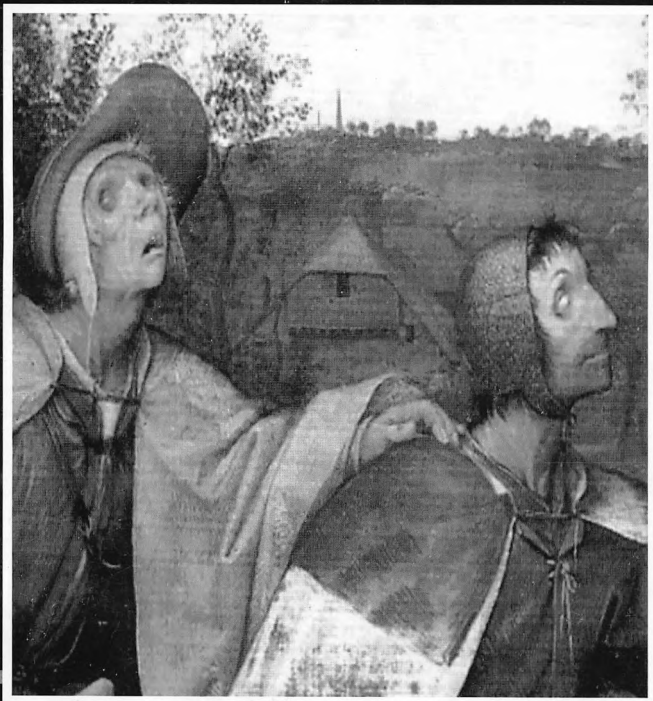


# Вторая Навигация

Философия. Культурология. Литературоведение



Вторая Навигация

# ВТОРАЯ НАВИГАЦИЯ

## Альманах

- Социум и культура
- Теология воспитания
- Литературный круг
- Мир образов

*Выпуск 4*

Запорожье  
Издательство «Дикое Поле»  
2003

УДК 87.66я24  
ББК 130.123(059)  
Н 15

## Оформление альманаха Л. В. Стародубцева

В оформлении обложки использован фрагмент картины художника П. Брейгеля-старшего «Притча о слепых»

Редколлегия благодарит доктора Ханса Оверслоота  
за помощь в издании альманаха

Н 15 Вторая навигация: Альманах. – Запорожье: Дикое Поле,  
2003. – 284 с.  
ISBN 966-7037-94-0

Четвертый номер альманаха включает в себя статьи и эссе, отражающие различные аспекты современной жизни от специфики «русского пути» до проблем глобализации. Особой темой является задача духовного собирания личности перед угрозой ее перманентного распыления в условиях обезличивающей цивилизации.

Впервые в альманахе публикуется художественная проза. Фантастичность фабулы представляемых рассказов лишь оттеняет фантомность самой действительности, которую мы настойчиво стремимся постичь.

УДК 87.66я24  
ББК 130.123(059)

© М.А.Блюменкранц, составление, 2003  
© Л.В.Стародубцева, разработка оформления, 2003

## Содержание

<b>Социум и культура</b>	5
<i>Г. С. Померанц.</i> Через эпохи безумия	26
<i>Витторио Страда.</i> Глобализация и история	32
<i>М. Блюменкранц.</i> Мир после смерти вещей	41
<i>М. Блюменкранц.</i> Общество мертвых велосипедистов	47
<i>В. Н. Порус С. Кьеркегор, Л. Шестов</i> и проблема культуры	53
<i>Леонид Люкс.</i> Государство правды	75
<i>Владимир Кантор.</i> От русской империи к националистической деспотии	101
<i>Ханс Оверслоот.</i> На пути к возрождению идеологии государственности в современной России	123
<b>Теология воспитания</b>	141
<i>Александр Филоненко.</i> Гостеприимство бездомных: Семья и богословие уязвимости	142
<i>Лидия Стародубцева.</i> Нон-сенс веры	164
<i>Адриано Делл'Аста.</i> Воспитание и действительность. Возможно ли воспитание в виртуальном мире?	175
<b>Литературный круг</b>	186
<i>Григорий Померанц.</i> Растерзанное чудо	187
<i>Витторио Страда.</i> История и миф у Гоголя	195
<i>Виктор Маринчак.</i> «Гамлет» Б. Пастернака: интенциональное самоопределение в контекстах культуры, истории, судьбы	208
<i>Виктор Юхт.</i> «Куда ж нам плыть?», или Раздумья читателя над «Подражанием Горацию» Иосифа Бродского	233
<b>Мир образов</b>	255
<i>Борис Хазанов.</i> Три рассказа	256
Об авторах	282

## Предисловие

Название альманаха «Вторая навигация» отсылает читателя к Платону, который в диалоге «Федон» именовал так свою философскую стратегию, сверхчувственную реальность мира идей.

Четвертый выпуск альманаха «Вторая навигация» включает в себя четыре раздела: первый раздел посвящен актуальным социокультурным проблемам сегодняшней духовной и исторической ситуации как в западном мире, так и в России. Второй — проблемам сохранения и передачи христианских духовных ценностей в условиях современного религиозно-нравственного кризиса. Третий раздел объединил литературоведческие эссе, анализирующие переживания и осмысления кризисных явлений нашей цивилизации в творчестве выдающихся представителей русской литературной традиции от Федора Достоевского до Иосифа Бродского. Последний раздел — попытка подкрепить мир идей миром образов. Тема — восприятие пространства и времени, их сновидческий, галлюцинаторный характер в современном сознании.

# СОЦИУМ И КУЛЬТУРА

Г. С. Померанц

## Религиозная немзыкальность и постсекуляризм

Юрген Хабермас в речи на франкфуртской книжной ярмарке 14 октября 2001 г. произнес слова, разбежавшиеся на десятки откликов: «Сотворенность образа Божия в человеке будит интуицию, которая... нечто говорит и религиозно немзыкальному человеку». Сказано было в контексте спора о допустимости клонирования, но до меня эти слова дошли в одной из оценок событий 11-го сентября: «Я сам человек религиозно немзыкальный, но думаю, что наступил конец эпохи секуляризма» (из письма моего корреспондента Пьера Шперри, выбравшего типичный отклик, не назвав фамилию автора). Слово «немзыкальность» было подчеркнуто и в краткой журнальной информации о речи Хабермаса (мне прислали два таких текста). Видимо, оно выразило что-то, носившееся в воздухе постхристианской и постсекулярной культуры.

Современный Запад религиозно немзыкален. Это очень точная самохарактеристика. О ней можно сказать, как Бродский о бабочке: «Ты больше, чем ничто». Сознание своей немзыкальности по-своему, негативно, отсылает к музыке и даже позволяет кое-что сказать о музыке. Сознание своей ограниченности плодотворно. Хабермаса оно вдохновило перевести религиозный аргумент против клонирования, начисто отвергаемый сциентизмом, на язык этики: человек не вправе определять судьбу сознательного существа, не спрашивая его согласия.

Религиозно немзыкальным человеком был, по-моему, Макс Вебер, но он блестяще разработал некоторые проблемы религии: расколдовывание мира монотеизмом, роль пророческих движений, роль протестантской этики в генезисе капитализма. Когда сознаешь свою глухоту, можно ее компенсировать — зная границу, где компенсации недостаточно, зная свою запретную область. Вебер сознавал, что «религиозных виртуозов» он не понимает. Только название того, чего он не понимает, выбрано неудачно. Виртуозность — совершенство фор-

мы, а религиозная одаренность часто беспомощна по форме (например, у Сони Мармеладовой, у Хромоножки, вообще у юродивых). Тут важно совершенство слуха, и термин, предложенный Хабермасом, несравненно лучше. Героиня романа «Красное и черное», мадам де Реналь, — никакой не виртуоз, просто религиозно музыкальная женщина. Стендаль религиозно немзыкален, но интуицией художника он угадывает переживания созданного им и полюбившегося ему персонажа. Так Чехов угадывал своего Архиеерея, своего Студента. Любя, мы угадываем Другого, входим в его душу. Так неверующий может любить Христа. Но центральное событие религии, мистический опыт «встречи» надо пережить непосредственно, лично, своим собственным сердцем; или в собственном сердце найти что-то родственное встрече: «это как чувствовать маму с закрытыми глазами», — сказала шестилетняя девочка.

Первый шаг к пониманию музыки, которую не понимаешь, — сознание, что людям она дает великую радость, и открытость души к неведомому опыту. Я читал, как Стендаль упивался Гайдном, я читал о капельмейстере Крайслере, в доме которого жил кот-писатель Мурр, и мне хотелось испытать нечто подобное. Но начиная слушать симфоническую музыку, я через две минуты терял ее нить. Пришлось выбрать окольный путь, ходить в оперу, слушать вокалистов, и только в лагере, окунувшись в белые ночи, я научился понимать беспредметное искусство, искусство ритмических переливов неведомой силы, и уже от переливов света перешел к звуку, к симфониям, которые передавались по радио темными зимними ночами. Меня подталкивала тоска, подобная тоске богооставленности, — по свету, по культуре, по Москве, откуда передавали Чайковского. Я и еще один заключенный выхаживали симфонии с начала до конца при тридцатипятиградусном морозе. Остальные сидели в теплых бараках.

Так же долго — от скачка к скачку — преодолевалась моя религиозная немзыкальность. Только сорока лет от роду я, неожиданно для самого себя, в порыве любви, не имевшей ничего общего с церковностью, стал молиться о провале, вместе друг с другом, в вечность — и почувствовал, что целостность и вечность не менее реальны, чем пространство и время; просто почувствовал, как свет в груди, погасивший слабый внешний свет. Дальше пришло (очень не сразу) понима-



ние, что вспышка экстаза — только предвестие ровного внутреннего света, как бы горящего в очаге, согревая твой дом, а не зажигающего стены, оставляя после красивого пожара пепел. Это уже особая тема — тема соблазнов на пути в глубину (безумие, вырождение любви в ненависть и т.п.). Скажу только, что так называемое «трезвение» подвижников — это равновесие вспышек внутреннего огня и смиренного разума, дающего ровное пламя, навсегда изгоняющее холод скуки.

Великих созерцателей, способных научить музыке созерцания, немного (я писал об Антонии Сурожском, Мартине Бубере и Томасе Мертоне. См. «Звезда», 2002, N 1), но скромная религиозная музыкальность — дело обычное и доступное каждому. Ее так же можно развить, как «понимание» музыки Баха (понимание в этом контексте значит примерно то же, что у Китти и Левина, когда они объяснились без слов). К сожалению, перегрузка интеллекта разрушает природную музыкальность ребенка. Так называемые дикари часто музыкальнее нас, слышат то, что мы не слышим, и передают то, что расслышали, в своих мифах. Но упадок духовной простоты и цельности не неизбежен и при некоторой одаренности, воле и настойчивости может быть преодолен лично, не дожидаясь исправления общества. Глубинная интуиция — личный дар. Мышкин не может объяснить, почему и как в каждом дереве он чувствует присутствие Бога, заглушенного в человеке, и созерцая дерево, причащается Богу. И никто вокруг не понимает его слова: «Разве можно видеть дерево и не быть счастливым?».

Эти заметки сложились у меня на полях книги А.П. Назаретяна «Цивилизационные кризисы»<sup>1</sup>. Несмотря на резкое несогласие с его неосторожными заходами в область, где разум века сего (говоря словами ап. Павла) становится безумием, я читал эту книгу с большим интересом. Захватывает блестящая эрудиция, целая энциклопедия научной информации, которую надо держать в голове, думая о XXI веке и многих последующих веках — иногда на миллионы и миллиарды лет вперед. Какая-то лебединая песнь сциентизма. Автор понимает, что научно-технический прогресс, если не остановить его, непременно разрушит биосферу со всеми нами вместе, но готов принести в жертву жалких потомков кроманьонцев и со-

<sup>1</sup> Назаретян А. П. Цивилизационные кризисы. — М., 2001.

здать новых носителей разума на основе соединений кремнезема — или других гомункулов. Зачем? Чтобы разум стал повелителем Вселенной. Допустим (хотя в последней главе оказывается, что господство разума завершается невыносимой космической скукой). Откуда берется уверенность, что прогресс науки и техники — высшая ценность? Наука не может этого доказать. Истинность системы, как известно, не может быть доказана в рамках системы, она постулируется извне, и только в странах Запада сциентизм захватил миллионы людей. В великих субглобальных цивилизациях Востока господствуют другие идеи. А потому сценарии, основанные на безусловном господстве сциентизма, построены на песке.

Я полистал огромный список литературы, около 400 названий, и нашел там имена классиков культурологии, но в тексте они не чувствуются. Сциентизм отторгает интуицию Шпенглера и Тойнби вместе со всеми последующими разработками. А между тем, остановить разрушение биосферы — трудная задача, но не более трудная, чем заменить людей роботами. И культурология здесь кое-что дает.

Глобальная культурология рисует нам конкурс четырех субглобальных цивилизаций, оказавшихся в одном пространстве электронной информации. На уровне книги их все-таки четыре, и эту многовековую традицию невозможно стереть. Центром каждой субглобальной цивилизации остается Святая книга со своим языком и шрифтом как зримой оболочкой ее духа (пространство латиницы, арабской вязи, шрифта деванагари, иероглифов Дальнего Востока). Своеобразное единство пронизывает все субглобальные культуры — проекты глобальной культуры — и окрашивает решение основных проблем жизни. То, что немыслимо в Америке, вполне мыслимо в Китае. И если Запад не найдет пути к самоограничению, к паузе созерцания и, в конечном счете, — к цивилизации, живущей в гармонии с природой, то роль гегемона может перейти к другой субглобальной культуре или к блоку незападных культур, достаточно сильному, чтобы удержать мир от губельной расточительности.

Не знаю, удастся ли сойти с пути неудержимого развития техники до катастрофы или целого ряда катастроф. Но может быть сами катастрофы нас научат и помогут сотрудничеству всех духовных сил, в том числе мировых религий, на мой

взгляд, далеко не исчерпавших своих возможностей обновления, «аджорнаменто». Начиная со II Ватиканского собора, ведущие мировые религии стремятся найти общий современный язык. Беседы Томаса Мертона с Д.Т.Судзуки и Далай Ламой XIV, протоколы конференции Общества христианской медитации, на которой Далай Лама XIV комментировал Евангелие, — замечательные примеры этой работы. К сожалению, сциентизм ее не замечает, а прошлое мировых религий рисует резко тенденциозно: «Фанатизм и неограниченная жестокость к иноверцам в раннем Средневековье отражает регресс нравственных ценностей в учениях Христа и Магомета по сравнению с великими моралистами Ближнего Востока, Греции, Индии и Китая в апогее осевого времени» (Назаретян, с.101).

На самом деле, философская этика осевого времени (как его понимает Ясперс, т.е. VIII-II вв. до Р.Х.) не сумела захватить древние империи. Христианству предшествовал упадок философии, запутавшейся в бесконечных спорах, что считать истиной. И христианство противопоставило «мудрости века сего» любовь к ближнему, основанную на общей любви «сынов Божьих» к «Отцу». Именно этим ранние христиане привлекли к себе сердца окружающих. А фанатизм пришел тогда, когда личность Христа достаточно потускнела в сознании христиан и дух Христа уступил место букве. Это продолжалось потом много веков спустя после раннего средневековья. Перечислю основные факты: истребление иконоборцев в Византии (VIII в.), истребление альбигойцев в Высокое средневековье, гугенотов — в эпоху Возрождения, религиозные войны XVII в... А как только установилась религиозная терпимость, началась нетерпимость якобинцев, коммунистов, нацистов.

Интересно противопоставить Средиземноморье Индийско-тихоокеанскому региону. Там тоже произошел переход от философов-моралистов древности к массовым религиям средних веков; но массовые религии Индии и Китая совершенно чужды нетерпимости. Поэтому дело, очевидно, не в сущностной склонности религии к нетерпимости и фанатизму, а в особенности средиземноморской культуры VIII-II вв. до Р.Х., наложившей свой отпечаток и на дальнейшее развитие, религиозное и антирелигиозное. Надо ли повторять, что фанатизм революций XVIII-XX вв. намного превзошел фанатизм инквизиции?

Мы упираемся тут в теорию цивилизаций, которой очень не хватает понимания многозначности этого слова. Можно отвлечься от того, что слово «цивилизация» означает и степень развития (начиная с письменности), и целостность какой-то одной долговечной культуры (обладавшей письменностью и другими приметами цивилизации). Но эта культура-цивилизация может быть и единичной, замкнутой, как Древний Египет, и коалицией культур, и сами эти коалиции должны как-то отличаться от рыхлого конгломерата, созданного завоевателем; при этом степень единства культуры в империи устанавливается на глазок. Наконец, теория цивилизаций Тойнби — наследник теории культурных кругов Шпенглера, и в некоторых случаях различие только в слове (Запад для Шпенглера — культурный круг, для Тойнби — цивилизация; это сводится к различиям немецкого словоупотребления от английского и французского). Однако Шпенглер различал культуру, нечто уникальное и неповторимое, подобие «почвы» у русских почвенников, от цивилизации как способа изготовления мечей, строительства железных дорог и устройства чистых сортиров. Культурный круг он не определял, а описывал, как Макс Вебер свой «идеальный тип» культуры (я думаю, что Вебер сильно повлиял на Шпенглера).

Шпенглеру казалось очевидным, что цивилизация и культура — разные вещи. С этим не были согласны французы и англичане; для них импрессионисты и железные дороги — элементы одного целого. Но Тойнби не обладал даром художественного описания целого и попытался дать научное определение, что такое цивилизация: «наименьший круг стран, с которыми имеет дело историк, занимаясь проблемами своей страны». Для европейской страны это тавтология: цивилизация, в которую входит европейская страна, — это Европа. Для России — очевидная нелепость: историк России то и дело вынужден делать экскурсии в Византию, в Орду, в варяжский и ганзейский Запад. А между тем, на глазок видно, что это разные коалиции культур, или культурные круги, или цивилизации — как их ни назови.

Не случайно Тойнби колебался, не мог решить, сколько на Земле прошло и остается цивилизаций, не случайно он Россию пожаловал титулом «цивилизация», а под впечатлением октябрьской революции разжаловал. Строгого определения,

подходящего ко всем спорным случаям, не существует и вряд ли оно возможно, но на известном уровне развития возникают устойчивые коалиции культур, способные выдерживать кризисы без распада, выносить века порабощения, сохраняя свою идентичность, и подчинять себе своих завоевателей. Такие цивилизации можно рассматривать как проекты глобальной мировой цивилизации. Я предлагаю назвать их субглобальными цивилизациями.

Время становления субглобальных цивилизаций Ясперс назвал «осевым» (VIII-II вв. до Р.Х.). За исключением Византии, субглобальные цивилизации существуют и поныне, так что это проблема одновременно историческая и современная.

Франкфурт, в книге «До философии» (в русском переводе «На заре философии») <sup>2</sup>, выделяет из массы явлений VIII-II вв. до Р.Х. одно: рождение философии, начало миросозерцаний, свободных от традиции. Мне кажется, было бы целесообразно говорить о рождении аксиоматического мышления, проявившего себя сразу в нескольких областях: в геометрии, в философии, в праве (государственном, уголовном, частном). Переворотом была способность логически выстраивать систему, исходя из принципов или аксиом.

Аксиоматическое мышление сделало возможным устойчивые империи, связанные стройной системой администрации и права. Но устойчивость римской и китайской империй оказалась относительной. Ей не хватало нравственной цельности, духовной цельности, единого чувства священного. Расцвет философии завершился кризисом философии. Учеником Сенеки был Нерон. И когда Нерон поджигал Рим, там уже проповедовали Петр и Павел. В конце концов, гордым римлянам, два века рассказывавшим небылицы о нелепой секте, поклонявшейся голове осла, пришлось покориться религии, созданной евреями. И христианство, возникшее в далекой презираемой провинции, стало основой нового витка в развитии Запада.

Другая субглобальная цивилизация, китайская, также строилась в спорах философско-политических и философско-этических школ. Последовательно проведенный принцип государственной пользы создал великую империю Цинь, окружил ее великой стеной, но успех его оказался призрачным: в обществе доносов и казней невозможно было жить, и династия,

<sup>2</sup> Before philosophy. Harmondsworth, 1946.

начатая Цинь Шихуанди, оборвалась при его сыне, Эр Шихуанди. После периода смуты утвердилась другая династия, Хань. Китайцы так уважают ее, что называют себя ханьцами. Эта династия реабилитировала конфуцианцев, учивших строить государство на верности традициям семьи и почитания предков. Конфуцианцы провели законы, по которым сторонникам школы «государственных законов» (фацзя) был закрыт доступ к государственным должностям, и еще один закон, имевший религиозную основу: сын, донесший на отца, подлежал смертной казни (это примерно соответствовало казни за кощунство).

Однако торжеством конфуцианства процесс не завершился. С I века в Китае стал распространяться буддизм, для которого личность выше семьи и государства. Буддизм, сплетаясь с мистицизмом Лаоцзы и Чжуанцзы, дополнил конфуцианскую государственную и семейную мудрость. Постепенно установился корпус священных текстов: Конфуция, Лаоцзы, Чжуанцзы и Будды.

Это один из типов развития: там, где преобладало светское сознание, аксиоматическое мышление создавало империи, а затем приходилось импортировать обновленную религию взамен старых богов или в поддержку старого культа предков.

Попытки создать мировую державу до аксиоматического мышления и до мировой религии повторялись век за веком, но без успеха: им не хватало общего чувства священного и стройной системы законов. По отношению к конгломератам, созданным Рамзесами или Ассурбанипалами, прав Лев Николаевич Гумилев: грубо сколоченные «суперэтнические» державы разваливались так же быстро, как создавались. Но единство аксиоматики законов и мистики мировой религии оказалось прочным, и «народы книги», — как их называли мусульмане, — живут и поныне.

Ясперс не заметил, что в его «осевое время» (VIII-II вв. до Р.Х.) вошли разные процессы: становление аксиоматической мысли у эллинов и римлян и становление этического монотеизма (в совершенно другом «культурном кругу», как сказал бы Шпенглер). От Иеремии и Исаяи шла линия не к кодексу Юстиниана, а к Христу, к посланиям Павла и к догматическому творчеству вселенской церкви. Если считать нормой развитие Рима и Китая, то за осевым временем следует постосевое (примерно до Халкидонского собора и до периода

Тан в Китае); и только в совокупности они создали устойчивость субглобальных цивилизаций.

Сходный, хотя и не тождественный процесс шел в Индии. Здесь религия с самых древних времен играла преобладающую роль и общественное разделение труда поддерживается не светским правовым порядком, а религиозным принципом свадхармы (лучше своя плохая дхарма, чем чужая хорошая, и само сердце велит сыну горшечника стать горшечником; так, по крайней мере, считал Ганди). Это, однако, не помешало блестящему развитию аксиоматического мышления (намного более сильного, чем в Китае, где логика сталкивалась с ассоциативными связями). Аксиоматическое мышление развивалось в математике и в лоне самой религии. Буддизм — религия откровения — излагается строго аксиоматически и с такой интеллектуальной ясностью, с таким упором на точность слова, как будто Будда сумел прочесть «Логико-философский трактат» Людвига Витгенштейна или Витгенштейн, прежде чем писать свой трактат, изучил Бенаресскую проповедь.

Ранний буддизм следует принципам Витгенштейна: «мистики правы, но их правда не может быть высказана: она противоречит грамматике» и «все, что вообще может быть высказано, должно быть сказано ясно; об остальном следует молчать». У Будды нет ни традиционной, ни новой мифологии, нет парадоксов, заставляющих угадывать невыразимую тайну — только ясное указание на метод, ведущий к просветлению, и «благородное молчание». Прошло примерно пятьсот лет между этим логико-философским откровением и мифологемами «Вималакирти-сутры», а затем еще полтысячелетия до парадоксов дзэн.

Сходным образом шло развитие ортодоксальных школ индуизма, опиравшихся на Веды, но очень вольно, вплоть до определения: «Бог — это тот, к кому в Ведах обращаются в звательном падеже», вплоть до атомистической модели вселенной. Это господство интеллектуальных экспериментов уступило место мистическому чувству целого в философии веданты, обрядности тантризма и поэзии бхакти. Новые направления буддизма и новые направления индуизма развивались в постоянной конкуренции, приспособляясь к различиям нравов людей, постепенно дополняя аксиоматику древности яркими метафорами в слове и доходчивыми образами в камне.

Особняком стоит только развитие ислама. Он возник на отсталой окраине средиземноморского мира, и мощное духовное движение, начатое Мохаммедом, впитывало в себя сложившиеся правовые и философские принципы завоеванных стран. Здесь с самого начала было дано то, чем кончали Рим и Китай — единая религия для разных племен, религия сравнительно простая, приспособленная к племенному уровню. А то, с чего начинали греки, индийцы, китайцы, — элементы аксиоматического мышления, — пришло в конце, из чужих рук, как философия Платона и Аристотеля, переведенная на арабский язык и откомментированная Аверроэсом и Авиценной. В конечном счете, соединилось все то, что было необходимо субглобальной цивилизации. Однако в памяти культуры ислама нет самостоятельного периода аксиоматического мышления. Ислам односторонне приспособлен к условиям средних веков — и труднее других совершает поворот к новому времени. Этим, быть может, объясняется его упорство в отстаивании средневековости и в попытках ее реставрации. Однако, так или иначе, любым путем, все субглобальные цивилизации пришли к синтезу «осевых» (аксиоматических) и постосевых элементов культуры.

Синтез двух мышлений я назвал когда-то иконологическим или ипостасным (чтобы не смешивать его с архаической мифологией; можно назвать его также постаксиоматическим метафоризмом). Система мысленных и зримых икон, сложившаяся, по европейскому счету, в раннее средневековье, была очень крепкой. Она опровергает взгляд Л. Н. Гумилева на рыхлость суперэтнических конгломератов. Все варвары, вторгавшиеся в Китай, становились китайцами, в Индии — включались, как новые касты, в индийскую систему каст. Варвары, завоевавшие Западную Римскую империю, покорились христианству, стали носителями его культуры и после перестановки акцентов в эпоху Возрождения восстановили и некоторые дохристианские традиции, потерянные в «темные века».

На иконологическом синтезе развитие трех субглобальных цивилизаций Востока остановилось. Внутренние сдвиги на Дальнем Востоке и в Индии не взламывали общего порядка. Продолжалось только территориальное расширение ислама. Отступив с Пиренеев, он покорил Балканы, Индию и утвердился на Яве и в Малайе. Когда турки осадили Вену,



казалось, что ислам может стать глобальной религией старого света.

Однако уже был открыт Новый Свет. Запад вышел в океаны и создал новый тип глобализации, с упором на колониально-торговые связи и открытым входом в европейскую коалицию.

Успех Европы был связан с провалом всех попыток восстановить здесь империю. Возрождению империи противодействовало папство, после его ослабления — Англия. Действовали и другие, менее заметные факторы. Складывались различные языковые пространства — начатки новоевропейских языков. Из средневековой анархии выросли вольные города, а затем — система наций, перекликавшихся друг с другом в борьбе за гегемонию, без единой духовной столицы. Выражение «концерт великих держав» — метафора, которую можно перенести из международной политики на перекличку стилей литературы и музыки, живописи и архитектуры. Возникло нечто вроде оркестра или хора, в котором лидирует то один, то другой голос. Ренессанс начался в городах Северной Италии, барокко достигло своих вершин в живописи Испании и немецкой музыке, рациональная переработка барочных мотивов в классицизме, а затем Просвещение шло из Франции, романтизм формировался в Германии, а классический реализм — во Франции, Англии и в России.

Политически неустойчивая система наций имела свои слабости, которые успешно использовали турки. Но примерно с XVII в. выгоды полицентризма явно перевесили его недостатки. Развитие науки и техники, центр которого перемещался из страны в страну, ускользая от торможения, дал Западу сказочные преимущества, и отдельная европейская страна сделалась сильнее азиатской империи. Англичане успешно вели опиумные войны. Индия вся попала под их власть. Этот ход истории понял Петр I, а за ним потянулись японцы, с опозданием — другие. Те, кто не входил в европейскую коалицию, попадал в число колоний и полуколоний. Войдя в европейскую коалицию, можно было занять в ней достойное место и сохранить свой особый лик. Таким образом, наметилась перспектива структурной европеизации мира, создания мирового хора культурных миров. Однако на этом пути встретились препятствия и внешние, и внутренние.

