». Только отгораживаться, «инкапсулироваться», думаю, не надо, надо следить за происходящим, сопротивляться разложению, искать, осмысливать свое место, наводить мосты. Как бы при этом зарабатывать на жизнь, доходить до аудитории — вот вопрос [...]

### **Б. Хазанов — М. Харитонову**

29 авг. 2010

[...] Квазироман «Исход» мне знаком, я увидел его в Журнальном зале, почитал немного, остальное просмотрел; прочёл

и комментариев редакции [...] Документ молодёжной субкультуры, пишешь ты. Антикультуры, а не субкультуры. Слово «культура» подверглось невообразимой инфляции.

Повествования наподобие «Исхода» — романы, рассказы — появлялись уже не раз. Дискуссии о современной молодёжи оказываются бесплодными.

Да, и я, как и ты, чувствую себя жителем Атлантиды, на наших глазах материк опускается на океанское дно. Выход, спасение, бегство, эвакуация, — то, что я могу придумать (ты объединяешь их одним словом: инкапсуляция), — на первый взгляд неприемлемы, даже попросту невозможны. Во всяком случае, запереться в какой-нибудь новой башне слоновой кости истинному касталийцу как будто не подобает. Но ведь именно так обстоит дело на самом деле. Рынок пошлятины процветает, это одно. Предпринимаются попытки, иногда удачные, создавать вещи срединного достоинства: приспособленные к массовому потреблению, но более или менее пристойные, даже талантливые; это другое. Возлагать на эту золотую середину серьёзные надежды не приходится. И, наконец, третье: культура духа, игнорирующая рынок. Ютась на обочине, она, как ни странно, всё-таки не исчезает. Не об этом ли идёт речь...

Вероятно, интернет как поприще культуры и литературы разделит судьбу телевидения. Уже почти разделил. Что станет со злополучными касталийцами, неизвестно. Но они — такая единственная надежда — будут, как и прежде, находить друг друга. Живя в своём времени, они будут противостоять времени. Делать своё дело, сопротивляться времени — ведь это и означает сопротивляться разложению, не правда ли? [...]

10 сент. 2010

[...] Я перечитал твоё последнее письмо (от 29 авг.) и то место, где говорится, что отворачиваться от реальной ситуации, в которой очутилась литература, — от эпохи интернета, тотальной коммерциализации, победного шествия попсы и т. д. — не следует, что «надо следить за происходящим, сопротивляться разложению, искать, осмысливать свое место, наводить мосты...»

Я бы ответил на это так: надо существовать. Собственно, это и будет означать сопротивление. Мосты? какие мосты? Надо делать своё безнадёжное дело. Заставить себя поверить

в то, что, занимаясь своим делом, мы в самом деле способны выдать на-гора нечто противостоящее пошлятине (как бы она ни называлась: субкультура, интернет-культура или ещё как-нибудь). Игнорировать не в том смысле, что не принимать во внимание рыночную словесность, её повсеместное присутствие, её победоносный натиск, — но в смысле особого рода аристократической надменности. Вроде того, как Гаев говорит лакею Яше: «Отойди, любезный, от тебя курицей пахнет».

Видя на домашнем экране (о чём ты пишешь) охваченные истерией толпы в концертных ангарах и на стадионах, думаешь: какой макабрской пародией обернулась мечта Шиллера и Бетховена: Seid umschlungen, Millionen! [...]

### **М. Харитонов — Б. Хазанову**

19.10.10

[...] В Черногорию я взял с собой поэтов, Мандельштама, Бродского и французского Pessoa. Лучшего чтения нельзя было придумать, это можно перечитывать бесконечно, как будто заново, открывая каждый раз новые глубины. Вникая в гениев, сам вырастаешь, мысль, чувство работают интенсивней. Читал и думал: с ними и прожить бы недолгий остаток, не трата времени на разбавленную, приблизительную продукцию современников. Нет, без современников не ощутить недолговечное переменчивое вещество окружающего времени, воспринимать себя в нем на пересечении с вечным.

Вспомнились слова Надежды Яковлевны Мандельштам: существуют только поэзия и проза, прозой для нее были многие великие романы, остальные она числила по какому-то другому, неполноценному разряду. Я делал на эту тему обычные записи стенографическими закорючками, возникла мысль о чем-то вроде поэтической прозы в духе самого Мандельштама. Пока начал переносить эти закорючки в компьютер, вот тебе некоторые наброски по ходу чтения.