Дух вольных городов, повернувший Европу к новому времени, разрушал не только феодальную, но и духовную иерархию. Высвобождение личности, которое вдохновило гениев искусства, толкнуло и Лютера выступить против папы. Христианство раскололось. Религиозные войны вызвали отращивание к фанатической нетерпимости, и за победой терпимости надвигалось равнодушие к религии. Просвещение захватило авансцену и оттеснило христианство на второй план. Это состояние оказалось устойчивой амальгамой у прагматичных англо-саксов и позволило сохранять нравственный порядок в Европе, не связывая себя ничем «по ту сторону суэцкого канала». Постепенно глобализация Запада перестала быть глобализацией христианства. Деятельность миссионеров, крестивших жителей экваториальной Африки и Океании, была менее значима, чем отказ голландцев от пропаганды своей веры ради монополии на торговлю с Японией. Великие субглобальные цивилизации Азии втягивались в пространство торговли с Европой, в пространство европейского Просвещения, но не европейской религии.

Европа двигалась к постхристианству. Росло богатство в физических единицах и в единицах полезной информации. На первый план вышло знание-сила, знание, дающее прямую выгоду. Знание, углубляющее и расширяющее душу, отступило на второй план. К этому знанию наука не вела. В конце нового времени Карнап написал, что суждение «сикстинская мадонна прекрасна» — логическое междометие, нечто вроде «Ах!». Тогда же было сказано, что совесть — это химера.

Не во всех странах этот процесс шел плавно, постепенно. Во Франции Просвещение неожиданно обернулось фанатизмом, не менее яростным, чем в Варфоломеевскую ночь. Французский пример подтвердила и Россия, и Германия. Религиозный, а затем идеологический фанатизм оказался чертой всей группы средиземноморских цивилизаций (христианства и ислама). В Индию его вывез ислам, на Дальний Восток — марксизм. До этого в истории цивилизаций индийско-тихоокеанского региона никогда не было ненависти религий друг к другу и массовых убийств иноверцев и еретиков. Фанатизм приобретал здесь характер самопожертвования (самосожжение индуистских вдов, самосожжение буддийских монахов, доказывавших своим подвигом крепость веры в посмертное воздаяние).

Буддийские монахи, распространяя свое учение в Японии, попутно учили японцев конфуцианской этике и государственной мудрости. Буддизм дзэн органически включил в свой внутренний строй элементы даосизма. В Индии спор индуизма с буддизмом был диалогом, в ходе которого обе стороны учились друг у друга, и до сих пор неясно, на какой почве возник тантризм, кто здесь учитель и кто ученик.

Эти особенности индийско-тихоокеанского региона уходят в глубины духовной культуры. В средиземноморье сильнее роль высказанной, изображенной, изваянной символики священного Целого. Поэтому вопрос об истине ставится категорически: истина или ложь? S есть P или S не есть P, третьего не дано. Это плодотворный метод в развитии науки, но в религии он легко ведет к нетерпимости. В индийско-тихоокеанских культурах господствует подход к высшей истине как неизреченной, безымянной. Неименованное Дао объемлет Дао, имеющее имя. В Брихадараньяк-упанишаде мудрец Яджньвалкья повторяет, как бы ни определять святыню: не это! Не это!

В индийско-тихоокеанских культурах просто нет места для вопроса, который в Средиземноморье казался самым важным: монотеизм или политеизм? Единое туманно. Спор может быть только о том, какое слово ближе к безымянной истине и какое дальше. Каждый выбирает то, что ему по сердцу. Запад долго мучился, пока дошел до терпимости, и на полдороге потерял веру. В Индии и Китае вера и терпимость — близнецы.

Однако фанатизм — болезнь не только мышления. Это также массовая истерия, вызванная кризисом культуры, генератор которой на Западе. За фасадом социально-экономического прогресса веками шло нарастание чувства отчуждения, заброшенности, затерянности личности во все более сложном, все более запутанном мире. В самых богатых странах больше всего самоубийств. Наркомания и СПИД стали судьбой миллионов. Снова, как в последние века античности, культ удовольствия ведет к опустошенности и духовному упадку. Писатель и эссеист Александр Мелихов назвал современную культуру мастурбационной. Общество держится за счет граждан, нечувствительных к кризису культуры и вполне довольных круговоротом службы, покупки новых вещей и выбрасывания их, когда новизна тускнеет.

Кризис стал самой формой западной культуры. Древние цивилизации, достигнув устойчивости, очень редко ее теряли. Например, Египет знал два кризиса: между Древним и Средним царством и между Средним и Новым. Потом кризисы стали чаще. И наконец, Маркс написал, что современное ему общество выходит из кризиса только средствами, создающими новый кризис. История доказала, что средства могут быть найдены вне заколдованного круга экономики. НТР вывела Запад из тупика (этого Маркс не предвидел), но она ускорила движение к экологическому кризису, обострила духовный кризис. Кризисы стали ветвиться, превратились в систему кризисов, в каждом своем звене грозящую крахом. Электронно-финансовая глобализация вывела мультинациональные корпорации из-под контроля национальных правительств и из сферы национального налогообложения. Это разрушает сотрудничество труда и капитала в рамках социального рыночного хозяйства. Сказочно растет богатство корпораций, а на другом полюсе — рост безработицы, даже бездомность. А система страховки экономических гигантов от внезапных спадов переносит эти спады в незастрахованные страны. Экономические катастрофы на периферии мира благоденствия усиливают напор иммигрантов, рвущихся к застрахованной сытости. Увеличивается разрыв между иммиграцией и ассимиляцией, растет этническая напряженность. Темпы иммиграции могут увеличиваться неограниченно. Голодающие форсируют Гибралтарский пролив на утлых суденышках, тонут, но это никого не останавливает. Между тем, ассимиляция — проблема культуры, а не техники, развитие здесь идет медленно и ускорить его почти невозможно.

Цивилизация, став научной, развивается как сама наука: каждое решение проблемы создает новые проблемы и общее число нерешенных проблем растет, как снежный ком. Сама скорость развития, которой Запад гордится, становится проблемой, цивилизация как целое перестает господствовать над отдельными направлениями перемен, не успевает найти для нового экологическую нишу в традиции, и ящик Пандоры постоянно открыт. Ни в чем не подозреваемый холодильник продельвает озоновую дыру. Рушится связь между поколениями. Отцы перестают быть примером для своих детей. Каждые десять, каждые пять лет мир становится другим вместе с переменами в технике.

Даже простая скорость передвижения становится угрозой культуре. Человек привыкает стремительно двигаться к той или иной внешней цели и отвыкает медленно кружиться вокруг нерешенных внутренних проблем. Новые средства электронной информации вытягивают на поверхность, где калейдоскопические перемены, называемые информацией, дезинформируют человека на пути к собственной глубине. Звездой голубого экрана становится Герострат. Всемирная слава — один из мотивов террора. И как символ нарастающего кризиса, развивается глобальный террор.

По словам Антония Сурожского, грех — это потеря контакта с собственной глубиной. И там, где человеческая душа полностью вытащена на поверхность, не может не нарастать, не ветвиться, не становиться тотальным царством греха.

Чтобы не запутаться в словах, проведем резкую черту между индивидуальным и массовым террором. Массовый террор проводится государственными структурами. Счет идет на десятки и сотни тысяч, миллионы жертв. Необходимой фигурой становится палач. Индивидуальный террор требует героев, готовых умереть самим на месте подвига (или преступления, по другой оценке). Это чисто западная традиция, связанная с античным культом свободы. Индивидуальный террор — акт борьбы за свободу. Массовый террор подавляет свободу (даже если проводится с целью ее защиты, как в эпоху французской и русской революций). В дальнейшем я попытаюсь использовать слово «террор», обозначая именно индивидуальный или партизанский террор, а массовый государственный террор буду, по возможности, называть демоцидом (избиением людей по этническому, социальному, политическому или религиозному принципу). Отступления от этого правила возможны в контексте, где недоразумение мало вероятно.

Граница между Гармодием, Брутом, Вильгельмом Теллем и палачами иконоборцев, альбигойцев, протестантов очевидна. В XX в. эта граница нарушается: Яков Блюмкин, герой индивидуального террора, воспетый Н. Гумилевым, становится одним из организаторов красного террора. А в середине века граница совершенно размыта. Для маргиналов сама глобальная цивилизация оказывается безликим тираном, Другим, существование которого — недопустимый скандал (Сартр). Тактикой возмущенных оказывается партизанский демоцид, унич-

тожение первых попавшихся обывателей, не чувствующих ужаса от наступающей пошлости.

Предшественник глобального террора — подпольный человек Достоевского, ретроградный джентльмен, одержимый порывом дать пинка хрустальному зданию. Маяковский писал: «пусть земле под ножами попомнится, кого хотела опошлить». Сходные мотивы можно найти у Блока и даже в переписке Ходасевича с Садовским. На практике — это глобальный террор геростратов, реализующих метафоры возмущения. Подобно детонатору, он взрывает бомбу демоцида в национально-освободительном движении.

Мой покойный друг, А. Штротас, писал мне, что в одном из западных университетов студенты обсуждали вопрос о допустимости убийства детей в национально-освободительной борьбе. Штротас с горечью прибавлял, что если эта проблема обсуждается философами, то за практиками дело не станет. Письма я не разыскал, даты не помню, но оно осталось у меня в памяти.

Идея партизанского демоцида носилась в воздухе. Ее подсказали сталинские кадры, проводившие раскулачивание. Ее подсказали эсэсовцы, проводившие геноцид. Дурные примеры заразительны. Если государство имеет право казни, то почему не взять это право революционерам? А если государство показывает пример демоцида, то что может удержать от демоцида революционное правосознание?

Наряду с этими, основными корнями глобального террора, есть и дополнительные корешки, в том числе — африканский. В ходе восстания мау-мау всплыли архаические обряды, которые, к счастью, удалось остановить. По правилам культа, в жертву приносился безупречно честный, достойный человек. Его выбрали из числа фермеров «белого нагорья», и обряд был совершен. Первое время дочь убитого была охвачена ненавистью и жадной мести. Идеи примирения рас не выдержали натиска чувства. Но потом случился один из редких в XX в. случаев победы Бога над дьяволом.

Госпожа Гофмайер постаралась понять убийц. Она вспомнила все то зло, которое принесли местным племенам колонизаторы. Она пришла к знакомым африканцам со словами примирения и прощения. И ей удалось переломить настроение полухристианизированных интеллектуалов, руководивших

мау-мау. Движение кончилось взаимными уступками. Колониальные власти ушли, европейские фермеры «белого нагорья» остались.

Несколько лет спустя, в Швейцарии, во время одной из конференций, собеседник г-жи Гофмайер признался ей, что он был членом совета мау-мау, избравшим ее отца в качестве жертвы. Но к этому мигу обе стороны простили друг друга и в Кении царил мир. Победа досталась Богу. К сожалению, таких примеров не очень много.

Почему же не в Африке, а в исламе, где век за веком прославляют имя Бога милостивого и милосердного, глобальный террор пустил особенно глубокие корни? Почему именно мусульманский экстремизм стал мировой силой? Прежде всего потому, что ислам всегда, с самого начала был и остается мировой силой. Это качество ему не приходилось приобретать. Победа экстремизма в исламе сразу становится мировым событием и ставит под вопрос гегемонию Запада.

Что привело к этой победе? Одна из причин — патология лагерей беженцев, образа жизни, рассчитанного на год-два-три и растянувшегося на полвека. Лагерь беженцев, протянутый в бесконечность, становится абсурдом, и в этом абсурде происходит перерождение одной из мирных инициатив ООН в инкубатор живых бомб.

Вторая причина (связанная с первой) — столкновение европоцентрической концепции Израиля с мусульманским чувством истории. Для мусульман — это еще одно вторжение крестоносцев (на этот раз — не с крестом, а со звездой Давида); по воле Аллаха, через несколько десятков лет новый Саладин вырвет эту занозу. А потому лагерь беженцев должны оставаться вплоть до окончательного решения.

Третья причина более общая. Ислам не может принять победу секуляризма и отход религии на задний план, на роль частного дела верующих. Ислам, по идее своих ревнивых исповедников, или является всем, или становится ничем. Для израильтян Иерусалим — не предмет переговоров. Для современных мусульман, созерцающих кризис Запада, так же бесспорно моральное превосходство ислама и близость мирового халифата.

Четвертая причина — фактическая слабость ислама и в экономическом соревновании, и в крупномасштабной войне.

Террор — оружие слабых, компенсирующих свою слабость мужеством отчаяния. Китай не шумит, накапливает силы и через несколько десятков лет может оттеснить Америку с ее позиции единственной сверхдержавы. С этого момента без Китая нельзя будет решить ни одного серьезного мирового вопроса. И только при участии Китая может быть создано мировое правительство, достаточно сильное, чтобы остановить разрушение биосферы, всевластие мультинациональных корпораций, эпидемию СПИД-а и другие бедствия. Как Китай будет использовать ислам и разбираться с претензиями ислама — это его дело. Сумеет ли он справиться с глобальным терроризмом? Не знаю.

Роль постхристианского мира сводится к тому, чтобы мировое единство сохранило федеративный или конфедеративный характер в духе норм, достигнутых Европой, и какой-то минимум прав личности, возможный даже в условиях цепи катастроф. Эта задача не невыполнима, если в борьбе за изменение мирового духовного климата достигнута будет солидарность с Индией и некоторыми странами Дальнего Востока. И если постхристианский мир в ходе диалога с индо-буддийским миром станет неохристианским, с переносом центра культуры на религиозную музыкальность. Примером такого решения была сессия семинара имени Джона Мейна в 1994 г., когда каждое заседание начиналось и кончалось получасом молчания и в молчании участники (буддисты и христиане) чувствовали единство, превосходившее слова.

Я впервые столкнулся с этим движением в 1996 г., в Швейцарии, когда Далай Лама приехал на юбилейную конференцию Общества морального перевооружения. Его спросили, в чем сущность ламаизма, и он ответил: «главное — любовь в сердце, а метафизические теории, буддийские и христианские — дело второстепенное». Прочитав книгу «Доброе сердце» (Протоколы заседания семинара христианской медитации в Лондоне в 1994 г., которым руководил Далай Лама), я понял, что «нелепо приставлять голову яка к туловищу барана»; что каждая религия связана с целостностью культуры и нельзя упразднить эти различия, не превратив мир в казарму; но можно перенести ударение с буквы на дух. А дух всех религий един, и духовное искусство Японии так же доступно европейцу, как Бах, Бетховен, Моцарт доступны японцу.



Две тысячи лет не прошли даром. Святой Дух для нас стал видимым и слышимым в иконах Рублева и в живописи Ма Юаня и Сэсю, в музыке Баха и в садах-коанах японских монастырей. Общий поворот культуры в глубину непременно раскроет и нравственные глубины и даст глобальной цивилизации преодолеть бури, кипящие на ее поверхности.

Я согласен с вл. Антонием Сурожским, что грех — это прежде всего потеря контакта с собственной глубиной. Я согласен с Паулем Тиллихом, что религиозное — это предельно глубокое во всех областях культуры. Поэтому движение в глубину может и должно захватить всех, кто религиозно музыкален или, по крайней мере, понимает ценность религиозной музыкальности и стремится развить ее в себе. В этом духе должно быть направлено обучение детей, начиная с малюток и до университетов. В этом духе могут быть решены все тупиковые проблемы, даже распутан ближневосточный узел (ликвидация лагерей беженцев предоставлением каждому выбора гражданства в любой арабской стране и превращение Иерусалима в политически ничейный город, город мира трех авраамистических религий, с возвращением столицы Израиля в Тель-Авив).

Не пытаясь предсказывать будущее, можно указать на некоторые параметры, в которых вероятно развитие мирового процесса.

1. Нынешняя электронно-финансовая цивилизация неустойчива без мирового правительства (или его эквивалента), мировое правительство невозможно без мирового согласия, а мировое согласие невозможно без единого чувства священного, созданного культурой.

2. Ни одна из субглобальных цивилизаций не может (по крайней мере надолго) навязать себя другим. Каждая из них имеет свою святую книгу (свой набор священных текстов), свой язык святого писания и свой шрифт, принятый и языками отдельных наций. На Западе это латинский перевод Библии, латинский язык и латиница, эстетика которой связана с эстетикой архитектуры. В мире ислама — Коран, арабский язык богословия, арабская вязь (лишь кое-где уступившая место латинизации). В индийском пространстве — веды, упанишады и примыкающие к ним тексты, санскрит, шрифт дewanagari, в буддийских странах этого региона — сутры, пали,

соответствующий шрифт. На Дальнем Востоке — набор священных текстов китайской культуры (в том числе сутр северного буддизма) и иероглифы. Область понимания иероглифов — внешняя граница Дальнего Востока (так же как арабская вязь — граница мира ислама). Тибет — особая минисубглобальная культура с аналогичным набором примет. Единая мировая культура, основанная на электронных средствах информации, не сможет совершенно вытеснить книгу и книжность.

3. Поэтому немислима единая мировая религия, но мыслим и необходим диалог, основанный на развитии религиозной музыкальности поверх текстов, духа поверх буквы. В этом плане можно представить себе и будущее культур, сложившихся на стыке между субглобальными цивилизациями, в том числе России. Выстроить особую евразийскую субглобальную цивилизацию нет ни времени, ни возможностей. Поезд уже ушел. Но можно занять достойное место участника субглобального и глобального диалога, наподобие Японии, одновременно дальневосточной и мировой нации. Так и Россия может занять место европейской (примыкающей к Европе) и мировой нации.

## Через эпохи безумия

Академик Бехтерев без колебания поставил диагноз: паранойя. Через короткое время Бехтерев при невыясненных обстоятельствах умер, а Сталин продолжал собирать власть в своих руках. Вскоре он достиг такого могущества, что признан был величайшим гением всех времен и народов. Таким же величайшим гением стал Гитлер. Даже после позорного краха его затей, в 1946 г., большинство немцев считало его величайшим политическим деятелем Германии.

В XX веке Исаак Башевис-Зингер поправил Ломброзо, считавшего, «что гениальность — род безумия. Он забыл добавить, что безумие — род гениальности» (цитирую по статье В. Соловьева в «Еврейском слове», 2002, N 37). По итогам XX века можно говорить об особом роде безумия, за которым шли массы. Безумия, связанного с сатанизмом; и все ж безумия.

Безумцы, совершавшие великие исторические дела, выходили на авансцену истории еще до Р.Х. «Параноидальные черты личности» — диагноз, который можно поставить Шихуанди, неукротимо деятельному и болезненно подозрительному деспоту, одержимому страхом и постоянно менявшему дворцы, где он жил (совсем как Сталин — комнаты на своей даче), и многим другим. Цинь Шихуанди объединил Китай, утвердил свод законов, заставил выстроить Великую стену. Государство, созданное им, имело только один недостаток: жить там было невыносимо. Никто не был застрахован от пыток и казни, применявшихся с невиданной широтой. Не было ни общих прав, ни личных привилегий; и никаких святых, кроме блага государства (совпадавшего с волей государя). Сразу после смерти владыки вельможи не выдержали напряжения. Сын Цинь Шихуанди, Эр Шихуанди, был убит; новая династия, Хань, после некоторых колебаний, запретила доступ к государственным должностям сторонникам Фаця (школы государственных законов, официальной философии Цинь). В 1965 году, когда я, поговорив о древнем Китае, назвал фамилию Сталина, никто не удивился: тень его все время всплывала в ассоциациях.

Однако в древности трон, по большей части, доставался ординарным принцам. Только в XX веке, после падения великих монархий, появился спрос на диктаторов, и навстречу массам, выбитым из колеи, рванулись одержимые и безумцы.

Судя по опыту Великой французской и великой русской революции начинали одержимые, съеденные идеей, но клинически нормальные люди. С грехом пополам они уживались друг с другом и действовали целой плеядой. Во Франции развитие болезни на этом остановилось. Наполеон был человек трезвый и презирал идеологов. В XX веке дело пошло дальше. Из крупных диктаторов только Муссолини был банальным политическим авантюристом, без вкуса к массовым убийствам. Все остальные обнаруживают разные формы и стадии безумия: *idee fixe* и паранойи. И все громоздят гекатомбы трупов.

При сравнительно ровном, спокойном течении истории господствуют привычки, обычаи, традиция, в чем-то хорошая, в чем-то дурная. Но когда привычный ход дел глубоко нарушен, наступает время принципов. Чем больше низы плюют на принципы, лишь бы выжить, тем больше сатанеют энтузиасты принципов, и в обществе идет зоологическая борьба принципов, обещающих спасение. В конце концов, если кризис сам себя не исчерпал, одна идея, подобно большой рыбе, пожирает прочих. И тогда она становится подобием бога ацтеков, требующим новых человеческих жертв во имя поставленной цели, а цель заново формулируется так, чтобы оправдать новые жертвы.

Такова буйная форма безумных времен. Но не все народы безумствуют одинаково. Классическая древность оставила нам в наследство две зловещие фигуры: в Китае — Цинь Шихуанди с его безграничной подозрительностью и безграничной жадой истребления действительных и мнимых врагов; а в Риме — Нерон с его безграничной жадой все более извращенных наслаждений. Одна из ловушек современности — спор демонического извращения власти с демоническим извращением свободы, так что нравственный распад свободного мира кажется спасением от Молоха государственного террора, а государственный террор кажется спасением от нравов Содомы. Как иначе нашли бы сподвижников Пол Пот и бен Ладен? Откуда бы взялся их пафос борьбы со скверной?

Два пути в пропасть ведут спор, который хуже. И нет ни одного народа с абсолютным иммунитетом. Англо-саксы не поддавались безумию утопии (кончившейся *idée fixe* и паранойей) — но легко втянулись в соблазны Содома. Они готовы стереть с лица земли последних диктаторов — и не замечают, что нравы Запада вдохновляют шахидов и (что еще страшнее) тайные силы истории, беспощадные к гнездам разврата. А Россия мечется между двумя соблазнами.

Однако современниками Нерона были Петр и Павел. Слушало их ничтожное меньшинство. Но я вижу глаза сегодняшнего меньшинства, — а не только глаза Сталина-Вия и усталой Клеопатры «Египетских ночей». Бури XX века вызвали огромное напряжение творческой веры. Не мог митрополит XIX века выступить с призывом укорениться в Боге и мыслить и чувствовать свободно, не цепляясь за решения соборов. Не дошел до этого кризис средневекового мировоззрения. Не мог бы папа XIX в. начать политику обновления (аджорнаменто); не мог бы другой папа покаяться в двух тысячелетиях грехов возглавляемой им церкви. Не мог тибетский римпоче назвать Томаса Мертон природным буддой. Не мог Далай Лама комментировать Евангелие на сессии семинара христианской медитации им. Джона Мейна. Мысль о прозрачности границ между верами и вероисповеданиями мелькала и в прошлом, но только XX век начинает видеть в этом выход из нынешнего духовного тупика. Не стирая различий — они неотделимы от богатства ликов культуры — но перестав использовать различия как оправдание ненависти и недоверия друг к другу. Прозрачность словесных одежд откровения может стать основой мировой солидарности, без которой человечество обречено на гибель.

В румынской коммунистической тюрьме, где священников методически секли розгами, чтобы они отреклись от Бога, один из мучеников веры додумался — дострадался — до простых слов: «Мы поняли, что число наших конфессий можно было сократить до двух: первой из них стала бы ненависть, которая использует обряды и догмы, чтобы нападать на других. Другая — любовь, которая позволяет очень разным людям опознать их единство и братство перед Богом... Все чаще случалось, что атмосфера в камере была пронизана духом самопожертвования новой веры. В такие мгновения мы думали,

что нас окружают ангелы» (Рихард Вурмбрандт. Христос спускается с нами в тюремный ад. В книге «Мученики веры», М., 2002, с.149-150).

Светлое безумие любви идет навстречу черному безумию похоти и ненависти, как пожар навстречу пожару. Так некогда проповедовалось откровение Христа — «для Иудеев соблазн, для эллинов безумие». И чем больше бесновались Калигулы и Нероны, тем успешнее шла проповедь. Когда побеждал мещанский здравый смысл Веспасиана, оба пожара стихали. Но потом черное безумие вновь вспыхивало — и прокладывало дорогу светлому. Исторические эпохи безумия — это эпохи состязания сверхсознания с подсознанием, ангелов-хранителей человечества с демонами разрушения, светлых и темных выходов за рамки обыденного, признанного нормой в спокойные времена. Привычки, ставшие принципами, трещат и ломаются на крутых поворотах истории.

Благополучие хрупко, ненадежно и толкает поскорее насладиться радостями Содома. Неблагополучие создает мятущееся панургово стадо, несущееся к пропасти вслед за своим безумным вождем. И спасение — только в поисках «Божьего следа», как это назвал Антоний Сурожский: «Действия Христовы рождаются изнутри глубинного созерцания, и только из глубин созерцания может родиться деятельность христианина. Иначе это будет деятельность, основанная на принципах: нравственных, богословских или любых принципах; но сколь бы они не были истинны, прекрасны, справедливы, они не соответствуют божественной динамике, внезапной динамике небывалого, непостижимого, в чем именно характерно действие Божье. Мы, христиане, призваны жить на большей глубине, жить глубокой внутренней жизнью — но не в смысле обращенности на самих себя. Мы призваны уйти глубже этой обращенности, и самая эта глубина позволит нам взглядеться долго, спокойно, пламенно-чисто в канву истории, канву жизни и благодаря такому созерцанию, глубокому взглядыванию различить в ней след Божий, нить Ариадны, золотую нить, красную нить, которая укажет, куда Бог ведет нас среди окружающей нас сложной целостности жизни. И тут громадная разница между мудростью и человеческой опытностью. Опытность — результат прошлого, накопленный человеческий опыт; она обращена к пережитому, опыту более обширному, чем лич-

ный опыт, и делает выводы интеллектуально основательные, точные, глубокие. А мудрость поступает «безумно». Мудрость состоит в том, чтобы погрузить свой взор в Бога, погрузить свой взор в жизнь в поисках того, что я только что назвал следом Божиим, и действовать безумно, нелогично, против всякого человеческого разума, как нас учит поступать Бог» (русский перевод Е.Л.Майданович в журнале «Континент», 1996, N89).

Но как отличить Божий след от дьявольских подмен? Мефистофель убеждает Фауста, что он служит добру. И временами это выглядит убедительно. А новое зло рождается как пена на губах ангела, вступившего в бой за святое и правое дело. Шестнадцатилетняя девушка, взорвавшая себя, чтобы убить как можно больше израильтян, была уверена, что служит Богу.

Дмитрий Кленовский (1893–1976), поэт второй эмиграции, оставил нам хорошее стихотворение о тонких подменах, окружающих наш ум:

Бойся падших ангелов! В толпе  
Ангелов — не все к нам благосклонны.  
Есть такие, что как червь в крупе,  
Роются в душе твоей смущенной.

Точат потаенные пути  
В чистые, заветные глубины,  
Чтобы, в пыль их зерна превратив,  
Липкую оставить паутину.

Падший ангел — он тебя бедней,  
Потому и кормится тобою.  
Словно к горлу, к совести твоей  
Присосется жадною губою.

Соблазн таится в развитии общества. Общество становится все сложнее, развитие — все быстрее, и мишурный блеск открытий скрывает простое, неизменное, вечное, без которого жизнь теряет смысл. Состояние человеческого духа, описанное экзистенциалистами, — запутанность и заброшенность. Сегодня оно не стало лучше, только острота кризиса притупилась и слабее попытки вырваться из убаюкивающего комфор-

та — там, где этот комфорт достигнут (на сколько лет — Бог весть; взрывы живых бомб уже сегодня разрушают чувство комфорта).

Чудовищные образы, возникшие в сознании Даниила Андреева, не находят прямого соответствия в мире фактов. Но воображение создает только формы, только образы демонического. Каково оно на самом деле, мы не знаем, но силы света и силы мрака сражаются почти зримо, и картина смутного времени XVII в., нарисованная поэтом XX в., поражает своей современностью.