*«Читая «Воронежские тетради» подряд, ощущаешь ужас жизни среди пустых равнин: «О, этот медленный одышливый простор! / Я им пресыщен до отказа». И в тот же день (16.1.37) готовность все-таки любоваться: «И все уютится, плоится без морщин / Равнины дыша-*

*щее чудо. / А солнце щурится в крахмальной нищете». Не знаю, оценят ли жители юга это несравненное описание знакомого мне пейзажа, блестящего на солнце наста. Действительно чудо! Но в тот же день: «Что делать мне с убитостью равнин, / С протяжным голодом их чуда?» И одышка, и голод — все здесь. «И все растет вопрос: куда они, откуда, / И не ползет ли медленно по ним / Тот, о котором мы во сне кричим — / Народов будущих Иуда?» «Повязку бы на оба глаза!» — написано в тот же день. «Уж лучше б вынес я песка слоистый нрав / На берегах зубчатых Камы». (Прекрасно ощущение лесных берегов). А через день, 18.1.37 — мое любимое: «Не сравнивай: живущий несравним. / С каким-то ласковым испугом / Я соглашался с равенством равнин». Эти стихи я давно повторяю наизусть: «Где больше неба мне — там я бродить готов». Это мое чувство, чувство человека, готового (способного) увидеть чудо в пейзаже, который не поэту кажется убогим. Но это проще повторять, когда легко скользишь на лыжах по сияющей равнине. Не то голодный одышливый невольник, знавший другую жизнь. «И ясная тоска меня не отпускает / От молодых еще воронежских холмов / К всечеловеческим, яснеющим в Тоскане». Надежда Яковлевна вспоминает, как сам Мандельштам иронизировал над этими строчками, возникшими словно нечаянно: вот что, оказывается, меня не отпускает, всего лишь ясная тоска.*

*И в тот же день: «Еще не умер ты, еще ты не один, / Покуда с нищенкой-подругой / Ты наслаждаешься величием равнин, / И мглой, и холодом, и вьюгой». Вот величие подлинного поэта — способность среди всех невзгод ощущать счастье повседневного существования и напоминать о нем, передать его другим».*

*«Каким спасением, каким глотком повседневного воздуха были для Мандельштама среди ссыльного воронежского задыхания воспоминания о Европе, образы средиземноморской культуры, архитектуры, живописи, природы, музыки. Я выделял эти любимые стихи, заучивая их наизусть, но какая подлинная, драматическая полнота возникает, когда прослеживаешь чередование датированных стихов! «К ноге моей привязан / Сосновый синий бор» (9.1.37) «Улыбнись,*

*ягненок гневный, с Рафаэлева холста» (тот же день – и тут легкий воздух, и цвет синели). «В нашей памяти впервые / Чуешь вмятины слепые» (12–18.1). «Скучно мне – мое прямое / Дело тараторит вкось: / По нему прошло другое, / Надсмеялось, сбило ось» (тот же день). «И, спотыкаясь, мертвый воздух ем» (1.2.37). И тут же: «Как светотени мученик Рембрандт / Я глубоко ушел в немеющее время» (4.2). «Разрывы круглых бухт, и хряц, и синева... / Я с вами разлучен, вас оценив едва» (тот же день). «И вспоминаю наизусть и всуе» (8.2). Это лишь малая выборка. «Я молю, как жалости и милости, / Франция, твоей земли и жимолости» (3.3). «Я видел озеро, стоящее отвесно, / С разрезанною розой в колесе» (4.3). Тут оживает каждая деталь, дышит насыщенная для жизни память – а ведь видел что-то лишь однажды, в юности, может быть, смотрел потом репродукции – но это наполняло жизнь не меньше, чем тягостное настоящее, помогало переносить ее. Я, читая, вспоминал старинные французские городки, в которых только что побывал – значит ли эта культура для меня, для моего поколения столько же, сколько для Мандельштама, способны ли мы сделать частью своей жизни что-то большее, чем туристические впечатления (см. телевизионную рекламу путешествий)?»*

*У Бродского меня задела строка: «Кто не жалуется на судьбу, тот ее недостоин». Но я, прости Господи, не жалею. Может, от легкомыслия? Кто из нас Нобелевский лауреат? И Мандельштам не жаловался. Нет, сомнительное утверждение. Судьбы надо удостоиться, осилив, приняв ее, это не всякому дается. У меня есть верлибры на близкую тему, есть над чем думать [...]*