Можно взглянуть на историю великих цивилизаций как на периодическую линьку словесных оболочек откровения. Линька племенных и народных религий открыла дорогу откровениям мировых религий. Линька средневековых мировоззрений открывает дорогу тому, что я назвал прозрачностью границ, на которых остановились областные откровения, названные мировыми.

Одно можно сказать совершенно твердо: одновременное рождение философии в Элладе, Индии и Китае нельзя объяснить в терминах науки, описать как действие познанных и познаваемых факторов. Толчок пришел либо из иного пространства и времени (так думают фантасты), либо из вечности, из бытия по ту сторону пространства и времени. Что из этого вышло, известно. Но для чего? Для развития интеллектуальных производительных сил? Или это развитие в древности — как и новая волна, начавшаяся в XV в., — только побочное явление духовного процесса? И выдвижение на первый план науки и техники — гибельный перекося культуры?



## Глобализация и история

Если к истории XX века подойти с точки зрения структурированности политических пространств и государственных сил, определивших их конфигурацию, то она довольно четко распадается надвое. Ее первая половина отмечена великими событиями, которые принято называть «мировыми». Это относится в первую очередь к потрясшим всю Европу двум войнам, в которые были вовлечены и страны других континентов, в результате чего на арену мировой истории в качестве активной и определяющей державы вступили Соединенные Штаты Америки и центр исторического развития переместился из Европы в Америку, которая к концу столетия оказалась единственной сверхдержавой, гегемоном и мировым стратегическим центром. Другое великое изменение в системе мирового пространства — конец колониальной эпохи и возникновение новых государственных образований на континентах, подвергшихся европейской колониальной экспансии.

В первой половине прошлого столетия произошли еще два события мирового значения. Это, прежде всего, совершившаяся в Российской империи революция, значение которой не ограничивалось, однако, локальными рамками и действительно оказывалось мировым, так как она должна была стать началом революции в Европе и во всем мире. Речь, понятно, идет о большевистской революции. Но, вопреки основанному на марксистско-ленинской доктрине предсказаниям и ожиданиям, она не вышла за пределы Российской империи, хотя и не отказалась от интернациональных замыслов, что привело к реорганизации пространства империи на совершенно новых началах: новый строй, носивший название «советского», территориально в основном совпадал с бывшей царской империей, однако по существу новая государственная власть считала себя ядром тенденциально универсальной власти, лишь на время утвердившейся в одной стране. Кроме того, эта власть создала, в качестве орудия своих экспансионистских замыслов, сплоченную централизованную систему коммунистических партий, объединенных в Коммунистический Интернацио-

нал или Коминтерн. В организации политических пространств Советский Союз играл решающую роль, территориально расширившись после Второй мировой войны.

Другое крупнейшее событие первой половины XX века — возникновение в сердце Европы, в Италии, новой, тоже революционной, фашистской системы власти, а затем ее немецкого национал-социалистического варианта. Эта власть противопоставляла себя как либеральным демократиям, так и советскому коммунизму и претендовала, несмотря на основательность национальных и националистических корней, на универсальность и установление европейского и мирового «нового порядка». Хотя этому феномену было предназначено исчезнуть к середине столетия, в отличие от коммунизма, просуществовавшего и дальше, фашизм — явление значительное не только по своей новизне, но и по самой попытке переорганизовать обширные мировые пространства, а после провала — по вызванным этим в мире последствиям.

Вторая половина XX века одновременно и продолжает первую и четко отличается от нее. Продолжение в том, что сохраняется такая анахронистическая система, как советская, и начинается война нового типа — «холодная война». Распространение коммунизма благодаря победе китайской революции далеко не придало новой жизненной энергии тому вызову, который был брошен революцией 1917 года, наоборот, вызвало раскол внутри коммунистического лагеря: китайская революция, событие огромного потенциального значения, оказалась ограниченной национальными рамками, приведя к возникновению новой мировой державы. Несмотря на то, что маоистская «культурная революция» вызвала немалый отклик в мире, Китай не породил универсалистского импульса, какой исходил из России 1917 года и продолжал исходить, пусть по-иному и в ослабленном виде, из Советского Союза, остававшегося центром международного коммунистического движения. Тем не менее советская система, разросшись до центрально-восточной Европы и капиллярно разветвившись в западных компартиях и в антизападных движениях на других континентах, больше не составляла реальной альтернативы преобладающей капиталистической либерально-демократической системе, которой бросила всемирный вызов: советская система была лишь анклавом внутри более обширной и мощ-

ной капиталистической системы, которой она могла противопоставлять себя только как ядерная держава, а не как экономическая, социальная и культурная альтернатива.

Вторая половина столетия, помимо пережитка первой его половины в лице Советского Союза и «холодной войны», характеризуется новыми явлениями скорее научного, технического и экономического, чем идеологического и политического порядка. Это, прежде всего, развитие физики, открывшее новую, ядерную, эру; развитие информатики, открывшее новую эру в области связи и коммуникации. Мы имеем здесь дело с радикальными инновациями, которые, наряду с революцией в биологических науках, с применением их результатов в медицине, осуществляются в капиталистическом мире, а частично также и в советском, продемонстрировавшем свою зависимость от капиталистического мира, превосходство которого, несмотря на внутренние противоречия, подтвердилось и даже возросло после коммунистического вызова. Кульминации эта ситуация достигла в период 1989–1991 годов, ознаменовавшийся провалом не только реформирования советской системы, но и историческим крахом брошенного в октябре 1917 года вызова, основанного на идеологической доктрине, рожденной в середине XIX века.

Конец XX века является началом новой исторической фазы, которую можно определять в терминах таких политологов, как Фукуяма и Хантингтон, а в более нейтральной манере в ней можно видеть высшую стадию начавшегося полтысячелетия назад исторического процесса глобализации, придавшей всем явлениям планетарный характер. В буквальном смысле этого слова глобализация касается всего Земного шара, означая его унификацию, начавшуюся с великими географическими открытиями и завершившуюся восприятием Земли с высоты космических пространств взглядом межпланетных путешественников. Сам Земной шар подобен затерянному в пространствах Вселенной космическому кораблю, населенному раздираемым распрями экипажем.

Однако значение глобализации не чисто пространственно-географическое, так как она захватывает всю историческую реальность во всем многообразии ее аспектов и означает также расчлененность земной поверхности по принципу неравенства не только в уровнях экономического развития между

странами Первого и Третьего мира, в которых рассосался Второй мир после своего исчезновения, имеет место не менее радикальное разделение между типами цивилизации, а внутри них — между национальными ареалами. Глобализация предполагает также и структурированное единство не только по горизонтали, иначе говоря, между культурами и нациями, но и по вертикали, на основании определенной иерархии власти (экономической и военной), вершину которой составляет Запад во главе с Соединенными Штатами. Таким образом, момент подобного структурированного по горизонтали и вертикали глобального единства уравнивается моментом фрагментации и противопоставления. Можно сказать, что порядок и беспорядок составляют неустойчивое равновесие, граничащее с абстрактно возможным хаосом, подобно тому, как во время «холодной войны» равновесие страха абстрактно могло смениться ядерной катастрофой.

Процесс глобализации, происходивший, как мы говорили, в течение нескольких веков, по-разному дробясь изнутри, достиг, с прекращением противостояния Первого (капиталистического) и Второго ( коммунистического ) миров, пока наивысшей точки, породив одновременно внутри себя новые формы дробления и даже раскола, а то и самую настоящую глобалофобию. Сегодняшняя глобализация принимает в сущности четыре формы, перекрывающие все границы, от национальных до цивилизационных: финансовой, производительной, потребительской и культурной сети. Пожалуй, наиболее адекватный образ для этой неостановимой глобализации — образ не только «глобальной деревни», но и «глобального супермаркета» как места, куда стекаются, растекаясь дальше во всех направлениях, все продукты, включая продукты индустрии информации.

Глобализация — процесс далеко не равномерный, она состоит из множества глобализаций, происходящих на локальном уровне с неодинаковой скоростью и интенсивностью. Есть центр и есть периферия глобализации, или, пожалуй, лучше было бы сказать, что есть ее разные центры и разные периферии. И существует первичная радикальная дифференциация внутри нее, делящая человечество на две части: глобализованную и локализованную, то есть на значительное меньшинство, активно участвующее в глобализационном процессе и

пользующееся приносимым им благами, но при этом сознающее и его минусы; и на подавляющее большинство, прикованное в своему партикулярному миру и пассивно испытывающее на себе скорее негативные, чем позитивные результаты глобализации. При этом не то чтобы существовали две отдельные сферы, как если бы между Первым и Третьим миром, то есть между развитыми и развивающимися и перманентно отсталыми странами существовала преграда: такое разделение происходит внутри обоих миров, принимая в Третьем мире форму вертикального расслоения между привилегированной элитой, пользующейся благами Первого мира, и подчиненными и маргинализированными странами.

В Первом мире это разделение принимает форму горизонтальной дифференциации между различными социальными и политическими силами, по-разному реагирующими на порождаемые глобализацией проблемы и опасности. Вдобавок, между этими мирами существуют связующие моменты, состоящие, в первую очередь, в миграционных потоках, демографических процессах и экологических вызовах.

Если глобализация — система в постоянном становлении, то система эта разбивается на ряд подсистем, частью работающих на развитие и равновесие системы, частью угрожающих ее динамике и нарушающих ее устойчивость. Анализ этих подсистем сложен и затрагивает в первую очередь различия в экономическом развитии, при этом не ограничиваясь ими. Другой существенный аспект, впрочем, тесно связанный с таким развитием, касается национальной проблемы и, шире, при рассмотрении органических национальных комплексов, — цивилизационных типов. С точки зрения старого, потерпевшего поражение коммунистического интернационализма, как и нового и наступательного капиталистического глобализма, национальный вопрос представляется пережитком прошлого, который интернационализм считал разрешенным в рамках своих идеополитических структур, а глобализм полагает преодоленным в силу новых экономико-технологических тенденций, причем и в том и в другом случае все происходит независимо и помимо границ национальных государств. В последние годы возрождение национальных и националистических импульсов, особенно в странах, одно время бывших под властью коммунизма, оценивалось как анахронистический взрыв, причина

которого усматривалась в десятилетиях жестоких репрессий со стороны тоталитарной бюрократической власти. В действительности отношение причин и следствий оказалось здесь не только значительно более сложным, но и противоположным: именно возрождение национальных и националистических импульсов явилось одной из главных причин краха коммунистической тоталитарной власти на высшей стадии прекраснородушного реформирования системы. А, с другой стороны, в капиталистическом Первом мире действительное преодоление всякой национальной обособленности и образование новых наднациональных организмов прежде всего экономического, а затем и политического характера не перечеркнуло национального момента даже внутри новых транснациональных организаций, являющихся носительницами новых форм многонациональной идентичности, как в случае Европейского Сообщества, европеистская идеология которого не совпадает с американской, несмотря на то общее, что их объединяет. Кроме того, внутри новых транснациональных обществ, как и старых национальных, проявляются центробежные тенденции регионального характера, которые не есть пережитки прошлого, или не только пережитки, так как выражают стремление укорениться в локальном контексте, не обязательно в противодействии неудержимому напору глобализации, но в равновесии с ней.

Можно сказать, что, если суверенное национальное государство — особенно в случае небольших государств, не обладающих экономическим и военным превосходством, — теряет и обязательно потеряет многие из прерогатив прошлого и релятивизируется в рамках более широких контекстов, национальное начало, принимая в рамках уже глобального контекста новые, менее эксклюзивные по сравнению с прошлым, формы, не исчезает, составляя элемент жизненного сопротивления культурной гомогенизации, наличия какой нельзя отрицать. Я бы определил этот национальный момент не присущим консервативным идеологиям термином «традиция», а как сохранение и присутствие в настоящем исторического прошлого, взятого во всей его противоречивости и сложности, а потому отличного от идеализированного и упрощаемого националистами прошлого. Это неизгладимое и живое прошлое, длящееся в осознаваемых формах, в культурных поисках и реф-

лекции, в первую очередь историографической, а в формах неосознаваемых — в обычаях и ментальности тех, кто является их продуктом и носителем, и проявляющееся в самих формах, которые процесс глобализации принимает в различных национальных ареалах. Отсюда новая главенствующая в среде гуманитарных наук роль истории, которую можно определить как глобальную двойку: предметно и методологически, то есть как анализ исторического процесса, который вел и ведет к глобализации мира, понимаемой не как цель, а реально объединяющей, втягивающей в себя частную историю отдельных наций, цивилизаций, эпох; и как дисциплину, включающую вклад других гуманитарных наук, от социологии до антропологии, в силу чего глобальная история подразделяется на политическую, экономическую, социальную, культурную и т. д. историю, в то время как специальные дисциплины становятся историческими, и поэтому можно говорить об исторической социологии, исторической географии, исторической психологии и т. д. Оставаясь на почве строго научного анализа и не преследуя каких-либо иных, чуждых исследованию, целей, история может иметь значительный побочный «педагогический» эффект, высвечивая отдельные культуры и цивилизации, идущие по пути глобализации, не сливаясь и не смешиваясь в ней. Из исторических разысканий может возникнуть новый взгляд на современность и на ведущие к ней непрерывные процессы: не выдвигать однолинейных схем модернизации, а выявлять комплекс весьма непростых способов, какими разные традиции влились в настоящее, наше настоящее, которое обычно принято именовать постмодерным, но лучше бы было называть гипер-модерным, поскольку оно есть не что иное, как фаза непреодолимой модерности.

Что касается посткоммунистической России, новое ощущение национальной идентичности имеет особое значение, наталкиваясь одновременно на особые трудности. Ведь России надо преодолеть последствия почти трех четвертей века господства тоталитарного режима, который не только растворил ее национальную идентичность в искусственной метанациональной так называемой советской идентичности, но и деформировал русское национальное прошлое в идеологических и историографических схемах, лишенных свободы и истины. Для новой России невозможен механический возврат к дореволю-

ционными традициям, как невозможно и перечеркивание советского прошлого. Вопрос в том, чтобы восстановить сложную преемственность со своим досоветским прошлым и критически преодолеть свое советское прошлое для выработки нового национального самосознания, уже не имперского, и не царистского, и не коммунистического, внутри глобального и множественного мира, бесконечно усложнившегося по сравнению с прошлым, мира, в котором конфликт интересов касается не только настоящего, то есть различных ареалов и сил на театре геополитики, но и самого будущего, то есть грядущих поколений, судьба которых может оказаться в опасности из-за слепоты и эгоизма сегодняшних поколений (главным образом это относится к экологической ситуации).

Когда выше говорилось о «национальном начале», не имелось в виду только национальное начало в узком смысле, которое обособлено от глобальности и вместе с тем вливается в нее. Разные национальные начала, то есть разное историческое прошлое и разные культуры являли собой уже в очень отдаленном прошлом составные единства, называемые цивилизациями. Европейская цивилизация — историческая реальность, независимо от распространенной в наши дни новой европейской риторики, не менее бессодержательной и досадной, чем старая националистическая. Европейская цивилизация отличается от других, с которыми состояла и продолжает конструктивно состоять в контакте, когда полемическом, когда диалогическом. В более широком смысле, западная цивилизация выходит за пределы Старого света, в котором ее истоки, включая в себя и Новый свет — Америку, и является сложной реальностью, действующей в прошлом и настоящем, реальностью, отличной от восточной цивилизации, вернее, от различных национальных культур, объединяемых в понятии восточной культуры, но при этом отличие это вовсе не означает, как бывало в прошлом, противопоставления: наоборот, особенно в эпоху далеко зашедшей глобализации, оно должно означать поиски нового единства в диалоге и сотрудничестве.

Однако эти цивилизационные различия сохраняются как присутствие тысячелетнего прошлого и их нельзя свести на нет в псевдокосмополитическом глобализме, ни, естественно, допустить их перерождения в конфликт, хотя реальная жизнь показывает, что конфликты всегда возможны. Только созна-



ние различий может сделать так, что возможности сотрудничества, то есть возможности совместимой и конструктивной глобализации одержат верх над противоположными.

Так вырисовывается нечто вроде концентрической глобализации — от всего человечества до цивилизаций, наций, регионов, глобализации, которая не подразумевает своей кульминации в мировом правительстве — мечте мегаутопии, ничуть не лучшей микроутопий прошлого, а такой глобализации, которая понимается как разногласное согласие между частями, как принаравливание друг к другу разных элементов, как системное равновесие составляющих частей (подсистем). При осознанности, что если это цель, то ее можно и не достичь, потому что мы живем в мире не просто риска, а настоящей угрозы. Угрозы катастрофы, сопровождающей нас с самого начала ядерной эры, экологического вызова и сверхглобализованного мира, то есть фазы, в которой историческое развитие как бы столкнулось само с собой. «Открытое общество», являясь формой свободы, не знает границ, но оно не может игнорировать ответственного самоконтроля, ограничивающего изнутри риск и угрозы.

Это верно особенно в наши дни, когда с прекращением «холодной» разразилась новая война — коварная, загадочная, темная, но разрушительная и губительная, перед которой современное западное общество, при всей своей мощи и изобилии, оказывается, в силу собственной сложности и «открытости», исключительно уязвимым и в культурном плане: война, объявленная терроризмом, в свою очередь тоже глобальным, черпающим силы во внутренних противоречиях противника — носителя глобальности, которую терроризм ненавидит. Иллюзии конца второго тысячелетия рассеялись и с началом третьего открывается новая историческая эра, пока неясная и непостижимая. История глобализации и глобализация истории выливаются в эпилог, в котором куда больше вопросов, чем решений.

М. Блюменкранц

## Мир после смерти вещей

(Культура непримиримой толерантности)

«Я так боюсь человеческих слов,  
в них кажется все настолько простым:  
вот это дом, а вот это дым,  
таков исток и конец таков.

Мне страшен опустошенный слог,  
где выше смысла гласных игра.  
Не диво людям любая гора,  
превыше Бога — порог и прок.

И я молю: не творите бед.  
Вещают вещи мудрым в ответ.  
Но тронет их пустой пересуд —  
вещи замкнут уста и умрут.

*Р. М. Рильке,  
из «Ранних стихотворений»*

Русский писатель, уже более 20 лет живущий на Западе, на мое замечание о том, что в ведущих направлениях современной западной философской мысли утеряно метафизическое измерение, ответил, что вводить вертикаль в философских дискуссиях здесь считается неприличным — это дело теологов. С похожей точкой зрения я встречался и в беседах со своими европейскими коллегами. Один из них выразил мне свое удивление по поводу того, что в России так популярны маргиналы (к ним он относил Шпенглера, Ортегу-и-Гассета, Хайдеггера). Любая попытка постановки глобальных, «вечных» вопросов, заставляет западного специалиста поморщиться: «Это не скромно», — спешит пояснить он. Популярен микроанализ, претензия на макроанализ априори вызывает недоверие, поиск же синтеза, которого катастрофически не хватает сегодня, рассматривается строгими блюстителями научного метода в философии как пережиток атавистического сознания, тяготеющего к шаманской практике.

У представителей различных направлений и школ — будь то аналитическая философия, деконструктивизм, психоанализ — наблюдается ангажированность своей единственно верной методологией. И часто инструмент познания превращается в его конечную цель.

Оторванная от насущных проблем человеческого существования, философия становится одной из вариаций гессовской «Игры в бисер», бесплодной гимнастикой ума, многозначительным перемигиванием досрочно выпровоженных на пенсию авгуров, все еще не расставшихся с иллюзией собственной посвященности.

Эскапизм академической философии, доведшей до пифийского совершенства свой птичий язык, происходит в условиях стремительно нарастающей девальвации слова как такового. В современном мире наблюдается перепроизводство словесных отходов. Это респектабельно именуется информационной революцией. Одной из насущных задач нашего времени, видимо, станет создание эффективных мусороуборочных технологий.

Как зерно должно быть погребено в почве для того, чтобы дать ростки, так и слову необходимо прорасти из почвы молчаливого созерцания. Чуткая поэтическая интуиция Рильке открывает угрозу приближающейся катастрофы: умирание немотствующего бытия, «души вещей», отчужденной от человека горой словесного мусора.

Согласно библейской традиции метафизической миссией человека было дать имена всему сотворенному. Назвать, дать имя, для человека архаической культуры — это определить судьбу, обозначить сущность, т.е. стать сотворцом. Сегодня человечество при помощи магии слова творит фантомное бытие, тем самым обрекая себя на фантомное существование.

«То, что невозможно выразить — о том следует молчать», — писал Л. Витгенштейн. Господствующий неопозитивизм с готовностью сделал из этого вывод о том, что философия должна заниматься только тем, что можно выразить, предоставив мистикам возможность «противоречить грамматике». Тем самым, из области философского мышления вычеркивается, по меньшей мере, целая традиция от Августина до Кьеркегора, мыслителей, творчество которых неразрывно связано с духовным опытом, до них остававшимся невыразимым. Они обрели язык, на котором говорило витгенштейновское молчание.

Позволю себе выразить собственное, некорректное мнение: я полагаю, что истинная философия начинается только там, где личность в своем индивидуальном опыте выходит за границы того, что поддается выражению на вербальном уровне. Из переживания такого опыта и рождается Слово.

Хайдеггеровское вслушивание в Бытие происходит на предельной глубине нашего внутреннейшего «я». Стоит лишь «донырнуть», и «устаи вещей» заговорит живое, пульсирующее единство Вселенной. То единство макро и микрокосма, которое в разные времена переживалось многими поэтами и мыслителями как на Востоке, так и на Западе. Это единство глубже культурных различий. Это то «чувство космического», наличие которого известный антрополог Маргарет Мид считала уникальной особенностью человеческой природы, кардинально отличающей ее от множества других живых существ.

Стихотворение Рильке — о трагической потере этого единства. Речь идет не о религиозном сознании, хотя религии, вероятно, рождаются из этого же источника. Тут, скорее, следует говорить о переживании сакрального (Р. Генон совершенно справедливо рассматривает сакральное как понятие более широкое, чем религиозное).

Процесс секуляризации европейской культуры затронул не только ее религиозные (христианские) основы, но распространился глубже, деформируя и разрушая сакральное начало, по сути являющееся истоком духовного существования человека.

Естественно, подобное утверждение вызовет возражения у исторических оптимистов. Как можно говорить о духовном разрушении, если музеи постоянно переполнены посетителями, а концертные залы — слушателями. Если выставки известных мастеров привлекают толпы любителей живописи, а на гастроли знаменитых виртуозов выстраиваются внушительные очереди ценителей музыки. Если число людей, пишущих и издающих стихи и прозу, часто превышает количество людей, эти стихи и прозу успевающих прочитать. Наоборот, благодаря достижениям научно-технического прогресса в культурный процесс оказывается вовлеченным гораздо больше народа, чем когда-либо в прошлом.

Достижения высокой культуры стали намного доступней массам. Все это чистая правда. Но в истории цивилизаций

подобная ситуация уже возникала. Создавались музеи, в которых не было недостатка посетителей, плоды просвещения стремительно распространялись в ширь, появлялся слой тонких ценителей изящных искусств и свободных художников. Это время именуется в истории эллинистическим периодом, закатом античной культуры. Как и наше, оно отличалось приматом эстетического начала в искусстве над этическим и религиозным.

Существует потребление материальных благ, переживающее в нашу эпоху в развитых странах бурный рост. Существует и потребление благ духовных. Русский филолог М. Гершензон назвал это «обжорством культурой». Культивирование эстетических удовольствий — одно из проявлений гедонистического характера нашей цивилизации. При этом рафинированный эстетизм неплохо уживается в одной и той же душе с пещерным каннибализмом. (Из ярких примеров — можно вспомнить одного из высокопоставленных чинов СС Гедриха, у которого любовь к Моцарту и тонкое понимание его музыки неплохо сочеталось с бескомпромиссной борьбой за чистоту арийской расы).

Подчинение эстетической функции искусства этическому или религиозному императиву — верный способ покончить с искусством. Нельзя превращать эстетическое в простой инструмент, даже ради очень высоких целей, но как самоцель эстетическое начало становится не менее губительным для искусства. Гипертрофия эстетического, так же как и его редукция, следствие разрушения духовной иерархии, вернее, различные временные стадии этого процесса.

Подобный феномен отметил еще Кьеркегор, писавший о том, что слишком развитое эстетическое убивает этическое. Можно возразить: не утонченнейшее ли эстетическое переживание мира, к примеру, лежит в основе творчества выдающихся японских мастеров хокку и китайских художников эпохи Сун, безо всякого ущерба для этического начала? Да и в контексте европейской культуры феномен, отмеченный датским мыслителем, скорее, характерен для одного из моментов ее развития, а вовсе не является универсальным законом. С последним не спорю — т.к. именно о таком моменте и идет речь. Что же касается культурных традиций Японии и Китая, то и поэзия хокку, и сунская живопись органично вырастают из

дзен-буддийского и даосского мироощущений, в которых встреча с сакральным переживается в эстетической форме единения с «душой вещей», подразумевающей снятие субъектно-объектных отношений. В современной же западной культуре наблюдается иная тенденция: стремление к сакрализации эстетического переживания как такового выталкивает человека к существованию на поверхности вещей, фокусирует не его внутреннюю сопряженность, а неизбежную разобщенность с миром.

В эпоху роста индивидуалистического сознания эстетический принцип становится для творческой элиты королевской идеей. В чужом и холодном мире, атомизированном человеческом пространстве, эстетизм нередко является для личности единственной духовной опорой в ее фрагментарном и бессмысленном существовании.

«Дендизм — это последняя вспышка героизма в эпоху всеобщего упадка» — писал Ш. Бодлер. Эстетическая позиция становится для индивидуума перманентным актом утверждения своей аутентичности. В то же время она на самом деле ведет к неизбежному раздвоению, расколотости личности в самой себе, ибо по сути своей предполагает одновременно наличие как бы двух персон в индивидууме, одна из которых непрестанно демонстрирует «последнюю вспышку героизма», т.е. является эстетическим объектом, в то время как другая наблюдает и оценивает исполнение этой роли, т.е. является эстетическим субъектом, намертво привязанным, закрепленным за объектом.

Такая постоянная эстетическая рефлексия, базирующаяся на раздвоенности сознания, надежно отрезает индивидуума как от своего «внутреннейшего человека», о котором говорил Мейстер Экхарт, так и успешно изолирует его от других людей, в которых он, в лучшем случае, нуждается как в восхищенных зрителях. Человек становится Нарциссом, замороженным неким идеальным образом своего «я», а окружающий мир — зеркалами, бесконечно отражающими желанный образ.

В результате эстетическое сознание обречено на постоянное овеществление, двойную объективацию: самого себя и вечно текущего бытия, тем самым увеличивая дистанцию отчуждения. Оно все время имеет дело со ставшим, вырванным из непрерывного потока становления, и, мучимое голодом и жаж-

дой среди изобилия, наделено проклятым даром Мидаса -- одним прикосновением превращать живой, трепещущий мир в золотой, но мертвый декор.

И тогда душа, безнадежно потерянная в мире мертвых вещей, создает свой космологический миф — миф о демиурге, и именуется его научной картиной мира. Таким демиургом в царстве Мидаса неизбежно становится экономика. Экономические отношения, как дельфийский оракул, вещают скрытую истину, и, словно Мойры, прядут нить человеческих судеб. Все в мире проистекает из них, и все в итоге к ним возвращается. И на наши головы, как небесная кара с Олимпа, падают уже не Зевсовы молнии, а акции и ценные бумаги. Возникают страны государственной демократии и общественной тирании. Своих тиранов общество демократично избирает всенародным голосованием. Имя одного из популярнейших — толерантность. Это очень благодушный и просвещенный тиран. Он с пониманием и терпением относится ко всем мерзостям, творящимся в мире, и всегда чутко следит за соблюдением полной толерантности во всех уголках земного шара. И там, где ей угрожает какая-либо опасность, он надежно укрепляет толерантность ракетно-бомбовыми ударами. Благодаря этому на нашем Ноевом ковчеге и сохраняется экологическое равновесие всех чистых и нечистых пар, а также их демократические свободы. И прежде всего, наиболее ценимая из них — свобода слова от мысли.