### **Б. Хазанов – М. Харитонову**

20 окт. 2010

[...] Мандельштам, о котором ты пишешь увлекательно, «пришёл» ко мне довольно поздно; я и прежде слышал это имя, но прочёл, если не ошибаюсь, только в 60-х годах. И, хотя это был возраст, когда поэзия воспринимается уже не так, как действовали в 15–16 лет Блок, Лермонтов или Некрасов, впечат-

ление от первых стихов Манделъштама было оглушительным. Новый континент. Тем не менее, некоторое время я мысленно помещал его в первом ряду, а не среди небожителей. Сейчас он — «там, за огненной рекой», как сказано у Ходасевича, а вернее, на вершинах, вблизи Пушкина, Лермонтова, Тютчева, Некрасова, Блока, Гейне, Гёте, Рембо, Бодлера, Целана [...]

Ты упомянул Бродского («Кто не жалуется на судьбу, её недостойн»). В этом изречении чувствуется нарочитость парадокса, но есть и некоторый резон. Но я, как и ты, кажется, никогда не сетовал на судьбу. Всё же отчётливо вижу, как жестоко надсмеялась жизнь над всеми нами [...]

### **М. Харитонов — Б. Хазанову**

29.10.10

[...] Посылая тебе в прошлом письме фрагменты, я вспоминал слова Надежды Яковлевны Манделъштам, что для нее, как и для ОМ, существовали только поэзия и проза, слово «роман» отождествлялось с чтивом, «Войну и мир» или «Идиота» она романами не считала. (Верлен ту же примерно мысль выразил словами: все прочее — литература). Ты эту тему оставил без комментария. А я, узнав из твоего письма, что ты сейчас начал работать над повестью, связанной с историей отношений Гёте и Ульрики, очередной раз вспомнил свои повторявшиеся призывы: написал бы все-таки о своей жизни, о родных, близких, друзьях. О Гете уже написаны и будут еще написаны горы без тебя, есть такое, о чем мог бы рассказать только ты, запечатлеть, осмыслить, сохранить для других. Пока еще осталось время. Увы, твой ответ я мог заранее узнать, перечитав свою статью к твоему собранию. Но все-таки подумай еще [...]

### **Б. Хазанов — М. Харитонову**

30 окт. 2010

[...] Фраза Надежды Манделъштам о том, что для них существовали только поэзия и проза, слово «роман» было табуировано, — для меня не существенна: слишком многое стоит за этим словом, чтобы можно было попросту отбросить его как синоним неприятязательного чтива. Вероятно, ты помнишь замечательную статью самого Осипа Манделъштама «Конец



романа», для него последним серьёзным произведением этого рода был «Жан-Кристоф», ныне полузабытый (я читал его подростком с большим увлечением). Но прогноз не оправдался, как несостоятельными оказались и похороны романа, предпринятые позже, и не раз [...]

Ты снова приглашаешь меня писать заметки «из жизни». Когда я приехал в лагерь, мои вещички быстро растаяли, железнодорожную шинель моего отца, в которой я ходил на занятия в университете, у меня выманили, прочее было, как водится, украдено; зато мне присылали из дома книжки, на которые никто не покушался. И я помню, как я однажды, получив по какому-то поводу освобождение в санчасти, лежал на верхних нарах, накрывшись довольно ветхим одеялом и наслаждаясь покоем и тишиной опустевшего барака, и читал том Мопассана в теперь уже антикварном издании Conard начала века; там цитировалось письмо Флобера, где сказано было примерно следующее: если происшествия твоей жизни и события окружающего становятся ценными для тебя лишь поскольку они могут быть материалом для литературы, тогда вперёд — пиши, печатайся. Я это рассказываю потому, что сейчас, вычитывая свои старые сочинения, вижу, что я буквально растаскал свою жизнь по кускам и кусочкам; надо ли заниматься очищением их от наростов и наслоений той самой, презираемой романистики? Всё же мне приходилось кое-что записывать для памяти, просто так, и о себе, и о родне. Но предлагать это для публикации не стоило [...]

### **М. Харитонов — Б. Хазанову**

#### 5.3.11

Дорогой Гена, наконец получил посланную тобой «Навигацию», спасибо. Первым делом прочел твою переписку с Померанцем. Хотя это не совсем переписка, т. е. не диалог: письма разных лет, без ответа [...] Замечательное чтение!

Два года назад я был у Гриши, задал ему вопрос, который задаю с некоторых пор многим: возникало ли у него за последние лет десять чувство, что в 21-м веке открылось что-то, чего мы раньше не понимали, просто не приходило в голову. (У меня, сказал сразу, такое чувство бывает часто). Гриша стал вспоминать, какие у него были прозрения в 36 лет и потом в

лагере. Но это я у вас уже читал, сказал я, это я знаю. А что стало понятно, открылось только что, в новом, 21-м веке? Или ваше понимание в общем уже сложилось, и принципиальных поправок в них вносить не потребовалось? Гриша задумался. Как я понял, понимание сложилось уже давно, поправок не потребовало.

А ты бы что ответил на этот вопрос? [...]

### **Б. Хазанов — М. Харитонову**

6 марта 2011

[...] Рад, что тебя развлекла наша с Гришей переписка. В своё время я передал бременскому архиву толстую пачку гришиных писем. Они написаны от руки, не всегда разборчивым почерком, всё это затрудняет публикацию.

Переписка для меня много значила. Со временем поезда наши всё дальше расходились в разные стороны, становилось всё труднее понимать друг друга. Иногда, при всей моей любви к Грише, дело доходило даже до небольших размолвок [...]

Вспомнил ли ты о том, что вчера был праздничный день? 58 лет тому назад Великий Ус переселился из своей кунцевской крепости в ад. Я хорошо помню, как было встречено это событие в лагере, помню и то, как я был удивлён, узнав потом, когда вышел на волю, что люди в этот день проливали слёзы.

Мне казалось, что было бы гораздо естественней, если бы, услышав по радио гробовой голос Левитана, обнимались, танцевали и плакали от счастья. Но, конечно, это было бы невозможно, и не только потому, что повсеместно, как и в лагере, всё вокруг кишело доносчиками.

Ты спрашиваешь, как я ответил бы на вопрос, возникало ли у меня за последние десять лет чувство, что в XXI веке обнаружилось нечто такое, о чём мы прежде не помышляли. Конечно, возникло, и не у одного меня.

Для меня этот век начался со страшного события: после двух с половиной лет болезни скончалась Лора. И это при том, что я был старше её на десять лет.

Я начал ощущать чувство исчерпанности. Это касается и жизни, и литературы. О некоторых писателях говорят, что всё, что они написали, есть в сущности одна и та же, единственная книга. Пожалуй, это можно отнести и ко мне — но в плохом

смысле. Особенно в последние годы я то и дело ловлю себя на том, что повторяюсь, жую уже съеденный пирог. Ты это тоже заметил.

Изменилось каким-то образом если не общее, политическое, философское и литературное, мировоззрение, то литературное самосознание. Я это почувствовал, в частности, подбирая и перечитывая сочинения прежних лет для Собрания.

Если же говорить в более общем смысле, то тут и двух мнений быть не может. Я говорю о вещах, теперь уже тривиальных: радикально изменилось, хоть мы и не сразу это заметили, чувство эпохи и понимание ситуации. Достаточно упомянуть о двух обстоятельствах: небывалый разгул мирового терроризма и появление новых, непрерывно совершенствующихся средств информации. Конечно, это началось не вчера, было предуготовано минувшим столетием, но теперь стало буднями, внедрилось в мою собственную, повседневную жизнь. Истинные масштабы перемен, дальнейшая непредсказуемость — всё это достигло всех нас в новом веке.

Теперь скажи, как бы ты сам ответил на свой вопрос [...]

### **М. Харитонов — Б. Хазанову**

#### 7.3.11

Я не раз, дорогой Гена, пробовал понять, открылось ли в 21-м веке что-то новое, не только лично мне? Начинать перебирать. Скажем, привычно было противопоставлять хаосу гармонию, видеть задачу искусства в преодолении хаоса. Но возникло новое понимание хаоса, который может быть конструктивным, даже не преодоленный, он способен порождать новый порядок и не ведет к утрате гармонии — надо лишь переосмыслить понятие. Идея, правда, высказана еще в прошлом веке, просто до меня она дошла позже, я еще продолжаю ее переваривать. Как и многое другое. Опровержимость прежних, казалось, абсолютных истин, которые когда-то соблазняли возможностью надежных умственных построений. Иллюзорность объединяющей идеи, догадка об иррациональных составляющих развития. Нарастающая усложненность мира, чреватая катастрофами, глобальными, не только экологическими — вот это прежде так реально не ощущалось. Террористическая угроза с использованием новых технологий