Слово способно как одухотворить, так и обездушить. Информационный поток СМИ, постоянно омывающий нас, эксплуатирует вторую возможность. Мелководье мыслей и чувств грозит неизбежным обмелением души. Человек по сути своей — глубоководное существо, он не может бесконечно, без ущерба для своей духовной природы, скользить по поверхности бытия. Современная цивилизация создает оптимальные условия для возможности такого скольжения, увеличивая опасность того, что человек так никогда и не вырвется из плена «мертвых вещей», не встретится с собственной глубиной. В этом — один из вызовов времени духовным основам общества.

## Общество мертвых велосипедистов

Сегодня все чаще из уст специалистов можно услышать утверждение о конце постмодернизма. Никто в точности не знает, что за пациент скрывается за этим именем, но уже готовится медицинское заключение о его кончине. Можно быть горячим приверженцем или страстным обличителем этого направления в современной культуре, но нельзя не признать, что постмодернизм явился всего лишь лакмусовой бумажкой духовных или анти-духовных тенденций, присущих нашей цивилизации.

Возможно, что он возник как аллергическая реакция на бессовестную спекуляцию сверхличностными ценностями и жестокую систему ложных иерархий, заданную тоталитарными режимами. Но аллергия — это не только болезненная реакция отторжения, но часто и тяжелое заболевание, иногда заканчивающееся летальным исходом.

Мы успешно прошли три стадии деконструкции: смерть Бога, смерть Автора, смерть Читателя и, похоже, теперь переживаем четвертую стадию — смерть Деконструктора. Кого еще мы могли бы похоронить?

О заслугах и недостатках покойного будет произнесено немало надгробных речей, но уже сейчас встает вопрос о преемнике. По этому поводу один из моих коллег высказал предположение, что на смену постмодернизму должна прийти эпоха тотальной тактильности. Мне представляется, что подобная смена означала бы лишь следующую ступень, еще более тяжелую стадию той же болезни. Знаменитые брейгелевские слепцы неплохо иллюстрируют царство тотальной тактильности и перспективы такого пути.

Тем не менее, эта опасность довольно реальна, поскольку подобные тенденции развития заложены нашей цивилизацией и уже нашли свое выражение в принципах современной эстетики. В частности, это отметил Ж.Бодрийяр: «Изменилась вся парадигма чувствительности, осязаемость больше не является органично присущей прикосновению. Она просто означает эпи-



дермическую близость глаза и образа, конец эстетического состояния взгляда...»<sup>1</sup>.

Продолжение движения в этом направлении означало бы дальнейшую гипертрофию гедонистического начала, заложенную в современной западной культуре, и в итоге обернулось бы ситуацией, которую лучше всего символизирует любимый образ все того же Бодриера: «Умершие велосипедисты во время гонки вдоль транс-сибирской магистрали с возрастающей скоростью продолжают крутить педали своих велосипедов»<sup>2</sup>.

Дело даже не в том, что гедонистические устремления современного общества запускают технологическую машину уничтожения природной среды обитания, а в том, что гедонизм, как о том свидетельствует история прошлых цивилизаций, — тупиковый путь развития культуры.

Растекаясь в ширину, в поиске все новых и новых наслаждений, человеческая жизнь теряет измерение глубины, без которого становится все более и более бессмысленной.

В то же время и сами удовольствия, получаемые человеком, зачастую напоминают удовольствия нероново́ского толка. Эрос и Танатос правят бал на всех подмостках нашей культуры — от литературы и музыки до живописи и кинематографа. Пафос тотальной деконструкции приятно щекочет наши пресыщенные скукой потребности души.

В кинематографе эта тема в форме интеллектуальной притчи озвучена в целом ряде эпатазирующих фильмов — от «Большой жратвы» Феррери до «Автокатастрофы» Кроненберга.

Особо характерен последний фильм. Потерявшие вкус к жизни герои с маниакальным упорством стремятся пережить ситуацию автомобильной катастрофы. В них говорит не фрейдовский инстинкт смерти, только при соприкосновении с возможностью собственной гибели они еще способны ощутить себя живыми. От прикосновения к смерти в них рождается мощный витальный импульс, тут же реализующийся в бурных пароксизмах сексуальной страсти. Герои попадают в заколдованный круг: от Танатоса к Эросу и от Эроса назад к Танатосу.

В таком же круге оказываются и участники террористических групп, только их Эрос сублимирован доминирующей националистической или религиозной идеей. Эрос и Танатос в опу-

<sup>1</sup> Бодриер «Прозрачность зла». М., «Добросвет», 2000, с. 81.

<sup>2</sup> Там же, с. 151.

стошенной и омраченной душе современного человека способны продуцировать предельные тактильные раздражения, не случайно эстетика постмодернизма со сладострастием стервятника кружит вокруг этих будоражащих похоть мысли тем.

Анализ современного терроризма, ограничивающийся только социальными и экономическими причинами, замечает лишь верхнюю часть айсберга. Прагматическому мышлению трудно понять, что человек способен действовать вопреки собственной очевидной выгоде, вопреки своим социальным, экономическим и прочим материальным интересам. Террористы, осуществившие чудовищную акцию 11 сентября, были из состоятельных семей, имели высшее образование и возможность пользоваться всеми благами европейской цивилизации. Можно, конечно, подобные инциденты списывать на счет религиозного фанатизма или психической невменяемости, однако даже Великий Инквизитор Ф.М. Достоевского с его крайне скептической оценкой человеческой природы («малосильны, порочны, ничтожны и бунтовщики»), оговаривался, что «не хлебом единым жив человек», что кроме хлебов ему еще нужно знать, во имя чего, собственно, он живет, и без «твердого представления себе, для чего ему жить, человек не соглашается жить, и скорей истребит себя, чем останется на земле, хотя бы кругом его все были хлебы» (Ф.М. Достоевский «Братья Карамазовы») <sup>3</sup>.

Западная демократия имеет целый ряд бесспорных и решающих преимуществ перед другими системами общественного устройства. И прежде всего — это уважение к правам человеческой личности. Но, парадоксальным образом, сегодня она, похоже, приходит к тому, что в ней под угрозой оказывается само существование личности. Поскольку личность — это духовная характеристика человека. И дело здесь не в секуляризации христианской культуры, а в разрушении сакральных основ бытия, невостребованности духовного измерения человеческого существования в современном пост-индустриальном обществе.

Идеалом жизненного успеха в общественном сознании представляется карьера звезды шоу-бизнеса, спортивной знаменитости, высокооплачиваемого киноактера или преуспева-

<sup>3</sup> Ф.М. Достоевский. Братья Карамазовы. ПСС в 30 т., «Мысль», 1988, т.2, с.747, с.741.

ющего бизнесмена. Область духовных интересов перемещается на периферию общественной жизни, становится способом проведения досуга, хобби для чудаков или предметом эзотерических штудий для маргиналов. Монополия на духовную жизнь личности переходит в руки сектантских организаций и вызывает вполне обоснованное отвращение у интеллигентов духом партийной непримиримости и интеллектуального убожества, зачастую царящих там.

Посещение музеев и филармоний является для современных ценителей прекрасного таким же приобщением к культуре, как пребывание египетских фараонов внутри своих пирамид — формой духовной жизни. И то, и другое сохраняется лишь в саркофагах.

Интеллектуалы привычно сетуют на то, что телевидение духовно и душевно калечит людей. Этот факт трудно оспорить. Оно, телевидение, конечно же умножает убогость сущности сверх всякой необходимости. Но, с другой стороны, телевидение — это не более, чем зеркало души современного человека. Что можно увидеть в зеркале, когда в него смотрится Калибан? Еще неизвестно, кто кому корчит рожу. Склонен предполагать, что господин из преисподней сегодня, как никогда ранее, может почивать на лаврах. Наконец-таки при помощи человека ему удалось утереть нос Богу и создать собственные параллельные виртуальные миры. Переселение рода человеческого при помощи последних достижений науки и техники в этот новый прекрасный мир идет полным ходом. Ведь там с человека полностью снимается его родовое проклятие, самая тяжелая из возложенных на него обязанностей — обязанность личного свободного выбора. Т.е. он, конечно же, и здесь выбирает, но уже не себя самого, а всего лишь подходящую кнопку, при помощи которой он свободно парит в виртуальной вселенной. Кто знает, может быть это средство и окажется эффективнее, чем всемирный потоп?

Невольно вспоминается «Поэма об Антихристе» русского философа Вл. Соловьева. Его Антихрист декларирует «установление во всем человечестве самого основного равенства — равенства всеобщей сытости», и главное свое отличие от Христа видит в том, что тот был «исправителем человечества, а же призван быть благодетелем этого отчасти исправленного, отчасти неисправленного человечества... Христос как мора-

лист разделял людей Добром и Злом, я соединяю их благами...»<sup>4</sup>.

Конечно же, Соловьев умер еще до того, как в XX веке обнаружился целый ряд «исправителей» человечества: от Ленина до Хомейни. Он не подозревал, какой ценой может быть оплачено разделение людей добром и злом. Но само появление на арене истории подобных благодетелей кроме социальных, экономических и прочих, достойных научного внимания причин, было вызвано совершенно не научными, но тем не менее вполне реальными факторами, а именно, фантастической причудливостью человеческой природы, которая, кроме земных хлебов, жаждет иной раз и некоего высшего смысла существования, каких-то там сверхличностных ценностей. Это последнее и есть неиссякаемый источник для произрастания «исправителей» и разделителей рода человеческого, которые одни только и знают, как нужно по правде все взять и благоустроить. Но из того, что жажда утоляется из отравленных колодцев, еще не следует, что и сама жажда преступна.

Более того, смею думать, что без этой жажды человеческая история давно бы закончилась эпохой жующей и размножающейся протоплазмы. В качестве иллюстрации опять же отсылаю к фильму Феррари «Большая жратва». Нельзя безнаказанно ампутировать духовное измерение личности. «Свято место пусто не бывает», рано или поздно его заселяют бесы.

Отброшенный к самому себе, безнадежно затерянный в собственном одиночестве Homo Virtuales, этот вечный кочевник грезящей культуры, лелеет свою заветную грезу о встрече с Другим. Песней сирен звучит его бесконечный монолог, Монолог о ценности Диалога с Другим. Неустанно, на тысячи ладов распевает современный Нарцисс восторженный гимн Другому. Но не дай Бог зазеваться неосторожному аргонавту: «самая искренняя любовь на свете — это любовь к тому, что можно съесть»<sup>5</sup>. Каннибализм — радикальная форма нашего гостеприимства. Одни нуждаются в Другом, чтобы найти себя, другие — для того, чтобы окончательно себя потерять. Другой — это не более, чем наше «алиби — в — Бытии»<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Вл.С. Соловьев. Поэма об Антихристе. Соч. В 2-х т., М., «Мысль», 1988, т.2, с. 253

<sup>5</sup> Бернард Шоу. Письма. М., «Наука», 1971, с. 253

<sup>6</sup> М.М. Бахтин. К философии поступка. М., «Лабиринт», 1996, с.104

Мне представляется, что дискурс пост-модерна в современном мире еще далеко не исчерпан, поскольку основной источник, его питающий, — состояние предельной человеческой отчужденности — остается непреодоленным.

Проекты глобализации человечества, основанные только на принципах экономической и информационной связи, без диалога культур, способствующего духовной консолидации, — это новая разновидность старого утопического мышления. И сегодняшние строители Вавилонской башни завтра с тем же энтузиазмом примутся возводить Китайскую стену.

Как справедливо заметил Антоний Блюм, «настоящее единство создается через уникальность каждого, а не через единообразие всех».<sup>7</sup> Но человеческая уникальность — это потерянное в нашем мире вертикальное измерение личности. Мы же давно живем, безнадежно вращаясь в горизонталь.

Дальнейшее акцентирование тактильности как способа бытия-в-мире может лишь усилить наркотический компонент и без того уже доминирующий в современной как массовой, так и элитарной культуре. Тактильность как единственно возможный способ ощутить Другого — это форма диалога незрячих, последняя роскошь человеческого общения, доступная в обществе мертвых велосипедистов. И как знать, не явится ли в итоге извращенная демоническая духовность национал-патриотических и религиозно-фундаменталистских движений с Востока реальной альтернативой секуляризованному миру Запада, как манящий мираж вертикали в мире потерянных горизонтов.

---

<sup>7</sup> Митрополит Антоний Сурожский. Ответ Синдесмосу. «Русская мысль», № 4199, 27 ноября — 3 декабря.

В. Н. Порус

## С. Кьеркегор, Л. Шестов и проблема культуры\*

В 1936 г. Л. Шестов отмечал почти полную неизвестность С. Кьеркегора в России и во Франции, в отличие от стран Северной Европы и Германии, где датский писатель «овладел помыслами не только наиболее выдающихся немецких теологов, но и философов, даже профессоров философии». Но, предсказывал Л. Шестов, «идеям Киргегарда суждено сыграть очень большую роль в духовном развитии человечества»<sup>1</sup>. Это предсказание сбылось. В современном мире, в том числе в России, Кьеркегор — один из самых читаемых и почитаемых философов, в то время как интерес, скажем, к гегелевской философии, яростно атакованной датским мыслителем, некогда несомненной владычицы умов, сейчас почти незаметен вне академических сред.

Слишком просто объяснить это различиями стилей философствования: литературные достоинства произведений датского писателя сделали их ближе нашим современникам, чем глубокомысленные, но тяжеловесные пассажи немецкого классика, с трудом доходящие даже до профессионалов. Но это, конечно, поверхностное объяснение. Дело не в стилях, а в радикальном повороте европейской и мировой культурной истории, одним из провозвестников которого был С. Кьеркегор. Одним из моментов этого поворота стал разрыв традиций: путь культуры стал резко расходиться с ее рационалистическими проектами. В наше время, когда слишком многие и слишком часто стали говорить о «крахе» рационализма как мировоззрения и системы основных ориентаций человека в мире, интерес к идеям таких философов как Серен Кьеркегор и Лев Шестов, естественно, усилился.

---

\* Доклад, прочитанный на конференции «Кьеркегор в России» в Богословско-библейском институте св. апостола Андрея (12. 10. 02).

<sup>1</sup> Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М., Прогресс-Гнозис, 1992. С.27.

Без малого сто лет разделяют их зрелые работы, они принадлежат разным эпохам, отзываются различным историческим опытом. Но переключка их идей продолжает звучать и в наши дни. Очевидно, что Кьеркегор и Шестов коснулись таких струн человеческой души и сердца, что боль от этого прикосновения не проходит со временем.

Если короткой формулой обозначить главную тему обоих философов, то она выглядит так: поиск разрешения трагического противоречия между единичностью и уникальностью человеческого существования и рамками природной и социальной необходимости, в которых это существование бьется как в ловушке. Поиск выхода из безвыходного положения.

Развивая эту тему, Л. Шестов зашел уже достаточно далеко, когда познакомился с работами С. Кьеркегора. Ему оказались близкими идеи датчанина: критика рационализма, перекликающийся с лютеранством патетический призыв к чистоте веры, не замутненной апелляциями к разуму, догадка о том, что путь к вере лежит через пропасть отчаяния. По Кьеркегору, абсолютность отчаяния выявляется тогда, когда человек осознает внешнюю необходимость, будь то необходимость противостоящего ему мира или необходимость моральных императивов, как чуждую ему, его единственной и неповторимой жизни. Человеку нужно вырваться из рамок необходимости. Куда? К тому, что выше необходимости и, следовательно, выше разума, который эту необходимость устанавливает и ей же поклоняется. Эта мысль отзывалась настроениям Шестова, считавшего вопрос: «имеют ли надежды те люди, которые отвергнуты наукой и моралью, т.е. возможна ли философия трагедии?»<sup>2</sup> — наиважнейшим из всех философских проблем.

Что значит «быть отвергнутым наукой и моралью»?

И Кьеркегор, и Шестов под наукой понимали рафинированный Разум, претендующий на познание истины в виде всеобщих и неизменных законов (природных, логических, математических). И Разум, и постигаемая им Природа подчинены таким законам. Согласно этим законам, например, человек смертен, отрубленная рука не прирастет обратно к телу (как говорит Фальстаф у Шекспира), импотент не может обладать

<sup>2</sup> Шестов Л. Достоевский и Ницше // Избранные сочинения. М., Ренессанс, 1993. С. 172

женщиной (личная судьба Кьеркегора), выпивший цикуту Сократ не воскреснет, заколотый Исаак не вернется к его отцу Аврааму. Разум — искатель законов — вполне ими удовлетворен и ставит их на недостижимую высоту, выше самого Бога.

Парадигма европейского рационализма восходит к Платону, к его учению о вечности и неизменности «идей», являющихся образцами и порождающими моделями всего сущего. «Законы», о которых идет речь у Кьеркегора и Шестова, — прямые наследники платоновских «идей», наследующие прежде всего их вечность, неизменность и необходимость. Это универсальные истины. Известно, что в истории европейской теологии и философии важную роль сыграли споры об универсалиях, особенно напряженные в Средние века. Решение этой проблемы в духе платонизма, которое позволяло, например, считать Бога истинным или благим, поскольку Благо и Истина изначально существуют вместе с Богом (Бог «причастен» Истине и Блугу), было признано ересью и осуждено Реймским собором (1148 г.), на котором признавалась правота Боэция, отрицавшего возможность говорить о существенных свойствах Бога как о «причастных» этим универсалиям. Учения Дунса Скота и Уильяма Оккама, «последних самостоятельных мыслителей средневековья», по мнению Шестова, находились «в полном соответствии и с духом и с буквой Св. Писания», поскольку они исходили из того, что Бог творит Добро и Зло по своей свободной воле, а не повинуетя неким предвечным истинам, тогда как европейский рационализм пошел по пути Платона, и был вынужден «отказаться навсегда от «откровения» и от того, кто в откровении является, и покорно нести на себе ярмо вечных истин и несотворенных законов»<sup>3</sup>.

Отметим, что это упрощение и даже искажение исторического развития философского рационализма и науки. Например, Декарт, основоположник классического рационализма, исходил именно из сотворенности Богом физических и математических законов<sup>4</sup>; как показывает П. П. Гайденко, догмат о творении является предпосылкой (а не препятствием!) для новоевропейского понимания природы, оформивше-

<sup>3</sup> Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия. С. 201.

<sup>4</sup> См.: Декарт Р. Соч.: В 2-х т. М., Мысль, 1989, Т. 1. С. 588.



гося в науке<sup>5</sup>. Но Шестов настаивал на том, что классический рационализм «убил Бога», поставив на Его место объективную, математическую, разумную необходимость<sup>6</sup>. Тем самым человек отдан в рабство безличной, не имеющей ничего общего с человеческими надеждами и устремлениями к свободе, силе законов.

Живая человеческая индивидуальность раздавлена в их тисках, у нее нет надежды вырваться из них, ибо «необходимость» неумолима и немилосердна. «Что отдало человека во власть Необходимости? Как случилось, что судьба живых людей оказалась в зависимости от каменных стен и дважды два четыре, которым до людей нет никакого дела, которым вообще ни до кого и ни до чего никакого дела нет?»<sup>7</sup>. Нет ответа, ибо «глас вопиющего» возносится к пустыне Небес, в которых нет Бога. Молчат Небеса и молчит Разум. И это молчание невыносимо — человек решается на бунт. Пусть абсурдный и безнадежный, пусть ведущий в безумие. Но протестующий голос свободы громче, чем запреты необходимости.

Кьеркегор, Достоевский, которого Шестов называл «двойником Кьеркегора»<sup>8</sup>, и сам Шестов — мучительно осознавали тяжесть выбора между покорностью необходимости и бунтом, ведущим к абсурду. Но выбор все же должен быть сделан. Сделан в полном осознании его последствий. Выбирая бунт и абсурд, человек покидает твердую почву Разума, его мысли и действия безнадежны, он ввергается в отчаяние. Но иного пути для «отвергнутых наукой и моралью» нет, следовательно, это и есть путь спасения: *per aspera ad astram*, через отчаяние — к «мужеству веры», к Небу — через разверзшуюся пропасть безумия.

Вера (как ее понимает Кьеркегор) есть парадокс, и ничем иным она не может предстать рассуждению, опирающемуся на доводы разума. «Парадокс веры таков: единичный инди-

---

<sup>5</sup> Гайденок П. П. Христианство и генезис новейшего европейского естествознания // Философско-религиозные истоки науки. М., Наука, 1997. С. 44-87.

<sup>6</sup> См.: Шестов Л. На весах Иова // Соч. в 2-х т. М., Мысль, 1993. С. 273.

<sup>7</sup> Шестов Л. Кьеркегор и экзистенциальная философия. Цит. соч. С. 22.

<sup>8</sup> Там же. С. 21.

вид выше, чем всеобщее..., единичный индивид стоит в абсолютном отношении ко всеобщему, либо же веры никогда не было, именно постольку, поскольку она была всегда»<sup>9</sup>.

Доводя до крайности, до разрыва дилемму «разум или вера», мыслитель, не отступая, идет на этот разрыв. Отворачиваясь от разума, он надеется обрести нечто неизмеримо большее: «Посредством самоотречения я не отказываюсь от чего-то, напротив, посредством самоотречения я получаю все, как раз в том смысле, в каком сказано, что имеющий веру хотя бы с горчичное зерно может двигать горами. Нужно чисто человеческое мужество, чтобы отказаться от всего временного ради обретения вечности, однако уж ее-то я обретаю и во всей вечности более не могу отказаться от нее, так как это было бы противоречием в себе самом; однако парадоксальное и скромное мужество необходимо для того, чтобы постичь всю временность силой абсурда, и такое мужество — это мужество веры»<sup>10</sup>. Вера, которую разум трактует как абсурд, и является лучом спасения, который, падая в бездну, помогает выйти из нее человеку.

«Предположим кого-либо в подобной ситуации: все силы воображения ужасного показывают ему, трепещущему, Бог знает какой невыносимый ужас, — и как раз *это, это* его ждет! В глазах людей его гибель неминуема... Точно так же спасение — это высшая невозможность для человека; но для Бога все возможно! Именно здесь проходит битва *веры*, которая сражается как безумная за невозможное. Без нее, конечно же, нет никакого спасения... Порой довольно и изобретательности людей, чтобы обнаружить нечто, но для крайнего предела, когда речь идет о *вере*, существует лишь одно лекарство: для Бога все возможно... Только тот, кого подобное потрясение заставляет родиться к духовной жизни в понимании, что все возможно, — только тот установил контакт с Богом»<sup>11</sup>.

Возможно ли такое спасение верой? Лишь как немислимый для обычного человека — обывателя — подвиг, который сделал бы его «рыцарем веры», новым Авраамом. Но Кьеркегор скептически по отношению к обывателю и его способно-

<sup>9</sup> Кьеркегор С. Страх и трепет. М., Республика. 1993. С. 67, 76.

<sup>10</sup> Кьеркегор С. Страх и трепет. М., Республика, 1993. С. 48.

<sup>11</sup> Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Страх и трепет, с. 275, 276

сти уверовать: «лишенный всякого духовного ориентира, обыватель остается в сфере вероятного, откуда никогда не узреть возможное; потому у обывателя нет никакого шанса обрести Бога... И в то время как тот, кто заблудился в возможном, приносит туда дерзость своего отчаяния, а тот, кто верит лишь в необходимость, в отчаянии корчится и бьется в судорогах реального, один лишь обыватель торжествует в своей глупости»<sup>12</sup>.

Вера, к которой страстно зовет Кьеркегор — удел немногих, она недоступна большинству, ибо это большинство предпочитает корчиться в отчаянии, не видя выхода к спасению, либо «торжествовать в глупости», т.е. влачить бездуховное существование, уравнивающее человека с вещью в мире вещей.

«Такая вера, — замечает П. П. Гайденко, — не имеет ничего общего с тем пониманием ее, которое исповедует обычный христианин — не случайно Кьеркегор иронически относится не только к современной ему церкви, но и к монастырской жизни, поскольку последняя примиряет индивида с самим собой, вносит покой в его душу, тогда как, по Кьеркегору, вера выступает как высшее напряжение, как состояние крайней разорванности, как высшая страсть в двух значениях этого слова, ибо страсть — столько же активное, сколько и пассивное состояние, столько же наслаждение, сколько и мучение»<sup>13</sup>. Такая вера — демонична, она абсолютно исключает какое-либо посредничество между человеком и Тем, в Кого веруют, будь то посредничество церкви или посредничество нормального, «не абсурдного», человеческого языка. Без превеличения можно сказать, что такая вера выводит за пределы «человеческого, слишком человеческого».

«Демонизм веры выражается не только в ее абсурдно-парадоксальной форме, благодаря которой она оказывается по ту сторону человеческого, по ту сторону этического; он выражается также и в том, что бог Авраама, Исаака и Иакова выступает главным образом в такой роли, в которой обычно выступает дьявол: он искушает, соблазняет. Это не добрый и справедливый бог, он коварен и ненадежен. Это бог, постоянно требующий доказательств верности ему, ревнивый и беспо-

<sup>12</sup> Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Страх и трепет, с. 277.

<sup>13</sup> Гайденко П. П. Трагедия эстетизма. М., Искусство, 1970. С. 227.

щадный. Многое в нем, конечно, от библейского бога, суровость которого объясняется варварством и дикими нравами его народа, но в то же время это и не древнееврейский Иегова. Это все-таки новый бог, возникший в середине XIX века, бог-ироник»<sup>14</sup>.

*Бегство от Разума выводит не только за пределы человеческого, но и за пределы Веры, такова парадоксальная логика бунта.* Поиск Бога, для которого «все возможно», в том числе и то, что запрещает бездушная и жестокая необходимость, против воли искателя сводит его с кем-то до ужаса похожим на дьявола-соблазителя. Как здесь не вспомнить Ивана Карамазова, адресовавшего свои инвективы Создателю за то, что Его план мироздания совместим со страданиями невинных (тех самых, кто «отвергнут наукой и моралью»), и, вследствие этого, вынужденного общаться с чертом-лакеем, изнанкой своей души. Философ, изверившийся в Боге, Разуме и Морали («Если Бога нет — все позволено!»), падает в безумие. По замечанию П. П. Гайденко, «Киркегор всю жизнь пытался преодолеть раздвоенность — и оставался раздвоенным; всю жизнь писал о том, что человек должен преодолеть отчаяние — и жил в отчаянии; страстно боролся за серьезность философии в жизни — и оставался ироником и в своих поступках и в своих произведениях; видел всегда спасение в вере — и не мог поверить»<sup>15</sup>. По-видимому, аналогичный вывод можно сделать и по отношению к личностным, философским и религиозным исканиям Л. Шестова.

Человек в цепях Необходимости — это кантовский человек-феномен, эмпирический индивид. Но и сверхчувственное «Я», человек-ноумен, скован не менее тяжкими оковами. «Теоретический разум не может успокоиться до тех пор, пока не убедит всех, что он диктует законы природе, практический разум природу оставляет в покое, но его воля к власти требует господства над людьми... Задача же философии сводится к тому, чтобы тем или иным способом внушить людям убеждение, что живому существу полагается не повелевать, а повиноваться и что отказ в повиновении есть смертный грех, за него же наказание — вечная гибель. И это называется свободой» — иронизирует Шестов над

<sup>14</sup> Гайденко П. П. Трагедия эстетизма. М., Искусство, 1970. С. 228.

<sup>15</sup> Там же. С. 235

философией «свободной причинности» Канта, над кантовской этикой долженствования<sup>16</sup>.

Категорический императив, «нравственный закон», считал Кант, является не только *conditio sine qua non* человеческого статуса, но высшим и единственно достоверным («этико-теологическим») доказательством бытия Бога. Но обоснование и ограничение веры этикой долженствования отвергается Кьеркегором, и в еще большей мере оно неприемлемо для Шестова. Рассуждение здесь аналогично тому, по которому законы Необходимости сковывают волю Бога и предвечны Ему. «Разум с его жадным стремлением... к необходимым истинам и добро с его категорическими требованиями и есть то, что человеку принесли плоды от запретного дерева. От этих плодов человек обессилел и потерял способность видеть в своем бессилии несчастье, потерял желание бороться с ним. Он превратился в рыцаря покорности, он в покорности видит свою заслугу, свою добродетель, а познание отождествляет с истиной. Он утратил свободу — но не ужасается этому, а считает, что этому так и быть полагается, что свободы нет и быть не может, что мир держится принуждением, которое получает свое выражение в «законах» бытия, отождествляемых им с истиной, и «законах» долженствования, совокупность которых составляет его мораль»<sup>17</sup>. Эти «законы» претендуют на власть не только над человеком, но и над Богом: Создатель хочет Блага и стремится к нему не потому, что такова Его воля, а потому, что Его воля определена Благом. Кьеркегор и (еще более настойчиво и последовательно) Шестов выступают против всякого ограничения Божественной воли и ставят Благо в зависимость от Нее: Благо производно от Божественной свободы.

Человек может быть нравственным, если только он свободен. «Грех есть обморок свободы», в этом афоризме — главная мысль кьеркегоровской этики. Нельзя быть нравственным, если ты в своих поступках подчиняешься каким бы то ни было императивам, поработенная воля (*de servo arbitrio*) — вне этического. Но это означает, что этика лишается своей всеобщности, она не может быть *моралью*. Сфера этического

<sup>16</sup> Шестов Л. Афины и Иерусалим // Соч. в 2-х т., т. 1, М., «Наука», 1993. С.402.

<sup>17</sup> Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия, с. 95.

приобретает принципиально индивидуалистический характер. Она сужается до «внутреннего мира» индивида.

Этическое учение С. Кьеркегора всесторонне раскрыто в работах П. П. Гайденко. Здесь отмечу: это учение так разрешает противоречие между единичностью экзистенции и всеобщностью культуры, при котором последнее безусловно приносится в жертву первому. Бунт против Необходимости и Истины смыкается с бунтом против Морали. По этому пути Л. Шестов пытался идти дальше Кьеркегора, которого упрекал в непоследовательности и уступках «власти Необходимости» и «человеческому суду», вызванных страхом остаться одному в человеческой пустыне. «Страх пред властью Необходимости и пред судом людей никогда не покидал Киргегарда, — писал Шестов. — Он знал, что его голос был голосом вопиющего в пустыне и что условиями, изменить которые ему не было дано, он обречен на абсолютное одиночество и абсолютную оставленность»<sup>18</sup>. Сам же Шестов был настроен более решительно: человек не может найти ни свободы, ни Бога, не уничтожив чудовищ Разума и Морали (он сочувственно цитирует Лютера: «*bellua qua non occisa homo non potest vivere*, чудовище, не убив которое, человек не может жить»<sup>19</sup>).

Два мотива: *бунт против Необходимости и Разума (науки), опирающегося на эту необходимость, и бунт против верховенства Морали* — раз за разом повторяются в рассуждениях Шестова. Вместе с Кьеркегором под знамена бунта привлекаются Лютер и Паскаль, Ницше и Достоевский. По выражению В. Ерофеева, Л. Шестов как бы мыслит себя организатором заговора, цель которого — свергнуть с пьедесталов Истину, Разум и Добро<sup>20</sup>. Эти культурные универсалии, считал Шестов, дискредитировали себя, ибо бросили на произвол судьбы «отверженных», чья трагическая участь не имеет оправдания, и это освобождает людей от каких бы то ни было обязательств перед свергаемыми идолами. Если культура равнодушна и враждебна несчастным и «несчастнейшим», то и она не нужна им. Им остается уповать только на Того, Кто выше культуры, выше ее спесивой, иллюзорной всеобщности, и к кому каждый про-

<sup>18</sup> Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия, с. 55.

<sup>19</sup> Там же, с. 59.

<sup>20</sup> Ерофеев В. Одна, но пламенная страсть Льва Шестова // Шестов Л. Избранные сочинения. Цит. соч. С.36.

кладывает свой путь веры, путь, по которому нельзя идти скопом, гурьбой — он должен быть пройден в одиночку.

Заговор не имел шансов на успех, что, конечно, осознавалось Шестовым. Не имел — ибо культура, против которой он был направлен, ко времени, когда перекликались идеи Кьеркегора и Шестова, еще не исчерпала своей жизненности. Да, уже давно были произнесены пророчества О. Шпенглера, уже приближалась вторая мировая бойня. Но *признаки* наступающего конца еще принимались за *призраки*, которые культура отгоняла привычными заклятиями. Казалось, что индивидуалистические вопли не поколеблют ее величественного здания, воздвигнутого историческими эпохами и освященного громадными жертвоприношениями.

Н. А. Бердяев, узнавший в Шестове союзника, высоко ценил остроту, с какой этот «беспросветный умник» (по выражению В. В. Розанова) критиковал «всякого рода позитивизм», развенчивал самодовольство обыденности, устроившей из культуры комфортное обиталище, утилизовавшей ее универсалии и приспособившей их для собственных маленьких удобств. Он разделял стремление Шестова поставить «в центре мира одинокую человеческую индивидуальность, ее судьбу, ее трагические переживания»<sup>21</sup>. «Идет борьба двух начал мировой жизни: укрепления и превращения в благополучную обыденность данного мира, со смертью, с гибелью индивидуальности, с окончательным небытием, и освобождения, утверждения нового мира, с вечным бытием индивидуальности. Борьба эта должна выразиться и в столкновении двух моралей, обыденной и трагической, и самым страшным врагом должна быть мораль обыденности, надевшая маску вечности, ратующая на словах за религию трансцендентного». Исход борьбы не был ясен Бердяеву. Ведь торжество «трагической» морали, утверждающей примат индивидуального над «всемством», грозило бы распадом этого самого «всемства», да и как удержать наступающий «новый мир» от разнузданного своеволия, от Раскольниковых, сводящих свои «трансцендентные» опыты на уголовщину? Быть может, *правом*, за которым стоит «трансцендентное чувство чести»? Это предположение самому Бер-

<sup>21</sup> Бердяев Н. А. Трагедия и обыденность // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2-х томах. Т. 2. М., Искусство, 1994. С. 234.

дядеу казалось шатким. Ведь право должно быть гарантировано полицейским надзором, за которым уже не стоит никакая «трансцендентность», зато — это мы теперь слишком хорошо знаем — нависает уродливый кошмар тотального контроля за каждой индивидуальностью. Как спастись от этого «коренного раздвоения, от «двойной бухгалтерии»? Не ведаю, честно отвечал Бердяев, и что же еще мог он ответить?<sup>22</sup>

В то время *критика* культуры еще была ее *самокритикой*. Еще не угасла надежда на *реформирование* культуры, на ее пропитывание новой моралью, которая уже не будет отвергать обездоленных, цинично называть их «щепками», которые летят при рубке леса, или удобрением, вносимым в почву истории для будущих благоденствующих поколений. Другие участники воображаемого заговора были более радикальны. Бунт Ницше против универсалий культуры ставил под сомнение само ее существование. Если С. Кьеркегор и Л. Шестов на пьедесталы, с которых они стаскивали Разум и Мораль, пытались поставить Веру, правда, до предела индивидуализированную и смешанную с гордыней, этой оборотной стороной пережитого отчаяния, то «философствующий молот» Ницше обрушивался и на самого Бога, ставшего «общим местом» морали, а потому и умершего, вернее, убитого, вместе с ней, когда эта мораль оказалась лишь прикрытием человеческой подлости и пошлости.

Эта разрушительная работа должна была стать подготовкой последующего созидания, взамен опрокинутых устоев и принципов следовало предложить новые. Но позитива у разрушителей так и не нашлось. В этом упрекал Шестова и сам Бердяев, сожалеющий, что «философия трагедии» превратилась в «апофеоз беспочвенности», то есть выродилась в скепсис<sup>23</sup>. Эти упреки могли бы адресоваться и Кьеркегору, для которого ирония стала экзистенциальной позицией. «И позицией трагической, ибо, в отличие от романтиков, которые видели в иронии средство освобождения от своей конечности, а также в отличие от Гегеля, который считал возможным преодолеть ироническое отношение к миру и обрести субстанции-

<sup>22</sup> Бердяев Н. А. Трагедия и обыденность // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2-х томах. Т. 2. М., Искусство, 1994. С. 245, 246.

<sup>23</sup> Бердяев Н. А. Цит. соч. С. 235.



альное..., Киркегор не принимает ни самодовольного способа ухода от пошлой действительности, ни примирения с нею. Он остается на позиции отрицания, которая, однако, рассматривается им самим как неистинная, он пытается в собственном сердце восстановить порвавшуюся связь времен и в то же время постоянно сознает свое бессилие совершить это»<sup>24</sup>. Но ведь такие же упреки можно было бы адресовать и самому Н. Бердяеву, не нашедшему доводов в защиту культуры, которая, как вслед за О. Шпенглером считал он, вырождается, «высыхает» в цивилизацию, потому что у нее не достает жизненных сил, потому что ценность человеческой свободы не ассимилируется ею. Что касается Ницше, то его проповедь аристократизма «сверхчеловека» была, конечно, суррогатом позитива, начинавшимся там, где «остановилась философия вследствие ограниченности человеческих сил»<sup>25</sup>. Не удивительно, что эта проповедь скоро выродилась в вульгарную интерпретацию идеи *Übermensch*, ставшую популярной в среде политических радикалов разных мастей и цветов.

«Проповедь сверхчеловечества, приведшая к методическому производству недочеловеков, — вот факт, который, без сомнения, должен быть разоблачен, но который требует также истолкования. Если последним результатом великого бунтарского движения XIX и XX веков должно было стать это безжалостное порабощение, то не повернуться ли спиной к бунту, не повторить ли отчаянный крик Ницше, обращенный к его эпохе: «Моя совесть и ваша совесть больше не одно и то же!», — сомневался А. Камю<sup>26</sup>. Но последствия бунта оказались, пожалуй, еще более плачевными для культуры, чем это казалось в середине прошлого века тем, кто был ошеломлен апокалиптическими масштабами столкновения с новым варварством и принесенными в нем жертвами.

Казалось, что из чудовищных испытаний, которым подверглась культура в это время, она вышла потрясенной, но очищенной от разъедающего скепсиса и сомнений в себе. Да, было ясно, что она не могла оставаться прежней, не могла

<sup>24</sup> Гайденок П. П. Цит. соч. С. 235.

<sup>25</sup> Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (философия и проповедь) // Шестов Л. Избранные сочинения. Цит. соч. С. 154.

<sup>26</sup> Камю А. Бунтующий человек. М.: Политиздат, 1990. С. 176, 178.

после пережитого благодушно полагать вечность и неизменность своих исторических форм («после Освенцима невозможно писать стихи»). Более того, культура, пожалуй, впервые за свою историю ясно осознала свою смертность. Но это осознание, разве оно не укрепило решимость бороться за ее жизнь? Культура или варварство и гибель — если дилемма выглядит именно так, то могут ли быть сомнения и колебания? Нужно защищать культуру и противостоять варварству.

Т. Манн, выступавший против иррационалистических трактовок Разума как ограничителя и разрушителя творческой свободы, выражал надежду на то, что будущим поколениям, умудренным страшными опытами мировой катастрофы, «доведется жить в мире, где разум и действительность будут более счастливо гармонировать друг с другом»<sup>27</sup>. Разум может и должен быть фундаментальной ценностью культуры. Но Разум — опасное оружие. Его критика способна не только укреплять, но и разрушать культуру, подвергая сомнению ее прошедшие и наличные состояния и формы. Разум безудержен в своем стремлении рационализировать все стороны человеческого бытия, он экспансивен и заполняет собой все пространство Духа. Культура, в которой рациональность уродливо гипертрофирована, превращается в свою противоположность — в прокрустово ложе для человеческой индивидуальности. Культура без рациональности или с недоразвитой рациональностью подобна умалишенному, культура, в которой рациональность вытесняет и подменяет собой все или многие иные человеческие ценности, подобна умирающему от жажды.

Поэтому Разум должен быть гуманным, считал Томас Манн. Он должен соединять в себе устремленность и уважение к Истине и Необходимости с человечностью, с любованием неповторимостью и смелостью конечного индивидуального существования, не цепенеющего перед пропастью исчезновения, а прокладывающего мосты через нее — в будущее. Надежду на будущее дает опыт прошлого. Прошлые культурные состояния для Разума — не объекты презрительной или снисходительной критики, не прах, отрясаемый с ног, идущих в будущее, а любовно сохраняемое наследие. Вместе с тем нельзя жить только прошлым. Сохранение и реставрация от-

<sup>27</sup> Манн Т. Иосиф и его братья. Доклад // Манн Т. Иосиф и его братья. Т. 2. М., Правда, 1987. С. 715.

живших, архаических форм культуры, их неразумное, некритическое воспроизведение в противовес рискованным, но дающим надежду провидениям Разума — это путь к гибели.

Как избежать этих двух опасностей — иссушающего и разрушительного рационального суперкритицизма и иррациональных импульсов, воскрешающих культурную архаику? *Ирония* — вот что, по мнению Т. Манна, могло бы помочь Разуму, сохранило бы его культуротворческую силу. Это древняя панацея, к которой философия прибегала почти всегда (и всегда по-разному), когда разум и культура оказывались на распутье (Ф. Шлегель называл философию «истинной родиной иронии») — от Сократа до наших дней. Т. Манн видел в иронии особое состояние субъекта, когда он, ощущая свою кровную связь с миром ценностей культуры, в то же время способен осознать и свою нетождественность этому миру, возможность его критической оценки. Ироническое отношение к ценности двойственно, оно как бы позволяет человеку осознавать свою зависимость от нее, но в то же время полагать себя свободным по отношению к ней. Эта двойственность может поддерживать единство иронического сознания, но способна и разрушить его. Это знал и Кьеркегор, видевший в иронии «здоровье души», освобожденной от пут относительного и устремленной к абсолютному, и в то же время — «болезнь», если эта устремленность увенчивается разочарованием и пустотой.

Разорванность иронического сознания — причина того, что ирония из силы, охраняющей Разум как культурную ценность, способна превратиться в скепсис и сомнение — не картезианское сомнение, благодаря которому осуществляется поиск несомненного, а сомнение бесцельное, самодовлеющее, разъедающее. Такое сомнение утрачивает свою связь с рациональностью и становится модусом псевдодуховного существования индивида. Потерявшая разум, обезумевшая ирония направляется на культуру, превращая ее в объект презрительной насмешки.

Для того, чтобы произошла эта метаморфоза, крепко поработал двадцатый век. Культуру не смогли убить лагеря смерти и атомные взрывы. Но угроза подобралась к ней изнутри. Составлявшие ее горизонт ценностные универсалии утратили свой ориентирующий смысл. Отчасти они эмигрировали в культурную *память*, которая стала памятью о невозвратном прошлом. В настоящем же произошло то, о чем когда-то нельзя

было и помыслить: универсалии культуры — Разум с его безмерными претензиями на верховенство в бытии людей, Истина, монополия на которую служила и служит корыстной жестокости и властолюбию, наконец, Вера, не спасающая людей на земле, но часто призывающая под знамена ожесточенного фанатизма — были обвинены в том, что именно они-то и породили варварство. Катастрофы XX века были названы неизбежными последствиями эпохи Просвещения, которая слишком всерьез отнеслась к этим универсалиям. «Диалектика Просвещения», решили критики, превратила культуру в ее противоположность, сделала ее опасной для жизни общества.

Поэтому универсалии культуры могли продолжать свое существование лишь как подобию, имитации самих себя: их еще можно было при надобности использовать для «обмана масс», но лишь благодаря тому, что сами массы желали быть обманутыми. На поток было поставлено производство символов и знаков культуры, «культуриндустрия», по выражению М.Хоркхаймера и Т.Адорно. В эпоху масскульта индивид, об уникальной и ищущей веры экзистенции которого так много и страстно говорили Кьеркегор и Шестов, стремительно превратился в «массового человека» (Х.Ортега-и-Гассет). *Имитация культуры привела и к имитированному индивиду.* «В культуриндустрии индивидуум является иллюзорным не просто из-за стандартизации свойственного ей способа производства. Его терпят лишь до тех пор, пока его безоговорочная идентичность со всеобщим остается вне сомнения... Псевдоиндивидуальность становится предпосылкой, необходимой для овладения трагизмом и его обеззараживания: лишь в силу того, что индивидуумы вовсе и не являются таковыми, но представляют собой узловые пункты пересечения тенденций всеобщего, становится возможным безо всяких препятствий вновь принять их во всеобщее. Тем самым массовая культура разоблачает тот фиктивный характер, который был присущ в буржуазную эпоху форме индивидуума с самых давних пор, и поступает неправомерно лишь тогда, когда чванится подобно-го рода мрачной гармонией всеобщего и особенного»<sup>28</sup>.

Фиктивная культура, фиктивный индивид, фиктивная гармония между ними — сомнительный итог великой истории, не

<sup>28</sup> Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М.—СПб., Медиум; Ювента, 1997. С. 193, 194.

разрешившей противоречие между индивидуальным и всеобщим, но превратившей обе стороны этого противоречия в безжизненные подобию.

Отсюда уже рукой подать до постмодернистской «иронической солидарности» людей, пришедших к прагматически бесспорному выводу: если ценностные универсалии опасны, от них следует отказаться и более не принимать всерьез, а лучше забыть даже язык, в котором они некогда были выражены. Противоположностью универсализма, конечно, является гносеологический и моральный релятивизм, и его нужно не бояться, а, напротив, признать наиболее удобным и приемлемым мировоззрением. В самом деле, ведь релятивизм неразрывно связан с индивидуализмом, и если экзистенциальный индивидуализм Кьеркегора и Шестова вел к отчаянному, надрывному поиску Бога, который не увенчался успехом, то нужно отказаться от экзистенции, а оставить одну только единичность — обычного, ничем не отличающегося от миллионов и миллионов ему подобных, индивида, «массового человека» (хайдеггеровского *Das Man*) с его понятными и простыми потребностями. «Критики морального релятивизма думают, — пишет Р. Рорти, — что если нет никакого абсолюта, если нет чего-то такого, чему свойственна божественная непримиримость по отношению к человеческим слабостям, то у нас не остается побудительных мотивов для борьбы со злом. Если зло — это всего лишь меньшее благо, если всякий моральный выбор — это всего лишь компромисс между конкурирующими принципами, тогда, считают критики морального релятивизма, нет никакого смысла в борьбе за добро... Но для нас, прагматистов, борьба за добро составляет одно целое с борьбой за существование, так что нет резкой границы, разделяющей несправедливое и неблагодарное, злое и бесполезное. Для прагматистов важны поиски путей к уменьшению человеческого страдания и к увеличению человеческого равенства, к увеличению возможностей для каждого ребенка начать жизнь с равными шансами на счастье. Эта цель не написана на небесах, она не в большей мере продукт того, что Кант называл «чистым практическим разумом», нежели порождение Божьей воли»<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Рорти Р. Релятивизм: найденное и сделанное // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. М., Традиция, 1997. С.37.

Постмодернистский проект культуры — это культура без универсалий. Собственно, это уже и не культура в ее классическом, идущем от Канта, понимании. Постмодернизм декларировал, что само понятие культуры, заимствованное из словаря «трансценденталистской» философии, может и должно разделить судьбу других понятий из того же словаря — «истина», «разум», «вера», «добро». Они должны быть осознаны как иллюзии, принятые за «объективную данность», тогда как на самом деле — это следствия некогда (по определенным причинам) возобладавшей интеллектуальной традиции, которая ныне вполне дискредитирована и должна сойти со сцены. Вместе с ними должны уйти и проблемы, порожденные этими иллюзиями. В частности, должен уйти трагизм конфликта между индивидом и культурой, для него больше нет никаких оснований, поскольку нет никакого индивида-экзистенции, нет «сущности» человека, а есть индивид, решающий свои жизненные проблемы с помощью средств, какими располагает и какие ему позволяют использовать прочие индивиды, организованные в социальные структуры. Сам способ организации этих структур таков, что общность людей обеспечивается не культурными универсалиями, не сверхэмпирическими ценностями, а потребностями решать практические задачи и обеспечивать физическое существование. Это человеческий род без «родовой сущности» человека.

Пора покончить с бесплодными и опасными рассуждениями о «принципах» и «универсалиях» — призывает Рорти. Сколько истрачено слов и сил, чтобы поддержать культуру, в ценностном горизонте которой — запрет «Не убий!». А толку? Разве история может привести пример культуры, в которой убийство было бы действительно исключено и осуждено? Что же это за универсалия, действие которой иллюзорно и не универсально? И вот умные головы размышляют над тем, как применить эту универсалию в тех условиях, когда убийство может стать и уже становится едва ли не единственным способом вообще сохранить человечество как биологический вид. Что за бесплодное умствование!

«Совсем не очевидно, что те моральные дилеммы, с которыми мы сталкиваемся в нашем быстро меняющемся мире, — дилеммы, связанные, например, с контролем над ростом населения, распределением медицинской помощи и так далее, —

так вот, совсем не очевидно, что подобные дилеммы должны ждать, пока мы сформулируем какие-нибудь универсальные принципы для их разрешения»<sup>30</sup>. Ждать мы не можем, мир слишком быстро меняется, нужно принимать актуальные решения и меньше умствовать по поводу их «трансцендентальных» оснований. Поэтому если человека, принявшего решение и действующего в соответствии с ним, спросить, не мучит ли его *совесть*, не болит ли у него *душа*, не страдает ли его *моральное сознание*, он пожмет плечами (что за дурацкие вопросы?) и скажет: «Мне показалось, что в данных обстоятельствах избранный мною способ действия был наилучшим». «И совсем не очевидно, — резонирует Рорти, — что подобная самозащита — менее рациональна, чем некий универсально-звучающий принцип, который я смог бы придумать *ad hoc*, чтобы оправдать свой поступок»<sup>31</sup>.

Действительно, не очевидно. Если рациональность — это просто выведение некоторых следствий из принятых посылок, то какая же разница, из каких посылок выводить эти следствия (тем более, что умный прагматист всегда найдет *ad hoc* именно те посылки, какие ему будут нужны для «оправдания» его действий). Прагматический разум перестал быть культурной универсалией и превратился в инструмент для удовлетворения насущных потребностей. Точно такой же инструментальный смысл получает и Вера (по мнению классика прагматизма У. Джемса, религиозная вера есть способ восстановления душевного комфорта), не говоря уже об Истине, в которой давно видят продукт конвенций, позволяющий достигать консенсуса при решении интеллектуальных задач.

Такова диалектика идей: бунт против культуры, вдохновленный страстным желанием защитить индивида от ее прессинга, стремлением к духовной свободе и чистоте Веры, не опосредованной никакими культурными реалиями и универсалиями, приводит к исчезновению и культуры, и индивида. Разорванное противоречие погибает, но вместе с ним погибают и образующие его стороны.

---

<sup>30</sup> Рорти Р. Релятивизм: найденное и сделанное // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. М., Традиция, 1997.. С.40.

<sup>31</sup> Там же. С. 39.

Наступает пост-культурная действительность. Ее приход оценивается по-разному. Одни видят в ней грозный симптом вырождения, путь в «пост-человеческую» реальность, которая может принять форму кошмара, описанного в романе Татьяны Толстой «Кысь»: люди-мутанты, оставшиеся на земле после всемирной катастрофы, «Большого взрыва», триста лет спустя все еще наталкиваются на абсолютно бесполезные остатки-останки Культуры, приспособливая их, если возможно, для своих примитивных потребностей, уже не имеющих ничего общего с былой культурной жизнью. Надо сказать, что этот роман вовсе не похож на антиутопию или фантазию-предостережение. Это скорее памфлет (в духе Дж. Свифта) на сегодняшнюю реальность, в которой так много, слишком много «пост-человеческого»<sup>32</sup>.

Другие, напротив, склонны видеть в «пост-культуре» некую неотвратимость, с которой — хотим мы того или нет — нужно считаться как с данностью. Дело философии, по завету Спинозы — не плакать, не смеяться, не отворачиваться, но понимать. Разум должен прежде всего осознать, что ему больше не место в ряду универсальных ценностей культуры, согласиться со своей участью — быть инструментом для решения практических задач индивидов, сохранивших человеческий облик, но утративших свою родовую сущность.

«Сегодня мы вправе поставить вопрос о конце культуры, — пишет С. С. Неретина. — Не о конце жизни, не о смерти человека, а именно о конце культуры как явления, имевшего свое начало и соответственно долженствующего иметь свой конец... Поэтому, на мой взгляд, сейчас, в эпоху переходности, необходимо требуется не упование на культуру, которая сродни религиозной мольбе, а критика культурного разума — это «складка», которая еще топорщится, но, может быть, тут обнаружится новая мораль, основанная на свободной энергии жажды жизни, напрягающей все известные и неизвестные формы рефлексии»<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> См.: Порус В. Н. Вырождение трагедии // Субъект. Познание. Деятельность. К 70-летию В. А. Лекторского. М., Канон+, 2002. С. 269-285; Самохвалова В. И. Контуры постдействительности // Полигнозис, 1999, № 2; Бычков В.В., Бычкова Л.С. XX век: предельные метаморфозы культуры // Полигнозис. 2000, № 3.

<sup>33</sup> Неретина С. С. Современность — это гностицизм? // Философский факультет, № 2, 2001, с. 45, 46.



Я думаю, что вопрос о «конце культуры» логически вытекает из поставленных ранее вопросов о «смерти Бога», «смерти автора», «смерти субъекта». Согласившись с постановкой вопросов, философы принимаются так или иначе их *решать*. С вариантами решений мы уже знакомы. Полагаю, что Кьеркегор и Шестов были бы изумлены, увидев к какому итогу привели их искания, их бунт против культурных универсалий, их стремление вывести на авансцену «несчастнейшего» и выслушать его суд. Их вера была бы оскорблена, нравственное чувство унижено. Думаю, что не ошибусь, если предположу, что они точно так же решительно, как в свое время обрушивали страстные аргументы на все, что подавляет свободу индивида, сегодня выступили бы против «пост-культурного» настоящего и «пост-человеческого» будущего.

Я не верю в «свободную энергию жажды жизни» как источник новых и спасительных форм рефлексии. Исторический опыт, по моему мнению, свидетельствует о другом: жажда жизни, освобожденная от направляющих и сдерживающих ее культурных форм, является величайшей опасностью для самой же жизни. Не она направляет рефлексию разума, напротив, эта рефлексия, обуздывая и направляя «жажду жизни», не позволяет ей сгинуть в самоуничтожении.

Конечно, ни разум, ни мораль, ни вера как культурные ценности не могут оставаться неподвижными восковыми куклами. Культура, если она не испытывает постоянного напряжения противоречия, так точно зафиксированного Кьеркегором и Шестовым, и не только ими, действительно обречена. Ведь культура — живая жизнь духа, а эта жизнь есть постоянный и непрерывный поиск решений своих противоречий. Нет жизни духа — нет и культуры.

Современные теории рациональности во все большей мере учитывают парадоксальную природу Разума, опираясь при этом и на опыт современной науки, которая, со своей стороны, в двадцатом веке чутко прислушивалась к философии (совершенно не случайно, что Н. Бор, один из создателей современной физики, говорил, что среди эвристических источников его идеи дополнительности как основного методологического принципа были работы С. Кьеркегора). Теперь рациональность уже не понимается лишь как следование неизменным и вечным «законам» (хотя «законосообразность» является одним из прин-

ципов рациональности, без которого вообще ни о какой рациональности говорить нельзя). Это и возможность переосмысливать, изменять «законы», переходить от одних основоположений к другим, это рациональность, вобравшая в себя критику и рефлексию. Нельзя быть рациональным, не следуя «законам», но нельзя оставаться рациональным, если не подвергать эти законы критике, а при необходимости и отказываться от них, заменяя их другими. Нельзя быть рациональным, отказываясь от критики «законов», но нельзя оставаться рациональным, если не стремиться к установлению новых «законов» взамен отвергаемых или изменяемых. В этом парадоксальная логика рациональности<sup>34</sup>.