что-то повернула в мозгах, пожалуй, лишь после обрушения небоскребов в 2001 г. (Впрочем, атомная угроза осознана была не сейчас). Глобализация, метисизация, размывание культур и одновременно напряженность национальных эмоций. Новая проблематичность, переоценка понятий интеллигенции, элиты, аристократии, идей демократии и социализма. Я привык считать себя демократом, но все более сознаю, что развитие страны не должно определяться голосованием, большинство всегда некомпетентно и корыстно. Разве что в швейцарском кантоне можно что-то решать прямым волеизъявлением, реальная, представительная демократия всегда управляема. Массовая, рыночная, технологическая цивилизация все менее благоприятна для появления великих личностей, гениев в искусстве и литературе. И т. д. и т. п.

Не знаю, что тут на самом деле ново. Пожалуй, не столько новый век, сколько возраст, нажитый опыт уточняет мои представления о жизни и жизненных ценностях. То и дело покачиваешь головой: как можно было еще недавно оставаться настолько глупым, не понимать таких очевидных вещей? Как будто с возрастом ретроспективно глупеешь. Но значит, все еще остаешься живым, растешь, развиваешься [...]

## ОБ АВТОРАХ

Владимир Белоус (Санкт-Петербург, Россия) — доктор филос. наук, проф. Санкт-Петербургского университета, политолог, автор ряда работ о философах Серебряного века, среди которых «Вольная Философская Ассоциация (Вольфила) и ее организатор Р.В. Иванов-Разумник» (1996), «Философское содружество как особый тип интеллектуальной коммуникации» (2005), «Живая ткань истории. К выходу в свет книги «Сборник „Веги” в контексте русской культуры» (2008) и др.

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 главный редактор альманаха «Вторая Навигация».

Андреас Буллер (Казахстан / Штутгарт, Германия) — теоретик истории, автор работы «Идея коммунизма в русской религиозной философии» (2009), монографии «Источники человеческих знаний: история и её „источники”».

Александр Доброхотов (Москва, Россия) — историк философии, культуролог; доктор филос. наук, профессор ф-та философии НИУ-ВШЭ, член редколлегии международного журнала «Studies in East European Thought», автор работ, посвященных истории онтологии, русской философии, истории западноевропейской культуры и теоретическим основам культурологии.

Борис Дубин (Москва, Россия) — социолог, переводчик зарубежной словесности, автор статей о литературе XX в., ведущий научный сотрудник Аналитического центра Юрия Левады (ранее ВЦИОМ). Автор книг «Слово — письмо — литература: Очерки по социологии современной культуры» (2001), «Интеллектуальные группы и символические формы. Очерки социологии современной культуры» (2004), участник ряда коллективных монографий.

Римма Запесоцкая (С.-Петербург, Россия / Лейпциг, Германия) — литератор, редактор. Автор поэтической книги «Постижение», её стихи, эссе, проза и воспоминания публиковались в журналах «Континент», «Вестник РХД», «Крещатик», альманахе «Христианос» и других изданиях.

Вяч. Вс. Иванов (Москва, Россия / Лос-Анджелес, США) — лингвист, семиотик, антрополог, академик РАН, академик РАЕН,

профессор Отдела славянских и восточноевропейских языков и литературы Калифорнийского университета, Лос-Анджелес (UCLA), директор Института мировой культуры МГУ, директор Русской антропологической школы РГГУ, председатель Попечительского совета Фонда фундаментальных лингвистических исследований.

Владимир Кантор (Москва, Россия) – доктор философских наук, профессор НИУ-ВШЭ, член редколлегии журнала «Вопросы философии», автор книг <Судить Божью тварь>. Пророческий пафос Достоевского. Очерки. (2010), Санкт-Петербург: Российская империя против русского хаоса. К проблеме имперского сознания в России. (2008), .Между произволом и свободой. К вопросу о русской ментальности. (2007). <Русский европеец как явление культуры (философско-исторический анализ)> (2001), «...Есть европейская держава». Россия: трудный путь к цивилизации. Историософские очерки> (1997), и др., а так же статей по проблемам российского менталитета, философии истории и культуры России; переведён на несколько языков. Стипендия фонда Генриха Бёлля, премия фонда <Литературная мысль> и др.

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.

Зинаида Миркина (Москва, Россия) – поэт, писатель, эссеист, сказочник, лауреат премии норвежской академии Бьернсона. Автор книг «Святая святых» (1990), «Истина и ее двойники» (1991), «Невидимый собор» (1999), «Мои затишья» (1999), «В тени Вавилонской башни» (2005) и др.