Аналогична и парадоксальность этического. Различаются два типа нормативной регуляции мысли и деятельности человека: моральные нормы, закрепленные в социальной памяти и интериоризируемые в сознании людей, и регуляция мысли и поведения через свободный нравственный выбор<sup>35</sup>. Мораль ограничивает пространство свободы, нравственность на свободе основана. Мораль и нравственность едины в своей взаимообусловленности. Напряжение нравственного сознания, не имеющее разрядки в повседневной сверке с моралью, губительно для человека. Невозможно жить, если жизнь — сплошная нравственная мука. Но и мораль без нравственности — всего лишь мишень для цинической пародии. Наличие моральной нормы — необходимое условие самой возможности нравственного выбора и поступка. Нравственное сознание должно иметь перед собой моральные ориентиры, чтобы соотносить с ними меру своей свободы и меру ответственности<sup>36</sup>.

При таком понимании «законов разума» и «законов морали», они не подавляют и не обесценивают свободу индивида, а, напротив, своим существованием обязаны ей. Думаю, что и вера, вопреки Кьеркегору и Шестову, вовсе не противополо-

<sup>34</sup> См.: Порус В. Н. Парадоксальная рациональность (очерки о научной рациональности). М., УРАО, 1999.

<sup>35</sup> Библер В.С. Нравственность. Культура. Современность (Философские раздумья о жизненных проблемах) // Этическая мысль. Научно-публицистические чтения. М., 1990. С. 18.

<sup>36</sup> См.: Порус В. Н. Парадоксы научной рациональности и этики // Исторические типы рациональности. Т.1. М., ИФ РАН, 1995. С. 317-335.

ложна этим законам, и путь к ней не пролегает через бунт против них. И, следовательно, культура не является барьером, разделяющим человека и Бога. Зато можно с уверенностью сказать, что по руинам культуры человек может прийти только к зияющей пустоте Небытия.

Леонид Люкс

## Государство правды

*Россия и Запад на пороге Нового времени.  
Заметки о своеобразии исторических путей*

Разделение церкви на западную и восточную в 1054 году и нашествие татар на Русь были сокрушительными ударами по единству европейского мира. Начиная с XII-XIII вв. Россия все меньше участвует в духовно-политических процессах, происходящих на Западе. И все же, несмотря на почти полную взаимную изоляцию обеих частей Европы, в их развитии, начиная со второй половины XV века, появляются элементы поразительного сходства. Время это и в России, и на Западе — эпоха победного шествия централизованного абсолютистского государства. Сложную иерархическую систему феодальной зависимости постепенно заменяла унификация всех отношений. Между центральной государственной властью и массой подданных исчезали все промежуточные звенья, которые прежде дробили и ограничивали прерогативы верховной власти. Исчезал и территориальный партикуляризм. Новгород, Псков и Тверь потеряли свою независимость совершенно так же, как Арагон, Бургундия или Наварра. Все это привело к небывалому росту военной и материальной мощи европейских держав и позволило им начать глобальную экспансию. Испания, едва завершив многовековую реконкисту, приступает к колонизации Америки. Но и на другом конце Европы российское государство принимает участие в разделе неевропейского мира, завоевывая в конце XVI века Западную Сибирь.

Этим, однако, исчерпываются основные параллели. Духовные процессы, сопровождавшие и ускорившие становление централизованных государств на Западе и на Востоке, теоретические построения, которые обосновывали новую государственность, радикально отличались друг от друга. Обе части Европы образовали замкнутые, почти непроницаемые для внешних воздействий миры; оба мира вдохновлялись различными иерархиями ценностей. Под этим двойным углом зрения — в плане внешнего сходства и внутреннего различия — мы попытаемся проанализировать явление Нового времени,

эту поистине революционную эпоху, последствия которой ощутимы по сей день. Тема эта, несмотря на огромную дистанцию времени, оказывается удивительно актуальной.

Вначале мы остановимся на процессах, происходивших на Западе, чтобы на этом фоне лучше понять своеобразие тогдашнего юного русского государства. Свообразным остается оно, как известно, и до сих пор.

## 1. Левиафан

Необходимость создания абсолютного и централизованного государства обосновывалась на Западе теорией суверенитета, основы которой были заложены Жаном Бодэном и Томасом Гоббсом. Теорию эту породило сильнейшее разочарование в человеке и человеческой природе. В свою очередь разочарованию предшествовал праздник человеческой свободы и самоутверждения в эпоху гуманизма и Ренессанса.

«О, век! О, литература! Какое наслаждение — жить!» — восклицает Ульрих фон Гуттен.<sup>1</sup> Человек Ренессанса чувствовал себя как бы пробудившимся от долгого средневекового сна. Он вышел из сурового готического храма и увидел свет солнца. Не Бог, которого невозможно увидеть, но зримый мир и он сам, хозяин этого мира, — вот предмет его внимания и восхищения. Его не останавливает упрек в гордыне (*superbia*), которая в Средние века считалась худшим из пороков. Возникает культ героев и гениев, ярче всего воплотивших это самоутверждающее начало.<sup>2</sup> Все эти перемены происходили до конца пятнадцатого века и главным образом на родине Возрождения — в Италии. И там же раньше всего обозначились отрицательные стороны нового развития. Итальянцы первыми поняли, какую цену человек вынужден платить за каждую новую ступень свободы и эмансипации.

<sup>1</sup> См. D.F.Strauß, Ulrich von Hutten, Meersburg und Leipzig 1930, с.241; см. также J.Huizinga, *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*, Stuttgart 1969.

<sup>2</sup> См. E.Friedell, *Kulturgeschichte der Neuzeit. Die Krisis der europäischen Seele von der schwarzen Pest bis zum Ersten Weltkrieg*, München 1970, Band 1, с. 194-197; J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*, 8. Aufl., München 1974.

В Италии, освободившейся от универсальных авторитетов папства и империи, от религиозных запретов, расцвел культ и авторитет силы и началась борьба всех против всех. Маленькие государства поглощались большими, шли нескончаемые войны, в борьбе за власть были дозволены все приемы. В политике ее вершителей интересовала главным образом техническая сторона, а отнюдь не идейное содержание.<sup>3</sup> Только в такой атмосфере могли появиться первые в Европе учебники «технологии власти» — книги Никколо Макиавелли. Никто до тех пор не обнажил так беспощадно психологию человека, не верящего ни во что, кроме силы. Но именно таково было состояние умов. Автор трактата «Государь» не изобрел этот образ мыслей, но лишь анализировал его. В этой связи гениального флорентийца интересовал вопрос, какая политика вообще еще возможна в обществе, потерявшем контакт с вечными и непреходящими ценностями. В «Государе» рассмотрен монархический принцип правления, в «Рассуждениях» — республиканский. Ни тот, ни другой не был для Макиавелли священным и неприкосновенным. Он хотел главным образом знать, при помощи какой тактики, опираясь на какие силы, можно легче всего достичь заветной цели — политического объединения Италии.<sup>4</sup> В этом отношении он, между прочим, на три с лишним века предвосхитил амбиции немецких сторонников идеи единой и могущественной Германии: для них тоже в конце концов оказалось неважным, произойдет ли это объединение демократически-революционным (1848—49) или же консервативно-монархическим путем (1866—71). Как и у Макиавелли, главной их целью была не свобода и не осуществление каких-то абстрактных идеалов, а мощь собственного национального государства, по которому они истосковались, видя успехи соседей. Для каждой эпохи, сознание которой освобождалось от оков и моральных запретов, вопросы, поставленные Макиавелли, становились чрезвычайно актуальными. Не зря «Государь» был настольной книгой диктаторов 20-го века.

Севернее Альп, где, в отличие от Италии, секуляризация мышления только еще начиналась, многим казалось, что «И

<sup>3</sup> См. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance.

<sup>4</sup> N. Machiavelli, Il Principe, Firenze 1931; его же Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung, Stuttgart 1966; Рус. пер. Н. Макиавелли, Сочинения, 1934 г.

Principe» написан рукой самого дьявола. По всей Европе сочинения Макиавелли были запрещены.<sup>5</sup> Однако интерес к этой первой теоретической попытке построения мира и государства без Бога, с единственной опорой на опыт прошлого и знание человеческой природы, в сущности никогда не исчезал.

Заметим, что в Италии не только возникли новые образцы политического мышления, но и предпринимались первые практические попытки преодоления того политического хаоса, в который страна вверглась после крушения средневековых структур. Именно там родилась идея равновесия сил и «концерта держав», — добровольное согласие вырвавшегося на волю государства соблюдать в борьбе за свои интересы определенные правила.<sup>6</sup> Складывалась новая концепция международного права, так или иначе противостоящая вседозволенности. В 1454 г. в городе Лоди, к югу от Милана, была основана так называемая Священная лига, к которой со временем присоединились почти все итальянские государства. Достигнутое равновесие сил, несмотря на всю свою шаткость, обеспечило стране сорок лет мира. И лишь вмешательство Франции и Испании на рубеже XV—XVI веков разрушило эту хрупкую конструкцию.<sup>7</sup> Но с тех пор идею равновесия, которая впоследствии не раз спасет наш континент от ужаса кровопролитных войн, уже невозможно было вычеркнуть из сознания европейцев.

В других странах Европы концепции, в которых божественная благодать больше не играла никакой роли, представлялись неприемлемыми. Лишь век спустя эти страны пришли к тому же, хотя и другим путем. Во второй половине XVI столетия Европа по сю сторону Альп очутилась на краю бездны не из-за религиозного нигилизма, как это было в Италии, а из-за религиозного фанатизма.

Итальянский Ренессанс скорее игнорировал церковь, нежели сражался с ней. В Северной Европе, где религиозное мышление все еще преобладало, дело обстояло иначе. Там подавляющее большинство не могло себе представить человеческих и общественных отношений вне религиозных принципов.

<sup>5</sup> Н. Trevor-Roper, Niccoló Machiavelli, в: Его же, Historical Essays, London 1957, с.61-66.

<sup>6</sup> G. Mattingly, Renaissance Diplomacy, London 1955.

<sup>7</sup> Там же, с.87-90.

И чем более утверждался в этих странах моральный ригоризм, тем труднее там могли примириться с упадочными тенденциями в римской церкви. Папство в лице Александра VI Борджиа и ему подобных не могло не дискредитировать церковь в глазах верующих. Настал момент, когда больше невозможно было прощать формальным служителям Бога их человеческие слабости и пороки. Церковь с такими священнослужителями сделалась неприемлемой для самих верующих. Но для того, чтобы посягнуть на институцию, освященную традицией пятнадцати веков, требовалась прямо-таки невероятная сила внутреннего убеждения. И тот факт, что Лютер на это решился, то, что его примеру последовали миллионы других, свидетельствует о том, какого накала достигли тогда религиозные чувства у большинства европейцев. Вопросы веры стали, быть может, еще больше, чем в Средние века, вопросами жизни и смерти. Реформация расколола Западную Европу, считавшую себя еще в XV веке единой и неделимой *res publica christiana*, на два враждебных лагеря, которые стремились истребить друг друга.<sup>8</sup>

Правда, и в Средние века происходило искоренение «неправильно» верующих, например, альбигойцев. Нередко религиозное рвение выливалось в ужасающие еврейские погромы. Но едва ли можно назвать это религиозными войнами. Господствующая церковь имела бесспорный перевес над всеми своими противниками, и борьба с инаковерием, при всей ее жестокости, всегда носила локальный характер. Зато силы двух конфессиональных лагерей, которые консолидировались во второй половине XVI в., были приблизительно равны, и потому война приняла затяжной характер. Война всех против всех, *bellum omnium contra omnes* (выражение Гоббса), какую Италия пережила в XIV и XV столетиях,

---

<sup>8</sup> G. Ritter, *Die Neugestaltung Deutschlands und Europas im 16. Jahrhundert. Die kirchlichen und staatlichen Wandlungen im Zeitalter der Reformation und Glaubenskämpfe*, Frankfurt/Main 1967; J. Engel, *Von der spätmittelalterlichen res publica christiana zum Mächte-Europa der Neuzeit*, в: *Handbuch der europäischen Geschichte*, Band 3, Stuttgart 1971; J. H. Elliott, *Europe Divided 1559-1598*, London 1968; L. Pfandl, *Philipp II.*, München 1948; P. Geyl, *The Revolt of the Netherlands 1555-1609*, 2. ed., London 1980; J. E. Neale, *Queen Elisabeth I.*, London 1958.



теперь возобновилась в расширенном масштабе во всей Западной Европе. И хотя причины и цели этих войн не совпадали, методы и результаты были похожи. Теперь тоже все средства борьбы с политическим противником считались дозволенными, никакие нормы поведения не сдерживали враждующие стороны. Непокколебимая вера в свою правоту и в абсолютный идеал порой приводила к еще более разрушительным последствиям, чем тотальное неверие в какие бы то ни было идеалы, какое демонстрировали в свое время тираны итальянских городов.

После нескольких десятилетий гражданских и религиозных распрей перед всей Западной Европой встал вопрос, который раньше выглядел специфически итальянской проблемой: каковы должны быть новые нормы политического и общественного поведения взамен тех, которые утратили свою самоочевидность? В этой атмосфере поисков и брожения появилась идея суверенитета, и неудивительно, что наиболее яркие ее представители, упомянутые нами Ж. Бодэн и Т. Гоббс, жили и творили как раз в тех странах, где религиозные и гражданские войны бушевали с особым ожесточением: во Франции последней трети XVI и в Англии первой половины XVII в.<sup>9</sup> Суверен был, в сущности, тем государем, «князем», которого безуспешно искал Макиавелли в Италии. Последователям Бодэна и Гоббса удалось, в отличие от учеников Макиавелли, добиться объединения государства, передать верховной власти все прерогативы и прекратить всеобщую войну всех со всеми.<sup>10</sup> Так явился на свет Левиафан Гоббса — современное государство, полновластно выносящее решения о жизни и смерти своих подданных, об их месте в политической и общественной иерархии, о войне и мире с другими Левиафанами. Но одного этот новый и, казалось бы, всесильный колосс не отважился больше делать. Наученный опытом религи-

---

<sup>9</sup> J. Bodin, *Les six Livres de la République*, Paris 1583; Th. Hobbes, *Leviathan or the matter, form and power of a Commonwealth ecclesiastical and civil*, Oxford 1957; См. Также Sir R.W. Carlyle and A.J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West*, volume VI., *Political Theory from 1300 to 1600*, Edinburgh-London 1970; с. 417-461; O.F. Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau 1880.

<sup>10</sup> См. Engel, *Von der spätmittelalterlichen res publica christiana*.

озных битв, он не собирался создавать рай на земле и спасать во что бы то ни стало души подданных. Он довольствовался, в основном, лишь мирскими, но не божественными прерогативами. Религиозное спасение он оставлял — чем дальше, тем больше — на усмотрение отдельного человека. Государства, которые не приняли эту новую концепцию и склонялись в дальнейшем к религиозному фанатизму, например, Испания, теряли контакт с духом времени и внутренне увядали.<sup>11</sup>

## 2. «Государство правды»

Все эти процессы практически не коснулись России. Централизованное государство создавалось здесь в других условиях и обосновывалось совершенно иной политической доктриной.

В то время как Запад переживал раскол и крушение прежде бесспорных ценностей, в России, наоборот, происходило их укрепление. Пятнадцатый и шестнадцатый века — время триумфализма, его апогей совпадает с завоеванием Казани и Астрахани (1552, 1556) — обломков Золотой Орды, которая сама по себе представлялась средневековому сознанию олицетворением могущества. Г. Шэдер, автор известной книги «Москва — Третий Рим», заметила, что уже с конца XIV в. московский стиль приобретает особую торжественность и высокопарность.<sup>12</sup> И действительно, хотя Москва в то время все еще находилась в двойной зависимости — от ханов Орды и константинопольского патриарха, чувство какого-то особого призвания русского государства и русского православия уже тогда дает себя знать. Флорентийская уния 1439 г. между греческой и римской церковью, не признанная Москвой, падение Константинополя и окончательное освобождение от татаро-монгольского ига в 1480 г. чрезвычайно углубили это чувство.

<sup>11</sup> Н. Trevor-Roper, *Religion, the Reformation and Social Change and other Essays*, London 1967, с.29, 37-38; Н. Kamen, *The Spanish Inquisition*, London 1965.

<sup>12</sup> Н. Schaefer, *Moskau — das Dritte Rom. Studien zur Geschichte der politischen Theorie in der slawischen Welt*, 2. Aufl., Darmstadt 1957; См. также С. J. Halperin, *The Russian Land and the Russian Tsar: The Emergence of Muscovite ideology, 1380-1408*. в: «Forschungen zur osteuropäischen Geschichte», 1976, 23 с.7-103.

То, что Москва осталась единственным православным государством, отстаившим свою политическую независимость, нередко приписывалось особому благочестию русской церкви, первою чистоте и силе русской веры.<sup>13</sup> Надежды, которые все поработанные православные церкви и народы теперь связывали с Россией, только укрепляли это убеждение.<sup>14</sup> Разумеется, официальное вероучение не терпело ни малейших возражений, всякое сомнение рассматривалось как святотатство. Этой установкой можно объяснить панический ужас, с которым некоторые церковные круги реагировали на так называемую ересь жидовствующих, появившуюся в последней четверти XV века в Новгороде.

Идеи «жидовствующих» очень трудно реконструировать, так как знаем мы о них главным образом из яростной полемики, которую вели против секты новгородский архиепископ Геннадий и настоятель волоколамского монастыря Иосиф Волоцкий.<sup>15</sup> Судя по всему, «жидовствующие» отрицали божественность Христа, подвергали рационалистической критике церковные таинства, предпочитали Ветхий Завет Ново-

---

<sup>13</sup> А.В. Карташев, Очерки по истории русской церкви, том I. Париж 1959 с.374-376; М.Дьяконов, Власть московских государей. Очерки из истории политических идей древней Руси до конца XVI века, С.-Петербург 1889, с.57-59; Я.С.Лурье, Переписка Ивана Грозного с Курбским в общественной мысли древней Руси, в: Переписка Ивана Грозного с Курбским, ред. Я.С.Лурье и Ю.Д.Рыков, Ленинград 1979, с.230; E.Hösch, Orthodoxie und «Rechtläubigkeit» im Moskauer Russland, в: U.Halbach, H.Hecker, A.Kappeler, Hg., Geschichte Altrusslands in der Begriffswelt ihrer Quellen. Festschrift zum 70.Geburtstag von Günther Stökl, Stuttgart 1986, с.60.

<sup>14</sup> А. В. Карташев, Очерки т. I. с.439-441; Дьяконов, Власть, с.85-89; W.H.Medlin/C.G.Patrinelis, Renaissance Influences and Religious Reforms in Russia, Genève 1971, с. 30-33; H.Neubauer, Car und Selbstherrscher. Beiträge zur Geschichte der Autokratie in Rußland, Wiesbaden 1964, с.32-33, 39-40, 43.

<sup>15</sup> Н.Казакова и Я.Лурье, Антифеодальные и еретические движения на Руси 14 и начала 16 века, М.-Л. 1955; И.Еремин, Иосиф Волоцкий как писатель, в: Послания Иосифа Волоцкого, подготовка текста А.Зимин и Я.Лурье, М.-Л. 1959; Я. Лурье, Иосиф Волоцкий как публицист и общественный деятель, там же; Прот. Георгий Флоровский, Пути Русского Богословия, третье издание, Париж 1983 с.13; Дьяконов, Власть, с. 91-93, 96.

му. Менее радикально порывала с церковным преданием московская ересь, которая появилась немногим позже. В центре ее критики стояло монашество и церковное землевладение.<sup>16</sup>

Новое централизованное государство постоянно нуждалось в средствах, и мысль о секуляризации церковных имуществ одно время очень прельщала Ивана III, — тут он ничем не отличался от своих западноевропейских собратьев. Некоторое время царь покровительствовал еретикам.<sup>17</sup> Однако это был всего лишь мимолетный флирт. Prestиж Москвы уже с XIV столетия настолько был освящен авторитетом церкви, что рисковать потерей столь влиятельного союзника правительство не могло. Собор 1504 г. осудил ересь, и многие еретики были сожжены на кострах по испанскому образцу.<sup>18</sup> Нужно сказать, что еще до этого архиепископ Геннадий ставил Ивану III в пример испанского короля, который очистил свою страну от ереси.<sup>19</sup> Теперь и русская земля была «чиста». Так на долгие годы — вплоть до церковного раскола во второй половине XVII в. — было искоренено инаковерие, если не считать редких локальных вспышек. Во всяком случае, ничего похожего на реформацию в России не возникло. Почвы для рации-

---

<sup>16</sup> Н.А. Казакова и Я. С. Лурье, Антифеодальные и еретические движения, с.161-163, 169-170; W. Philipp, Die gedankliche Begründung der Moskauer Autokratie bei ihrer Entstehung, в: Forschungen zur osteuropäischen Geschichte, 1970, 15, с.75; G.Stökl, Das Echo von Renaissance und Reformation im Moskauer Russland, в: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, 1959, с.419-420.

<sup>17</sup> Н.А. Казакова, Очерки по истории русской общественной мысли. Первая треть XVI века, Л.1970, с.57; Ю.Бегунов, Секуляризация в Европе и собор 1503 г. в России, в: Феодальная Россия во всемирно-историческом процессе. Сборник статей посвященный Л.В. Черепнину, М.1972, с.41-42; Флоровский, Пути, с.15.

<sup>18</sup> Казакова и Лурье, цит. соч., с.216-217; Дьяконов, Власть, с.93; А.Зимин, Россия на пороге нового времени. Очерки политической истории России первой трети XVI в., М.1972, с.350.

<sup>19</sup> Н.А. Казакова, Западная Европа в русской письменности XV-XVI веков. Из истории международных культурных связей России, Л. 1980, с.125-126; Лурье, Иосиф Волоцкий как публицист, с.49; Казакова и Лурье, Антифеодальные и еретические движения, с.114.

онально-критического подхода к вопросам веры просто еще не существовало.<sup>20</sup>

Тот факт, что в начале XVI века на Руси, впервые в ее истории, запылали костры инквизиции, показывает, что в русском православии восторжествовало волевое начало, то есть стремление подчинить действительность идеалу. Конечно, Геннадий и Иосиф Волоцкий действовали не только по идеалистическим соображениям. Они защищали и материальные интересы церкви, на которые посягали еретические учения. Тем не менее, если бы борцы с ересью заботились лишь о церковном имуществе, они вряд ли смогли бы достигнуть в своей проповеди такой неистовой страстности и представить грозящую опасность в таких апокалиптических тонах. Их страх за устои православия, которому якобы угрожала кучка «инаковерующих», был, надо думать, искренним.

В прошлом, когда в лоне молодой русской церкви возникали сомнения касательно тех или иных вопросов веры, церковь обращалась за советом к более опытным греческим патриархам.<sup>21</sup> Но со времени флорентийской унии, а тем более после падения Константинополя (1453) греческая церковь утратила на Руси свое нравственное влияние.<sup>22</sup> Приходилось

---

<sup>20</sup> Заметим, что когда некоторые советские историки (например, А.И. Клибанов, Реформационные движения в России в XIV-первой половине XVI в. в., М. 1960; И.У. Будовниц, Русская публицистика XVI века, М. 1947, с. 64) пытаются доказать, что никакой качественной разницы в развитии Запада и Востока не существовало, и проводят аналогию между новгородско-московской ересью и западной Реформацией, это звучит очень неубедительно. Однако значение ереси переоценивают — на свой лад — и православные историки, которые считают, что «критицизм» еретиков был чрезвычайно опасен для неискушенной в богословских спорах русской церкви (А. Карташев, Очерки, том I, с. 412, 498-506). Опыт следующих двух веков показал, что косность и неподвижность угрожали православию намного больше, чем свободомыслие.

<sup>21</sup> См. D. Obolensky, *Russia's Byzantine Heritage*, в: M. Cherniavsky, ed., *The Structure of Russian History. Interpretative Essays*, New York 1970; E. Hösche, *Orthodoxie und Häresie im alten Rußland*, Wiesbaden 1975, с. 120.

<sup>22</sup> Е. Голубинский, *История русской церкви. Период второй Московский, том 2. От нашего шествия монголов до митрополита Макария включительно*, М. 1900, с. 467. 468; Флоровский, *Пути*, с. 12; Schaefer, *Moskau*, с. 32-33.

собственными силами решать догматические споры и обосновывать концепцию особой чистоты русского православия. Силы эти были более чем скромными. Геннадий жалуется на необразованность русских священников, беспомощных перед аргументами еретиков. Искусство богословской апологетики в России не успело еще развиться.<sup>23</sup> Поэтому новгородский архиепископ выступил против каких бы то ни было прений с противниками догматического православия, — их надо было лишь «жечи да вешати».<sup>24</sup>

Зато — для вящей убедительности — защитники чистоты православия обращаются за помощью к ненавистным «латынцам». У них ищут образцы рационального обоснования догматов веры.<sup>25</sup> Разумеется, ни о каких симпатиях к католицизму не могло быть и речи. В учениях римской церкви искали средства для дальнейшего подкрепления теории о превосходстве и исключительности русского православия. В то время, когда на Западе рационализм уже подкапывался под господствующие институты и стимулировал критическое мышление, в России он мог служить лишь поддержанию status quo. Едва появившись, орудие рациональной аргументации и систематики было тотчас обращено против критического мышления и свободомыслия. Вообще же говоря, истинно верующий должен был не рассуждать, а подчиняться и служить идеалу. «Мнение — второе падение», — говорил Иосиф Волоцкий.<sup>26</sup>

В центре внимания противников ереси стояла борьба за влияние на светскую власть; другими словами, они старались убедить московского государя, что главной задачей власти является защита чистоты православия и забота о спасении душ подданных. По мнению Иосифа Волоцкого, государю, действующему согласно воле Божьей, следует подчиняться, как

---

<sup>23</sup> Голубинский, История, том 2, с.459-460, 807; Hösch, Orthodoxie und Häresie, с.25; его же, Orthodoxie und «Rechtgläubigkeit», с.53.

<sup>24</sup> Казакова и Лурье, Антифеодальные и еретические движения, с.133.

<sup>25</sup> Там же, с.114; Лурье, Иосиф Волоцкий, с.76-80; Флоровский, Пути, с.15-17.

<sup>26</sup> Карташев, Очерки, т. I, с.412.

самому Богу. Но если царь правит вопреки божественным заповедям, то он не царь, а мучитель и слуга дьявола.<sup>27</sup>

Итак, главной задачей царей, как ее понимали иосифляне, было осуществление Божьей правды на земле. Идея «государства правды» во главе с благочестивым и всемогущим монархом, непосредственно осуществляющим эту правду, обладала огромной притягательной силой для всех сословий русского общества.<sup>28</sup> Тезис «Москва – Третий Рим» есть лишь ее разновидность. Но, как заметил Д. С. Лихачев, особо значительного влияния на русское общество в целом идея Третьего Рима все же не имела и была популярной главным образом среди духовенства.<sup>29</sup> Вопреки мнению, распространенному на Западе, она носила не наступательный, а оборонительный характер. Теория Третьего Рима должна была вдохновить московских царей не на покорение мира, а на защиту чистоты и внутренней силы православия.<sup>30</sup>

Между тем как на Западе богословские и религиозные конфликты начали расшатывать все устои, в России после короткой вспышки на рубеже XV – XVI вв. эти конфликты были преодолены.<sup>31</sup> Спор иосифлян с «нестяжателями», который

---

<sup>27</sup> Послания Иосифа Волоцкого, с.184; В. Вальденберг, Древнерусские учения о пределах царской власти. Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца 17 века, Петроград 1916, с. 213-214; Будовниц, Русская публицистика, с.97; Дьяконов, Власть, с. 95-99.

<sup>28</sup> М. Шахматов, Подвиг власти. Опыт по истории государственных идеалов России, в: Евразийский временник, 1923, 3, с.55-80; его же, Государство правды, в: Евразийский временник, 1925, 4, с.268-304; Будовниц, Русская публицистика, с. 198.

<sup>29</sup> Д.С.Лихачев, Национальное самосознание древней Руси (очерки из области русской литературы XI-XVII вв.), М.-Л.1945, с.100-104.

<sup>30</sup> Послания старца Филофея. В кн.: Памятники литературы Древней Руси. Конец XV-первая половина XVI века. Ред. Л.А.Дмитриев и Д.С.Лихачев, М. 1984, с.436-455; Зимин, Россия, с.340-342; Флоровский, Пути, с. II; Philipp, Die gedankliche Begründung, с.115; Hösch, Orthodoxie und «Rechtgläubigkeit», с. 115; N. Andreyev, Filofey and his Epistle to Ivan Vasilyevitch, в: «Slavonic a. East European Review», 1959, с.1-31.

<sup>31</sup> Я. Лурье назвал русскую ересь «предреформацией», а победу иосифлян своего рода «пред-контр-реформацией» на русской земле (Я. Лурье, Иосиф Волоцкий как публицист, с.80).

продолжался и после собора 1504 г., был конфликтом другого рода, чем борьба с ересью, так как происходил внутри традиционного православия. Но после падения Вассиана Патрикеева (1531 г.), одного из самых влиятельных проповедников нестяжательства, и этот спор, в сущности, кончился. Иосифлянство окончательно восторжествовало в русской церкви.<sup>32</sup>

### 3. Бог на небе, царь на земле

Таким образом, на Востоке на пороге Нового времени почти без потрясений и борьбы утвердилась единая иерархия ценностей, которая, несмотря на множество новых элементов, оставалась по существу традиционной. Революционного взрыва в мышлении здесь, в отличие от Запада, не произошло. Новые политические теории опирались на византийские образцы, но при этом теряли их универсальный характер и принимали национальную окраску. Достаточно сказать, что и теория Третьего Рима, как отметила уже цитированная нами Г. Шедер, в значительной мере восходит к византийским источникам, которые в свою очередь обосновывали непреходящее значение Второго Рима — Византийской империи.<sup>33</sup>

То же можно сказать и о концепции «государства правды» во главе с самодержавным царем. И она сформировалась главным образом под влиянием византийских идей.<sup>34</sup> При этом

---

<sup>32</sup> Карташев, Очерки, т. 1, с. 414; Г. П. Федотов, Святые древней Руси (X-XVII ст.), Париж 1931, с. 186-187; I. Smolitsch, Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen, Amsterdam 1978, с. 118.

<sup>33</sup> Schaefer, Moskau, с. 70-71; Шедер указывает также и на другие, менее универсальные источники этой идеи, а именно на болгарские и сербские хроники, которые появились во время короткого расцвета этих государств в 13-14 вв. Говоря об особом значении своих церквей, болгарские и сербские авторы стремились не к вселенскому призванию, а к обоснованию своей независимости от Византии (Schaefer, Moskau, с. 5-19, 70-71; см. также Neubauer, Car und Selbstherrscher, с. 30-31).

<sup>34</sup> См. Obolensky, Russia's Byzantine Heritage; G. Florovsky, The Problems of Old Russian Culture, в: Cherniavsky, The Structure of Russian History; I. Sevcenko, A neglected Byzantine Source of Muscovite Political Ideology, там же; Schaefer, Moskau с. 20-21, 32-33.



Москву и Византию объединял не только общий идеал, но и вера в то, что идеал этот, в сущности, уже достигнут. Когда-то Вл. Соловьев писал, что христианская этика требует прежде всего недовольства собою и стремления к совершенству. Византийское же общество, по словам философа, вопреки всем бедам пребывало в неизменном самодовольстве, не ведало самокритики и отнюдь не стремилось согласовать действительный общественный строй с идеалом добра.<sup>35</sup> Эти слова применимы к московскому обществу конца XV-XVI вв. Как замечает знаток древнерусской литературы М. Шахматов, московским летописцам этого времени (в отличие от писателей XI-XIV вв., осуждающих князей за несправедливые поступки) кажется, будто государство правды уже создано на земле.<sup>36</sup>

Западные путешественники, посетившие страну в XVI столетии, удивлялись, до какой степени подданные этого государства были горды той действительностью, которая выглядела в глазах иноземцев более чем непривлекательной. Иезуит Кампани, который здесь побывал в последние годы правления Ивана Грозного, то есть уже после опричнины, разгрома Новгорода и других «достопримечательств» этого царствования, писал: «О себе москвиты имеют самое высокое мнение, остальные же народы, по их мнению, достойны презрения. Они считают, что их страна и образ жизни — самые счастливые из всех... Когда же при них хвалят обычаи и нравы какой-нибудь другой страны или показывают им что-нибудь новое, они говорят: «Великий государь все это ведает и имеет гораздо больше того».<sup>37</sup>

<sup>35</sup> В.С.Соловьев, Византия и Россия, в: его же, Собрание Сочинений, Брюссель 1966, том 7, с.285-286; его же, Deutsche Gesamtausgabe der Werke, München 1980, Band 8, с.64-65; Прот. Иоанн Мейендорф писал на ту же тему: «Византийская идеология погрешала в области своих же собственных эсхатологических категорий, отождествляя земное царство с Царством Божиим, и часто забывая, что всякая государственная структура принадлежит, как таковая к миру «падшему», не подлежащему абсолютизации и обожествлению (И. Мейендорф, Церковь, общество, культура в православном церковном предании, в: Вестник РХД, 1978, 124, с.30; см. его же, Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes, New York 1979, с. 213-216).

<sup>36</sup> Шахматов, Государство правды, с.280.

<sup>37</sup> Московское посольство, в: А. Поссевино, Исторические сочинения о России XVI века, М. 1983, с.207.

Этот отзыв, без сомнения, очень тенденциозен. В России того времени было, конечно же, очень много недовольных. Глубина этого недовольства выявилась с особой силой спустя четверть века, во время Смуты и крестьянских войн. Но и тогда вера в превосходство русского государственного строя и русского православия оставалась непоколебимой. Никакие факты не могли опровергнуть теорию, то есть идеал. Поворот от должного к сущему, от абстрактного к конкретному на Востоке еще не наступил. В средневековой философии, как известно, происходил великий спор между номиналистами и реалистами. В отличие от реалистов, для сторонников номинализма абстрактные, общие понятия не существовали реально, а были лишь мысленными конструкциями. Новое время решило эту контрверзу в пользу номиналистов.<sup>38</sup> Все умозрительное и не соответствующее фактам изгонялось в область фантастики. Мир, по выражению Макса Вебера, расколдовывался.<sup>39</sup> В России абстрактный идеал все еще воспринимался как часть действительности, и притом самая важная. Этот идеал не нуждался в доказательствах; горделивое сознание самодостаточности не могли поколебать никакие достижения Западной Европы в области просвещения, науки и светской культуры. Успехи Запада казались несущественными, ибо он не обладал истинной верой. Не говоря уже о том, что все не относившееся непосредственно к церкви и религии — искусство, наука и пр. — рассматривалось в допетровской России «как праздное любопытство неглубокого ума или как лишние несерьезные забавы» (Ключевский).<sup>40</sup>

Советские авторы часто спорят с распространенным в западной историографии мнением о пропасти, будто бы разделявшей Запад и допетровскую Русь.<sup>41</sup> Они указывают на дип-

<sup>38</sup> См. Friedell, Kulturgeschichte der Neuzeit, Band 1, с.89-94.

<sup>39</sup> M. Weber, Die protestantische Ethik, hg. V. J. Winckelmann, München 1969.

<sup>40</sup> В. О. Ключевский, Курс русской истории, в: его же, Сочинения, том III, М. 1957, с.283-284; см. также В. Иконников, Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории, Киев 1869, с.1-8; М. А. Алпатов, Русская историческая мысль и Западная Европа XII-XVII вв., М. 1973, с.317.

<sup>41</sup> G. Stökl, Die politische Religiosität des Mittelalters und die Entstehung des Moskauer Staates, в: Saeculum, 1951, с.415; его же, Rußland und Europa vor Peter dem Großen, в: Historische Zeitschrift, 1957, 184, с.545.

ломатические, экономические и культурные контакты между обеими частями Европы.<sup>42</sup> И в этом они, конечно, правы. Никакой китайской стены между Западом и Россией тогда не стояло. Однако существовала внутренняя стена, глухой невидимый барьер, который не позволял ни одной из сторон проникнуть в духовный мир другой стороны: слишком далеко отстояли друг от друга иерархии ценностей. Западному человеку, уже научившемуся быть логически последовательным в своем мышлении, представлялось, что если между идеалом и действительностью существует разрыв, то надо по крайней мере стараться приспособить действительность к идеалу или, если это невозможно, пересмотреть идеал. В России же недовольство социальными и политическими порядками (особенно в эпоху Ивана Грозного и во время Смуты) уживалось с верой в то, что московское царство есть чуть ли не отображение Царства Небесного и что царь — это икона всемогущего Бога на земле.<sup>43</sup> Существовали, однако, и в допетровской России исключения — деятели, для которых разрыв между идеалом и реальностью был неприемлем. Одним из них был Иосиф Волоцкий, для которого «государство правды» было несовместимо с тем, что в нем находились люди, склонные ставить господствующие ценности под вопрос. Весьма прилежным учеником этого страстного проповедника был царь Иван Грозный. И ему было недостаточно одной лишь веры в идеал, он хотел его немедленного воплощения. «Просветитель» Иосифа Волоцкого был настольной книгой Грозного, откуда главным образом он и почерпнул идею божественного призвания монарха и ответственности царя перед Богом — убеждение, что государь отвечает за грехи своих подданных, которых он обязан спасти и тем самым восстановить «правду» на земле.<sup>44</sup> Во

<sup>42</sup> Клибанов, Реформационное движение; И.Б. Греков, Очерки по истории международных отношений восточной Европы XIV-XVI вв. М. 1963, с.205, 371.

<sup>43</sup> Шахматов, Подвиг власти, с.72-73; J. H. Billington, The Icon and the Axe. An Interpretative History of Russian Culture, New York 1967, с.35.

<sup>44</sup> Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским, с.149; А. Зимин, И.С.Пересветов и его современники. Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI в., М. 1958, с.79; Вальденберг, Древнерусские учения, с.210, 349.

имя этой великой цели царю дана неограниченная власть. Иосифлянская теория царя-божества, замечает правовед Н. Алексеев, во многом опиралась на Ветхий Завет, но при этом делала упор не на цитаты касательно прав иудейских царей, а на те места, где говорилось о мощи Иеговы и его власти над еврейским народом.<sup>45</sup> «Государство правды» в интерпретации иосифлян и тем более в понимании Грозного не знало никаких прав, а лишь обязанности; долг подданных служить земному богу-царю и обязанность государя служить Царю Небесному. Если на Западе вопрос спасения все больше становился личным делом человека, то в России он все еще был чуть ли не главной функцией государства.

Впрочем, концепцией государя-спасителя не исчерпывалось представление о царской власти в московском государстве. Оно имело перед собой не только ветхозаветные и византийские, но, как известно, и татарские образцы. Русские цари считали себя в известной мере преемниками татаро-монгольских ханов; Иван Грозный, перечисляя все свои титулы, с особой гордостью указывал на титул казанского царя.<sup>46</sup> Скорее с татарской, чем с константинопольской традицией связано убеждение Грозного (как и его отца Василия III), что все его подданные — всего лишь бесправные холопы.<sup>47</sup> По мнению М. Чернявского, достигнуть синтеза между византийской и татарской традицией в допетровской России не удалось: обе линии шли параллельно, и воплощением их был сам Иван IV, который днем убивал, а ночью молился.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> Н.Н.Алексеев, Русский народ и государство, в: Путь, 1927, 8, с.36-37.

<sup>46</sup> С.О.Шмидт, Становление российского самодержавия. Исследования социально-политической истории времени Ивана Грозного, М.1973, с.271,281; В.Савва, Московские цари и византийские василевсы. К вопросу о влиянии Византии на образование идеи царской власти московских государей, Харьков 1901, с.297-298, 305; Дьяконов, Власть, с.143; H.Uebersberger, Österreich und Rußland seit dem Ende des 15.Jahrhunderts. Erster Band von 1488-1605, Wien 1906, с.279-280.

<sup>47</sup> Шмидт, Становление, с.293; Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским, с. 136; Послания Ивана Грозного, ред. В.П.Адрианова-Перетц, М.1951, с.430-432, 438-439; Вальденберг, Древнерусские учения, с.346-348; M.Cherniavsky, Khan or Basileus. An Aspect of Russian Medieval Political Theory, в: его же, The Structure of Russian History, с.72-73.

<sup>48</sup> Cherniavsky, Khan or Basileus, с.74.

То, что террор Ивана Грозного не вызвал в русском обществе сопротивления, не привел к бунту, гражданской войне или чему-либо подобному, историки и путешественники часто объясняют психологией русского народа, привязанностью к жестокой власти, потребностью подчиняться.

Этот взгляд возник, между прочим, задолго до опричнины. Посол австрийского императора Герберштейн, посетивший Русь при Василии III, писал: «Неизвестно, народ ли по своей загрубелости жаждет государя-тирана или вследствие тирании Государя сам народ становится столь бесчувственным и жестоким». И далее: «Этот народ находит больше удовольствия в рабстве, нежели в свободе».<sup>49</sup> Подобные изречения повторяются на разные лады уже сотни лет, несмотря на все восстания, перевороты и революции, которые с тех пор произошли в так называемой стране рабов. Тезис о рабской психологии — один из мифов о России, укоренившийся в западном, да и не только западном, сознании.

Одно, правда, надо признать. Что касается террора Грозного, то в самом деле удивительно, как слабо реагировали на него жертвы преследований. Но и тут были общеизвестные исключения: князь Курбский, митрополит Филипп и др. Пассивность общества можно отчасти объяснить тем, что самодержец взял, что называется, своей идейной последовательностью. И у царя, и у общества был, в сущности, один и тот же идеал властителя.<sup>50</sup> Мечтали о царской «грозе» (Пересветов)<sup>51</sup>, а отнюдь не о безволии, о всемогущем, а не слабом и зависимом царе. Только такой государь мог насаждать правду

<sup>49</sup> Бар. Сигизмунд Герберштейн, Записки о московитских делах. Введение, перевод и примечания А.И.Малеина, Спб. 1908, с.23, 74; См. также А.Поссевино, цит. соч. с. 24, 48-49; G. Fletcher, Of the Russe Common Wealth, в кн.: Russia at the Close of the Sixteenth Century. Works issued by the Haklyut Society (без года изд.), с.26-29, 44-45.

<sup>50</sup> V.Leontovitsch, Die Rechtsumwälzung unter Iwan dem Schrecklichen und die Ideologie der russischen Selbstherrschaft, Stuttgart 1949.

<sup>51</sup> Сочинения И.Пересветова, ред. А.Зимин и Д.Лихачев, М.-Л. 1956; А.Зимин, Пересветов и его современники; U.Halbach, Milost' und groza — Fürstengnade- und Ungnade in der Begriffswelt altrussischer Quellen, в: Geschichte Altrusslands in der Begriffswelt ihrer Quellen, с.69-71.

и справедливость и карать неправедных и нерадивых. Тем не менее этот идеал долгое время уживался с фактическим ограничением царской власти традицией («старинной»), с «советом» боярской думы и церковным наставлением.<sup>52</sup> Эмпирическая действительность была намного сложнее доктрины. Между тем для всех доктринеров характерно стремление натянуть на действительность смиренную рубашку абстрактной теории. Таким доктринером оказался Иван Грозный — один из самых образованных и начитанных русских людей своего времени.<sup>53</sup> Уверовав в божественное призвание самодержавного, ничем не стесненного в своих волеизъявлениях царя, в абстрактный идеал, о котором он вычитал из книг, он попытался осуществить его как можно быстрее. В отличие от других теоретиков самодержавия, он обладал полнотой власти, и его концепции тотчас воплощались в дела, в конкретные политические мероприятия. Но реальная жизнь — при всем раболепии подданных — не желала подчиняться абстрактной доктрине. И доктрина отвечала на это террором.<sup>54</sup>

#### 4. Раскол

Как мы помним, западные страны того времени на собственном опыте испытали ужасный итог отсутствия единых общепризнанных норм и борьбы враждующих мировоззренческих лагерей. Пример России показал, что и противоположное состояние — торжество единого идеала и единой иерархии ценностей — влечет за собой страшные последствия. Идеал «государства правды» своей стройностью и красотой настолько поработил московское общество, что когда во главе

<sup>52</sup> Р.Г. Скрынников, Иван Грозный, М.1975, с.95; его же, *Der Begriff Selbstherrschaft (samoderzavie) und die Entwicklung ständisch-repräsentativer Einrichtungen im Russland des 16. Jahrhunderts*, в: *Geschichte Altrusslands in der Begriffswelt ihrer Quellen*, с.17,20.

<sup>53</sup> С.Платонов, Иван Грозный, Берлин 1924; Ключевский, Сочинения, том II, с.198.

<sup>54</sup> В. Ключевский, Соч., т. II, с.197-198; А. Зимин, *Опричнина Ивана Грозного*, М. 1964, с.361; Р. Г. Скрынников, *Россия накануне «смутного времени»*, 2-е изд., М. 1985, с.7; G. Stökl, *Testament und Siegel Ivans IV*. Opladen 1972, с.40; Leontovitsch, *Rechtsumwälzung*.

этого государства встал изувер, у оппозиционных сил не нашлось никакой убедительной политической программы.<sup>55</sup> Именно отсутствием программной альтернативы, а вовсе не «рабской психологией», можно объяснить растерянность, с которой все слои русского общества реагировали на переворот сверху, совершенный Грозным. Не было и не могло быть суда над помазанником Божьим. С точки зрения иосифлян, непослушание допустимо было только по отношению к царю, не соблюдающему Божьих заповедей. Но Иван IV соблюдал все церковные обряды, усердно посещал службы, ночи напролет простаивал перед образами в храмах.<sup>56</sup> В том понимании христианской религии, которое восторжествовало в те времена в России, когда внешняя обрядность и показная истовость считались чуть ли не сердцевинной веры,<sup>57</sup> жестокий царь оставался истинно православным государем, отнюдь не антихристом. Единственная возможность, которую Иосиф Волоцкий и его последователи оставляли для сопротивления царю-тирану, оказывалась по отношению к Ивану IV закрытой.

Известно, что в русской церкви XV-XVI вв. существовали и силы, протестовавшие против одной лишь обрядовой, внешней набожности, люди, утверждавшие, что внутреннее благочестие важнее внешнего. Таковы были заволжские старцы во главе с Нилом Сорским, таких взглядов придерживался прибывший в Россию в царствование Василия III Максим Грек.<sup>58</sup> Это течение не сумело остановить победного шествия иосифлянства. А. Карташев в связи с этим пишет «Ученики Нила Сорского как-то особенно, как бы демонстративно сту-

---

<sup>55</sup> Вальденберг, Древнерусские учения, с.313-315; Лурье, Переписка Ивана Грозного с Курбским, с. 239-240; Leontovitch, Die Rechtsumwälzung; Sevcenko, A neglected Byzantine Source, с.97.

<sup>56</sup> Макарий (архиепископ литовский и виленский), История русской церкви в период разделения ее на две митрополии, книга III, Спб. 1887, с.332-334.

<sup>57</sup> Там же; Федотов, Святые, с.183-187.

<sup>58</sup> Н.Казакова, Очерки по истории русской общественной мысли; А.И.Иванов, Литературное наследие Максима Грека (характеристика, атрибуции, библиография), Л. 1969; Федотов, Святые, с.166-175; Флоровский, Пути, с.20-24; Smolitsch, Russisches Mönchtum, с.107-114; F.v.Lilienfeld, Nil Sorskij und seine Schriften. Die Krise der Tradition in Rußland Ivans III., Berlin 1963.

шевались. Сама собой взяла над всеми верх... увенчивая иосифлянскую историософию, песнь о Москве — Третьем Риме».<sup>59</sup>

Продолжая наше сопоставление, мы можем сказать, что на Западе, в условиях, когда ни одному из конфессиональных лагерей не удалось достичь полной победы, постепенно была найдена новая инстанция, признаваемая всеми сторонами, — это был практический разум. Теория суверенитета (о которой уже говорилось), новые интерпретации естественного и международного права — все это опиралось главным образом не на божественное откровение, а на доводы разума. Государство Левиафан, освободившись от церкви и в большой мере от сословных институтов, мало-помалу атомизируя все общество, сумело все же остановиться в этом процессе покорения всех и склонило голову перед разумом и здравым смыслом, как перед единственной вышестоящей силой. Но так как разум был достоянием всех, к этой инстанции могли апеллировать не только власть имущие. Разум мог быть не только инструментом государственного абсолютизма, но и орудием его критики; это ярко продемонстрировал уже XVII век, не говоря о веке Просвещения.

Иначе обстояли дела в допетровской России.<sup>60</sup> Глубочайший политический и общественный кризис, вызванный методами правления Грозного и их косвенным последствием — Смутой, не вызвал к жизни новую иерархию ценностей. Идея самодержавного «государства правды» по-прежнему владела умами и душами, и только такой образ правления казался приемлемым. Стихийные народные восстания не создавали в этом отношении никакой идейной альтернативы: вершиной государственной мудрости мятежников (об этом писал Н. Н. Алексеев) была идея самозванства, то есть не поиск новых политических форм, а беспомощное подражание старым.<sup>61</sup>

<sup>59</sup> Карташев, Очерки, т. 1, с. 414.

<sup>60</sup> О различиях между допетровской Россией и Западом см. M.Szeftel, Some Reflections on the Particular Characteristics of the Russian Historical Process, в: The Russian Review, 1964, 3, с.223-237; G.Stökl, Das Echo von Renaissance und Reformation im Moskauer Russland; его же, Russland und Europa vor Peter dem Großen; H.J.Torke, Autokratie und Absolutismus in Rußland — Begriffsklärung und Periodisierung, в: Geschichte Altrusslands in der Begriffswelt ihrer Quellen, с.32-49.

<sup>61</sup> Алексеев, Русский народ и государство, с.51.



Земские соборы XVII в., предмет особого внимания славянофилов, которые их идеализировали, — не изменили сути государственного строя России. Задача соборов, как указал Ключевский, была не ограничить, а укрепить временно пошатнувшуюся царскую власть. Вдобавок значение земских соборов на протяжении всего XVII столетия неуклонно уменьшалось.<sup>62</sup> Словом, ничто не в состоянии было нарушить стройность идейно-политической системы, сложившейся в Москве на рубеже XV—XVI веков, и такое положение сохранялось до тех пор, пока никто не смел посягнуть на высшую ценность — идею исключительности русской церкви и русского государства.

Это случилось во второй половине семнадцатого века. То же русское общество, которое почти безропотно переносило террор благочестивого царя, внезапно оказало отчаянное сопротивление некоторым малозначительным нововведениям в церковной литургии и богослужебных книгах. Все это с западной точки зрения опять-таки выглядело странным. Но если вспомнить, с какой истовостью в России верили, будто здесь и только здесь исповедуется незапятнанное, истинное и исконное христианство, то станет понятным взрыв негодования, который вызвали идеи патриарха Никона. Ведь утверждая, что греческие обряды и богослужебные книги в некоторых отношениях более соответствуют церковному преданию, чем русские, Никон подкапывался чуть ли не под самый стержень веры в особое значение Москвы.<sup>63</sup>

Религиозный раскол, это типичное для Запада состояние на пороге Нового времени, охватил теперь и Русь. Петровские реформы его еще более углубили. Идея «государства правды» осталась достоянием низших сословий. В отличие от Запада, раскол в России происходил не по вертикали, а по горизонтали. Своей грандиозной идеей перестройки страны по западному образцу Петру удалось заразить лишь часть привилегированного слоя. Подавляющее большинство населения со-

---

<sup>62</sup> Ключевский, Сочинения, том III, с.209-212; М.Н.Тихомиров, Российское государство XV-XVII веков, М. 1973; с.42; Torke, Autokratie und Absolutismus, с.37.

<sup>63</sup> Флоровский, Пути, с.67-69; Billington, The Icon and the Axe, с.116-162; D.Stremoukhoff, Moscow the Third Rome: Sources of the Doctrine, в: Cherniavsky, The Structure of Russian History, с.119.

хранило верность прежним идеалам. По словам Г. П. Федотова, на территории России существовало теперь два государства: дворянская светская империя, где высшее сословие переняло не только западные представления о лояльности к государю, но и понятие личной чести, — и «мужицкое царство» во главе с земным богом, носителем божественной силы и правды, по отношению к которому не могло быть и речи о каком-то независимом праве или чести.<sup>64</sup> Соединить эти два мировоззрения не удалось, как не удалось в прошлом найти согласие между византийским и татарским образами царя. Кроме того, со временем, особенно после Французской революции, правительство осознало, какой опасностью грозит идея просвещения и рациональной организации общества. И оно постаралось немного прикрыть окно в Европу, прорубленное Петром. Вспомнили в Петербурге и о пользе старинной самодержавной идеи «государства правды», очарование которой все еще не потускнело в глазах народа. В XIX столетии консервативные силы пытаются всемерно оградить эту идею от западных влияний и «заморозить» Россию.<sup>65</sup> Этой концепции, как известно, противостояли либерально настроенные правительственные круги. В эпоху великих реформ Александра II они попытались преобразовать государство, более или менее следуя, как и основатель петербургской империи, западноевропейским образцам. Но еще сильнее помешала осуществлению консервативной программы революционная интеллигенция — новое действующее лицо на политической сцене страны. В сущности, она была тоже детищем Петра и, как и он, стремилась к просвещению народа, хоть и в другом духе. К началу 20-го века идея революции в значительной мере вытеснила из народного сознания мечту о государстве правды — точнее, мечта эта приняла новый вид. Таким образом, монархия потеряла свою главную опору и была обречена.

---

<sup>64</sup> Г. П. Федотов, *Революция идет*, в: *Современные записки*, 1929, 39, с. 306-359.

<sup>65</sup> См. К. Победоносцев, *Московский сборник*, М. 1896; Флоровский, *Пути*, с. 410-424; R. F. Byrnes, *Pobedonoscev. His Life and Thought*, Bloomington 1968; V. Leontovitch, *Geschichte des Liberalismus in Rußland*, Frankfurt/Main 1957.

## 5. Эпилог

На этом можно было бы поставить точку, тем более, что после революции большевики с неслыханным успехом завершили дело Петра и в своем стремлении «догнать и перегнать» Запад окончательно повернули взор массового человека с неба на землю. Земной рай, который они обещали создать, не нуждался в потусторонней санкции и строился целиком на человеческой воле и разуме, то есть на тех основах, которые до сих пор ценились главным образом на Западе. Для древнего идеала «государства правды» в такой действительности места уже не оставалось. Однако идеи, которые столетиями определяют сознание нации, бесследно исчезнуть не могут; рудименты этих идей так или иначе влияют на поведение людей. Хотелось бы в заключение кратко указать на те из них, которые все еще обуславливают своеобразие России, отличая ее от Запада.

Нужно сказать, что большевики отнюдь не стремились искоренять все эти традиции, ведь, в сущности, они лишь укрепляли их власть. Назовем прежде всего идею гармонии, с точки зрения которой борьба политических партий за свои частные интересы, фракционность и «групповщина», то есть нечто естественное и даже основополагающее для западного мира, кажутся чем-то болезненным и вредным, чем-то таким, что необходимо преодолеть. Быть может, эта установка частично объясняет тот факт, что народные массы отвернулись от Февральской революции. Новый политический строй — многопартийная парламентская система — не импонировал массам, ибо не казался им настоящей властью; об этом говорят многие свидетельства. На сходную традицию опирался и Сталин в борьбе со старыми большевиками, когда они отстаивали свои позиции вопреки воле большинства. Новое поколение членов партии, выходцев из народных слоев, расценивало такое поведение как пережиток индивидуалистической буржуазной или даже дворянской психологии. И лозунг Сталина: «Мы не хотим иметь в партии дворян»<sup>66</sup>, был в партии очень популярен.

---

<sup>66</sup> Пятнадцатый съезд ВКП(б), 1927. Стенографический отчет. М. 1961, с.89-90.

С идеалом гармонии тесно связано критическое отношение к распространенному на Западе со времен Ренессанса представлению о самоутверждающейся, автономной личности. В России подобные представления издавна считались порочными. На эту традицию опирались большевики, внушая народу, что личность должна подчиняться коллективу, служить общественной пользе, принести в жертву свои эгоистические интересы. Наконец, партия с успехом воспользовалась давним убеждением, будто ограниченная власть есть власть неполноценная.