Оксана Назарова (Мюнхен, Германия) – философ, кандидат философских наук, докторант Высшей школы философии (Мюнхен, Германия), научный редактор издательства «Идея-Пресс» (Москва, Россия), переводчик философской литературы с немецкого языка. Специалист по истории русской философии и философскому творчеству Семена Людвиговича Франка. Автор книги «Онтологическое обоснование интуитивизма в философии С.Л. Франка» (2003), переводчик книги П. Элена «Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма» (2012).

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) и ряда статей.

Григорий Померанц (Москва, Россия) — философ, культуролог, публицист, лауреат премии норвежской академии Бьернсона. Автор книг «Сны земли» (1984), «Открытость бездне» (1989), «Выход из транса» (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.

Ольга Сливацкая (Санкт-Петербург, Россия) — доктор филолог. наук, проф. Санкт-Петербургского университета культуры, автор книг «Роман Л.Н. Толстого», «Повышенное чувство жизни: мир Ивана Бунина» и ряда статей.

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.

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 Буковской премии, член Русского ПЕН-центра. Автор романов «Линии судьбы, или Сундучок Милашевича» (1992), «Возвращение ниоткуда» (1998), «Стенография конца века: Из дневниковых записей» (2002) и других, рассказов, эссе, воспоминаний. Переведён на несколько языков.

Кристиан Хуфен (Берлин, Германия) — доктор филологии, писатель, издатель двух книг о Ф.А. Степуне.

Виктор Юхт (Харьков, Украина) — канд. филол. наук, литературовед, автор статей по современной русской поэзии.

*Научное издание*  
**ВТОРАЯ НАВИГАЦИЯ**  
Альманах

Выпуск 12

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. Рябоконе

*Science edition*  
**THE SECOND NAVIGATION**  
Almanach

Issue 12

Manager	G. Semenov
Editor-in-Chief	M. Blumenkrantz
Deputy-editor	L. Sigal
Layout	L. Starodubtseva
Designed by	L. Riabokon

E-mail: [blumenkrantz@gmx.de](mailto:blumenkrantz@gmx.de)

Сдано в набор 20.02.2013. Подп. в печать 15.03.2013.  
Бумага офсетная, формат 60x84/16. Гарнитура Кудряшов.  
Печать Riso. Усл. п. л. 18,6. 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)  
или с издательством «Права людини»



**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 617-587-092-1



9 786175 870921

# Вторая Навигация

Философия. Культурология. Литературоведение

- Марк Харитонов* Музыка сквозь скрип. Памяти Григория Померанца  
*Григорий Померанц* Несовершенство истории  
*Витторио Страда* Две империи  
*Михаил Блюменкранц* В поисках этики или археология Зазеркалья.  
Письмо к немецкому другу  
*Владимир Белоус* «Новое мышление» в историческом измерении: неожиданное  
в мире закономерного  
*Леонид Люкс* «Еврейский вопрос» в публицистике Ф.М. Достоевского  
и Г. фон Трейчке  
*Ханс Оверслоот* Краткий обзор «беспартийной» системы России  
и маловероятность изменения режима  
*Вячеслав Вс. Иванов* Первые русские переводчики Платона в 18-м веке:  
архансты и новаторы  
*Александр Доброхотов* Фауст lucis ante terminum  
*Владимир Кантор* «Это будет не суд, не расправа, а катаклизм, переворот...»  
(философия истории А.И. Герцена)  
*Михаил Блюменкранц* К истории духовных подмен. Размышления над книгой  
*Ольга Сливцкая* «Вдруг» у Толстого  
*Кристиан Хуфен* Вклад мигранта. Следы Федора Степуна в Мюнхене  
*Андреас Буллер* Мораль масс или размышления по поводу философии чувств  
*Борис Дубин* Воображение – коммуникация – современность  
*Оксана Назарова* О возможностях и перспективах преодоления стереотипов  
в изучении русской религиозной философии XX века  
*Римма Запесоцкая* О булгаковском «покое» и странных сближеньях  
*Виктор Юхт* Человек в пенсне, приглашенный на казнь (проза  
А. Солженицына как один из подтекстов поэзии Льва Лосева)  
*Григорий Померанц* Тихое струение  
*Зинаида Миркина* О вере, сомнениях и первородном грехе  
*Борис Хазанов – Марк Харитонов* Из переписки

ISBN 617-587-092-1



9 786175 870921