Многие особенности политической культуры России критики советского режима ставят в вину большевикам. В действительности большевики, едва ли не самые безжалостные разрушители национальных святынь, оказались, в конечном счете, тоже своего рода традиционалистами, и этот традиционализм, по всей видимости, и помог им удержать власть. Можно напомнить в этой связи мнение одного из идеологов «евразийства»: в числе важнейших причин победы большевиков в гражданской войне было то, что народные массы, несмотря на всю жестокость новой власти, увидели в ней что-то знакомое.<sup>67</sup>

Разумеется, нельзя забывать о том, что рядом с тенденциями, рассмотренными в этой статье, существовала и противоположная линия духовного развития — традиция старчества и духовного подвижничества, которой было органически чуждо чувство самодовольства и самодостаточности; традиция постоянного поиска правды, а не уверенности, что правда эта уже обретаена однажды и навсегда. Сторонники этой линии преклонялись не перед внешним могуществом земного царства, а перед внутренней духовной красотой. Нил Сорский и заволжские старцы принадлежали, как уже было сказано, к самым ярким представителям этого типа духовности, но он, конечно, не исчезал и в другие эпохи. Без него была бы немислима изумительная культура русского XIX столетия. Традицию эту в начале 20-го века пытались по-новому развить религиозное возрождение. Но революция прервала это начинание. И снова, как бывало уже не раз в истории России, одержали верх не адепты внутренней духовности и приверженцы идеологи-

<sup>67</sup> П. Сувчинский. К познанию современности. «Евразийский временник», 1927, № 5, с.7-27.

ческой терпимости, а их противники. И все же, вопреки всем неудачам, этот тип духовности всегда оставался и остается по сей день своего рода коррективом к идее всемогущего государства. То, что он то и дело возрождается, показывает, что он отвечает какой-то глубокой внутренней необходимости. Его отсутствие рано или поздно воспринимается обществом как невыносимая пустота.

*Опубл. в журнале  
«Страна и мир», 6, 1988*

Владимир Кантор

## От русской империи к националистической деспотии \*

### 1. Становление Российской империи, ее пафос

Россия после долгой татарской и московской изоляции *возвращалась в Европу при Петре Великом как империя*. Именно как империю воспринимал Россию Запад и в лице просветителей (от Лейбница до Дидро) приветствовал появление и европейскую инициативу «северного великана». Не забудем, что империя выступила в петровскую эпоху как гарант свободы разнообразия: «Всяк сущий в ней язык» (Пушкин). Не случайно Г.П. Федотов именовал Пушкина «певцом империи и свободы», а в Римской империи формировались базовые ценности современной европейской цивилизации, включая и христианство. Данте полагал империю спасением от противоречий и катастроф итальянского Возрождения<sup>1</sup>: «В условиях исторической реальности XIV в. Данте виделась лишь одна возможность объединения раздираемой внутренними распрями Италии — признание всеми итальянскими областями и коммунами единой власти императора Священной римской империи. <...> У Цицерона («Об обязанностях») Данте почерпнул и столь необходимую для его концепции идею борьбы за империю»<sup>2</sup>.

Созданная Петром Великим русская империя была открыта всем народам («все флаги в гости будут к нам», — это опять Пушкин), но прежде всего открыта она была Европе, с которой Россия вновь, как во времена Новгородско-Киевской Руси, ощутила внутреннее единство. Таков, кстати, был поэтичес-

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

<sup>1</sup> «Содержание, которое великий флорентиец вкладывал в понятия «монархия» и «империя», не идентично монархическим представлениям нового времени и не исключает республиканских институтов. <...> «Государство», «республика», «империя» являются у Данте понятиями взаимозаменяемыми» (Голенищев-Кутузов И.Н. Данте и мировая культура. М.: Наука, М.СМ.LXXI (1971). С. 70.).

<sup>2</sup> Голенищев-Кутузов И.Н. Ук. соч. 71.

кий завет Державина, поэта, быть может, острее прочих выразившего величие новой русской *державы*:

Доколь, Европа просвещенна,  
С перуном будешь устремленна  
На кровных братиев своих?  
Не лучше ль внутрь раздор оставить  
И с россом грудь одну составить  
На общих супостат твоих?

«На взятие Измаила», 1790-1791

Новую столицу Петр строил, опираясь на идею Рима. Стоит напомнить очень верное и глубокое наблюдение российских исследователей о том, что семиотическая соотнесенность с идеей «Москва — третий Рим» неожиданно открывается в некоторых аспектах строительства Петербурга и перенесения в него столицы. Из двух путей — столицы как средоточия святости и столицы, осененной тенью императорского Рима, — Петр избрал второй. «Ориентация на Рим, минуя Византию, естественно ставила вопрос о соперничестве за право исторического наследства с Римом католическим. <...> В этом новом контексте наименование новой столицы Градом Святого Петра неизбежно ассоциировалось не только с прославлением небесного покровителя Петра Первого, но и с представлением о Петербурге как Новом Риме. Эта ориентация на Рим проявляется не только в названии столицы, но и в ее гербе: <...> герб Петербурга содержит в себе трансформированные мотивы герба города Рима <...> и это, конечно, не могло быть случайным»<sup>3</sup>. Рим создал великую империю, с ее всеприемлемостью племен и народов. «Мечта о всемирном соединении и всемирном владычестве, — писал, рассуждая об идее империи в начале XX в. Бердяев, — вековая мечта человечества. Римская империя была величайшей попыткой такого соединения и такого владычества. И всякий универсализм связывается и доныне с Римом, как понятием духовным, а не географическим»<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Лотман Ю.М., Успенский Б.А.. Отзвуки концепции «Москва — третий Рим» в идеологии Петра Первого // Успенский Б.А.. Избранные труды. В 2-х т. Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1994. С. 63-64.

<sup>4</sup> Бердяев Н.А. Конец Европы // Бердяев Н.А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М., 1918. С. 117.

Петр оценил великую задачу, вставшую перед страной, переросшей национальные границы, но не нашедшей алгоритма новой жизни, не сумевшей по-новому организовать, найти некую опору, на которой можно было бы утвердиться. Спасая страну, Петр построил империю. У нас часто называют империями и татарскую Великую орду, и деспотию персов, а одновременно и Рим, и Византию, и Британскую империю — такое словоупотребление привычно, хотя вынуждает к оговоркам: «В отличие от евразийцев, — писал Федотов, — мы признаем безусловным бедствием создание монгольской Империи Чингисхана и относительным бедствием торжество персидской монархии над эллинизмом. С нашей точки зрения, Империя Александра Великого и его наследница — Римская — создали огромные культурные ценности»<sup>5</sup>. Поэтому, мне кажется, можно разделить такие многонациональные государства на восточные деспотии с принципом только лишь военного и тотального подавления, о чем писал немецкий культурфилософ XX века Карл Витфогель (*Die orientalische Despotie. Eine vergleichende Untersuchung totaler Macht.* Кцлн, Berlin. 1962), и на империи, которые предполагают некоторую самостоятельность личности и известную правовую ее защищенность, а также идею общего блага включенных в империю народов. В империи возникает идея закона, которому следует и император, не случайно наиболее разработанный кодекс гражданского права — это кодекс императора Юстиниана. В деспотии правитель находится даже над теми законами, которые он сам принимает, он не подчиняется им. Империя, в отличие от деспотии, предполагает исполнение тех законов, которые принимает император и которым он сам подчиняется. Характерна фраза Петра, объясняющая суть имперского понимания законов: «Когда Государь повинуется закону, то да не дерзнет никто противиться оному»<sup>6</sup>. Не забудем и то, что в деспотии владычествует один народ, превращая остальные народы в рабов, а римское гражданство, до которого доработалась Римская империя, не знает, строго говоря, национальности и веры, оно универсально. Иудей апостол Павел был, как известно,

<sup>5</sup> Федотов Г.П. Судьба Империй // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры. В 2-х т. Т. 2. СПб., 1992. С. 305.

<sup>6</sup> Петр Великий в его изречениях. М., 1991, 32.



римским гражданином. Именно универалистский принцип становится показателем возникновения государства имперского типа: «Выход государства, даже непрерывно растущего, из его привычной геополитической сферы есть тот момент, когда количество переходит в качество: рождается не новая провинция, но Империя, с ее особым универсальным политическим самосознанием»<sup>7</sup>. Надо сказать, что имперскую инициативу Петр перехватил у шведов.

Петр перенимал у шведов принципы обучения военному делу, строения домов, площадей: «После сражения при Полтаве Петр Великий принимал в свою службу всех шведских офицеров, которые объявили желание служить ему и присягнули, по большей части с теми же чинами, какие они имели в шведской службе», а улицы Петербурга «были изрядно вымощены; а к работе сей употреблены были шведские пленники»<sup>8</sup>. По словам современных картографов, «единая конфигурация застройки Петербурга к концу 1724 г. во многом соответствует конфигурации освоенных территорий и размещению поселений шведского периода»<sup>9</sup>. Если сравнить карту Петербурга и Стокгольма увидишь некое явное сходство. Петр даже пытался построить по шведскому образцу государственные учреждения<sup>10</sup>. Как и шведские короли он становится гла-

<sup>7</sup> Федотов Г. П. Судьба Империй. С. 306.

<sup>8</sup> Подлинные анекдоты о Петре Великом, собранные Яковом Штелиным // Петр Великий. Воспоминания. Дневниковые записи. Анекдоты. Париж – Москва – Нью-Йорк. 1993. С. 343, 346.

<sup>9</sup> Семенцов Сергей. Система поселений шведского времени и планировка Санкт-Петербурга при Петре I // Шведы на берегах Невы. Стокгольм, 1998. С. 136.

<sup>10</sup> «Признавая шведов своими учителями в военном деле, он думал, что так же точно и их учреждения, по благоустройству и государственным доходам, можно с таким же хорошим успехом ввести в свое царство. И до того допустил он овладеть собой такому предубеждению, что не советуясь ни с кем, в 1716 году тайно послал он одного человека в Швецию, надавав ему множество денег, чтобы только достать указы и правила тамошних коллегий. Они так понравились ему, что без дальнейшего исследования, годятся ли еще подобные учреждения, да и насколько годятся в России, он быстро решился ввести их у себя и для этой цели велел набрать себе на службу у немцев порядочную толпу людей, которые должны служить в этих коллегиях вице-президентами, советниками и секретарями. В начале 1719 года все эти учреждения открыты были в Петербурге» (Фоккеродт Иоганн-Готтгильф. Россия при Петре Великом // Неистовый реформатор. М., 2000. С. 36).

вой церкви. Но главным результатом было построение империи, опирающейся на Балтийское-Варяжское море. Двух империй на одном этом море быть не могло. Падение Швеции как империи привело к становлению Русской империи. Именно победа в полтавском сражении, по словам Петера Энглунда, «позволила России занять соответствующее место на арене мировой истории»<sup>11</sup>.

Петр не боялся учиться у европейцев, ибо был уверен, что открытая миру Россия, способная к усвоению новых смыслов, останется Россией, не потеряет себя, ибо ставил задачи не националистические, а имперские. Именно эта способность учиться, тем самым омолаживать страну, ведь наука — дело молодых, и верить в силы собственного народа восхищала Пушкина в Петре:

Была та смутная пора,  
Когда Россия молодая,  
В бореньях силы напрягая,  
Мужала с гением Петра.  
*Суровый был в науке славы*  
*Ей дан учитель: не один*  
*Урок нежданный и кровавый*  
*Задал ей шведский паладин.*  
Но в искушеньях долгой кары,  
Перетерпев судеб удары,  
Окрепла Русь. Так тяжкий млат,  
Дробя стекло, кует булат.

*«Полтава», 1828 (курсив мой. — В.К.)*

## 2. Империя как шаг к глобализации мира, толерантности, экуменизму

У Петра видна постоянная опора на христианского Бога во всех делах, в том числе в утверждении европейской ценности личности. Если раньше иноземцы замечали, что москвиты потому не христиане, что почитают своего царя наравне с Богом, то Петр решительно меняет эту варварскую установку сознания. Вместо неразличимого хаоса безличностей он стро-

<sup>11</sup> Энглунд Петер. Полтава. Рассказ о гибели одной армии. М., 1995. С. 9.

ит новую структуру общества: «Его величество, отменяя старинные обряды, изъявляющие униженности человечества, в 1701 году, декабря 30 дня, запретил, чтоб не писать и не называть уменьшительными именами вместо полного имени Дмитрия Митькою или Ивашкою, чтоб не падать пред ним на колени и чтоб зимою, когда морозно, не снимать шляп и шапок с головы, проходя мимо того дворца, где обитает государь, говоря о сих обычаях так великодушно: «Какое различие между Бога и царя, когда воздавать будут обоим равное почтение? Коленопреклоненное моление принадлежит Единому Творцу за те благи, какими Он нас наградил. К чему унижать звание, безобразить достоинство человеческое?»»<sup>12</sup>.

Лучшее определение империи, которую построил Петр, ее задач в России дал, на мой взгляд, В.С. Соловьев: «Настоящая империя есть возвышение над культурно-политической односторонностью Востока и Запада, настоящая империя не может быть ни исключительно восточною, ни исключительно западною державою. Рим стал империею, когда силы латинско-кельтского запада уравнились в нем всеми богатствами греко-восточной культуры. Россия стала подлинною империею, ее двуглавый орел стал правдивым символом, когда с обратным ходом истории полуазиатское царство Московское, не отрекаясь от основных своих восточных обязанностей и преданий, отреклось от их исключительности, могучей рукой Петра распахнуло широкое окно в мир западноевропейской образованности и, утверждаясь в христианской истине, признало — но крайней мере в принципе — свое братство со всеми народами»<sup>13</sup>. *Империя — это борьба цивилизации с варварскими смыслами внутри своей культуры и с варварскими окраинами, она несет просвещение, устанавливает общую наднациональную цель.* Как писал современник Пушкина историк Погодин: «Петр Великий, введя образование западное, прервал, говорят, отечественное, воспрепятствовал естественному его развитию. Это образование было, точно, но оно и есть. Любя с самых юных лет толкаться в народе, начинать

<sup>12</sup> Нартов А.К. Достопамятные повествования и речи Петра Великого // Петр Великий. Воспоминания. Дневниковые записи. Анекдоты. Париж — Москва — Нью-Йорк. 1993. С. 260.

<sup>13</sup> Соловьев В.С. Мир Востока и Запада // Соловьев В.С. Соч. В 2-х т. Т.2. М.: Правда, 1989. С. 602-603.

разговоры на постоянных дворах, базарах и гуляньях, заводя знакомства в деревнях и рядах, я встречал и встречаю часто между воспитанниками Псалтыри и Часослова, людей высокого просвещения и образа мыслей, здравомыслящих, благородных и талантливых. С длинными своими бородами, в долгополых кафтанах, с грубыми приемами и нестройною речью, они стоят на высокой нравственной ступени, и служат для меня представителями того пред-Петровского религиозного, духовного образования, которое я считаю вообще предназначенным собственно России. Но Петр Великий не мешал этому образованию, прививая западное только к высшим сословиям, кроме некоторых случайных, временных обстоятельств, по соприкосновении с прочими государственными делами, он работал на другом поле. Петр Великий не вырывал книг и рукописей из их рук. И оне остались, приносят свои плоды. Смотря на этих людей, я вижу только, что с формами Петра Великого они сделали б гораздо более добра, принесли б более пользы отечеству и человечеству»<sup>14</sup>.

Ни в деле просвещения, ни в деле замирения внутренних религиозных конфликтов (раскол), помощников у него не было: церковь не была сильна, поневоле вынуждая государство к жестоким решениям<sup>15</sup>. Петр долго колебался, как ему быть с патриаршеством. Почти двадцать лет патриарший престол оставался незанятым. Но проблему старообрядцев решил он сам, усвоив современные ему принципы европейской философии толерантности (кстати, именно Петру принадлежит заслуга в принесении идей и книг Локка из Голландии): «Петр отказывается от «проведывания» старообрядцев. <...> Смягчение правительственной политики тотчас сказывается. Резко падает число самосожжений. Некоторые беглецы возвраща-

---

<sup>14</sup> Погодин М.П. Петр Великий // Погодин М. Историко-критические отрывки. М., 1846. С. 353-354.

<sup>15</sup> «Посмотрим, что Петр получил в наследство. Быть может, самая трагическая, самая горькая его часть — церковный раскол, за который Петр во всяком случае не несет ответственности. Положение до крайности обострилось именно в правление Софьи. В Великом посту 1685 г. (отроку-царю не исполнилось еще тринадцати лет) были приняты 12 карательных статей против старообрядцев» (Панченко А.М. Петр I и веротерпимость // Панченко А.М. О русской истории и культуре. СПб., 2000. С. 385).

ются из-за рубежа. Расцветает староверское Выголексинское общежитие в Карелии. Когда в 1702 г. царь по дороге из Архангельска оказался на Выгу, там было приготовились к бегству в леса и к «огненной смерти», но Петр пообещал выговцам своего рода духовную автономию — и сдержал слово»<sup>16</sup>. Веротерпимость, замечал Герцен, составляла одну из основ империи, созданной Петром. Эта веротерпимость была результатом главной задачи Петра — европеизации, как наднациональной цели для всех народов империи.

### 3. Правовой характер империи

Имперское сознание вело постепенно к правовому государству (поиск компромиссов в многонациональных группах, разных религиозных и социальных слоях). Это нечто иное, чем самодержавие. Именно правовой характер империи вызывал раздражение православных фундаменталистов (П. Флоренский).

Русский православный мыслитель и сторонник сильной самодержавной (а позже деспотической, тоталитарной) власти Павел Флоренский категорически не принимал петровской имперской идеи. Он писал в письме С.Н. Булгакову, 1917 г., Сергиев Посад (ответ на книгу «Свет невечерний»): «Теоретически нет понятий более отстоящих друг от друга, чем абсолютизм и самодержавие. Абсолютизм есть понятие плоскостно-правовое. Другими словами абсолютизм есть особый вид конституции, хотя и предельный, акт, когда суверенные права народа возлагаются на одного, и этот один делается Императором. Императорская власть, как бы ни была она ненавистна, по существу своему ничем не отличается от различных республиканских властей, ибо есть простое механическое единство, сумма их, совмещение полноты власти в одном лице. Но в природе ее нет ничего такого, чтобы нельзя было разложить ее снова на составные ее части. Император от империи, а не империя от Императора. И потому может быть империя без Императора. *Императорская власть есть поэтому право* (курсив мой. — В.К.), каким бы ни была она насиллием»<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Панченко А.М. Петр I и веротерпимость. С. 388-389.

<sup>17</sup> Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергием Николаевичем Булгаковым. Томск: «Водолей». 2001. С. 144.

Надо сказать, очень справедливо указание на правовой характер императорской власти, другой она не может быть, ибо империя есть многонациональное образование, требующее толерантности как основы правления. Толерантности Петр учился у Локка, ориентировался на его книги, в частности, на его «Эпистолу о толеранции»<sup>18</sup>. При Петре I и Екатерине II был сделан шаг к правовому оформлению государства. Ошибка, историческая и очевидная, Флоренского в том, что, на его взгляд, императоры не Лица, именно императоры — лица и личности. Самодержцы и цари могут быть слабыми и ничтожными. Примеров тому много. «Почему русская интеллигенция в XIX веке забыла, что она живет не в Руси, а в Империи? В зените своей экспансии и славы, в век «екатерининских орлов», Россия сознавала свою многоплеменность и гордилась ею. Державин пел «царевну киргиз-кайсацкой орды», а Пушкин, последний певец Империи, предсказывал, что имя его назовет «и ныне дикой тунгус и друг степей калмык». Кому из поэтов послепушкинской поры пришло бы в голову вспомнить о тунгузах и калмыках? А державинская лесть казалась просто непонятной — искусственной и фальшивой. Но творцы и поэты Империи помнили о ее миссии: нести просвещение всем ее народам — универсальное просвещение, сияющее с Запада, хотя и в лучах русского слова»<sup>19</sup>.

Не умиравшее в русских царях и народе самодержавие как выражение московского и националистического (а стало быть и антиимперского) пафоса привело к слому имперского сознания.

#### 4. Националистическая контрреформа

Эту антипетровскую контрреформу совершил Николай I, при котором была сформулирована знаменитая идеологичес-

<sup>18</sup> Об этом довольно подробно писал А.М. Панченко. «Была ли известна концепция Локка в России? Да, была, притом пользовалась вниманием и уважением — и в этом заслуга Петра. <...> ...Книги Локка представлены в библиотеках сподвижников Петра — в частности, у графа А.А. Матвеева, у А.Ф. Хрущева...» (Панченко А.М. Петр I и веротерпимость. С. 390.).

<sup>19</sup> Федотов Г.П. Судьба Империй // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры. В 2-х т. Т. 2. СПб., 1992. С. 316-317.

кая триада: «Православие, самодержавие, народность», т.е. три столпа, на которых должно бы держаться Российское государство. Заметим, что некоторые современники почти сразу определили этот пафос нового царствования: «Известно, что с начала царствования Николая I так называемая реакция против переворота, произведенного Петром Великим, никогда не перестававшая тайно гнездиться посреди общества, внезапно обнаружилась со всею полнотою и решительностью, которые она только могла иметь в России»<sup>20</sup>. Интересно, что «православие» (в этой триаде) стоит на первом месте — и это в многонациональной и многоконфессиональной империи, а «самодержавие» на втором, т.е. как бы уступая верховенство церкви, что фактически было неправдой, а идеологически рождало некую смуту в сознании. Не император обнимает своей властью все подвластные ему народы, а есть некая главная вера и главный народ, что поневоле возбуждало к противодействию центру окраины Империи, расшатывая ее прочность. Идея имперской европейскости была подменена идеей национального развития, может, и подходившей для маленьких немецких государств да и более крупных мононациональных структур, но совершенно неприменимой к России как империи, где европейская идея выступала в качестве *общего блага*, объединяющего народы. Не забудем и того, что небольшие национальные государства в Европе были тем не менее связаны общей историей — эпохой Священной римской империи, католичеством, борьбой королей с папами, протестантизма с католичеством и т.п.

Сама Европа в принципе своем есть смесь народов, а потому национализм вновь образующихся государств был лишь историческим этапом, политическим решением временных проблем. По словам Гердера, «ни в одной части света народы не перемешались так между собою, как в Европе, ни в одной они не переменились так сильно, переменив место жительства, а вместе с тем и образ жизни, нравы и обычаи. Жителям многих стран было бы теперь трудно сказать, особенно отдельным семьям и лицам, к какому роду, к какому племени они принадлежат, происходят ли они от готов, мавров, евреев,

<sup>20</sup> Жихарев М.И. Докладная записка потомству о Петре Яковлевиче Чаадаеве // Русское общество 30-х годов XIX в. Мемуары современников. М., 1989. С. 93.

карфагенян, римлян, происходят ли они от гэлов, кимвров, бургундов, франков, норманнов, саксов, славян, финнов, иллирийцев и в каком порядке смешивалась кровь у их предков. Тысяча причин размыла и изменила на протяжении веков прежний племенной состав многих европейских наций, а без этого слияния едва ли мог бы пробудиться к жизни общий дух Европы»<sup>21</sup>. Поэтому возможно в конечном счете Европе сужден как структурообразующий «федеративно-имперский принцип» (Г.П. Федотов), который собственно и реализуется сегодня в ЕС, который был выдвинут еще в начале XX века как лозунг Соединенных Штатов Европы.

Надо сказать, что России как стране, возвращающейся в Европу, поневоле необходимо было пройти имперски-европейский путь, соединяя разные народы и объединяя их идеей общего европейского блага. Европейскость сделала Россию победоносной (от войны со шведами до войны с Наполеоном), национализм привел к поражению в Крымской войне. Замечательный русский историк Михаил Погодин очень отчетливо увидел конец русского европеизма как имперской политики и переход ее в национализм. Заметив, что европеизм вел Россию к победам, он, конечно, верноподданно, выразил надежду на царствование Николая, но нам результаты его политики ясны, и тем самым сравнение Погодина обретает иную, непредвиденную им весомость: «Император Александр, вступив в Париж, положил последний камень того здания, которого первый основной камень положен Петром Великим на полях Полтавских. Период Русской Истории от Петра Великого до кончины Александра должно назвать периодом *Европейским*. С Императора Николая <...> начинается новый период Русской Истории, период *национальный*»<sup>22</sup>. Первая реакция этого нового национализма – удар по Польше. Если Александр I дал Польше конституцию, сохранил армию и пр., более того, надеялся по примеру Польши реформировать конституционно Россию, продолжая далее петровскую европеизацию, то для Николая польская свобода и польский европеизм казались самыми главными врагами России, «самостоятельное существование конституционной Польши было несовместимо со

<sup>21</sup> Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977. С. 476.

<sup>22</sup> Погодин М.П. Петр Великий. С. 359.



всем укладом его воззрений; ее создание он считал ошибкой Александра»<sup>23</sup>. Современный исследователь В.М. Живов пишет: «В царствование Николая I просвещенческая парадигма монархии как института, создающего и хранящего общественное благо, пополняется компонентом национального суверенитета, вернее, легитимизирующий принцип универсального блага замещается на принцип духовного единства между монархом и нацией. Отсюда к самодержавию добавляется православие и народность: народность воплощает национальную идентичность государства, православие указывает на религиозный характер этой идентичности. История переписывается: просвещенческий абсолютизм XVIII столетия превращается в развитие национальных устоев, а Петр Великий преобразуется из ниспровергателя варварской старины в строителя *национальной империи*»<sup>24</sup> (курсив мой. — В.К.). Но получается по сути дела *классический оксюморон*, где прилагательное противоречит существительному, своего рода «живой труп». Не случайно, оценивая имперские амбиции Германии в XX в., Бердяев замечал, что подлинной империи из Германии не получится, ибо «империализм ее есть лишь зазнавшийся свыше всякой меры национализм»<sup>25</sup>. Недаром сталинский псевдоимпериализм был столь адекватен псевдоимперской политике Гитлера.

## 5. Кризис имперской идеи в начале XX века

Национализм, этнофобия, русификация вели к нарушению полиэтнического равновесия империи. Об этом как о проблеме, вставшей перед Россией в XX в., писал Бердяев: «Россия тогда лишь будет на высоте мировых империалистических задач, когда преодолет свою старую националистическую политику, в сущности не согласную с духом русского народа, и

<sup>23</sup> Пресняков А.Е. Николай I // Пресняков А.Е. Российские самодержцы. М., 1990. С. 298.

<sup>24</sup> Живов В.М. О превратностях истории // Живов В.М. Разыскания в области истории и предьстории русской культуры. М.: Языки славянской культуры. 2002. С. 706.

<sup>25</sup> Бердяев Н.А. Национализм и империализм // Бердяев Н.А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М., 1918. С. 113.

вступит на новый путь. <...> Наша политика впервые делается истинно национальной, когда она перестанет быть насильнически и исключительно националистической. Такая националистическая политика совершенно противоречит идее великой мировой империи. Такого рода национализм есть показатель слабости, он не соединим с чувством силы. Он возможен или у народов, освобождающихся от рабства, или у маленьких и слабых народов, боящихся попасть в рабство. Великая мировая империя, в основе которой лежит сила, а не слабость господствующего национального ядра, не может вести националистической политики, озлобляющей те народности, которые она объемлет, внушающей всем нелюбовь к себе и жажду освобождения. Такая политика в конце концов антигосударственна и ведет к разделению и умалению великой России. Русская политика может быть лишь империалистической, а не националистической»<sup>26</sup>. Происходило, однако, обратное, петровское наследие, как выросшее на основе северо-европейской культуры, включая немецкую, по сути было отвергнуто. Причем отрицание несло весьма глубокую символическую нагрузку. Произошло «бездарное и безвкусное переименование Петербурга Петра и Пушкина в Шишковско-националистический Петроград»<sup>27</sup>, — как написал воевавший на германском фронте русский философ Федор Степун. По этому поводу раздались восторги поэтов, например, С. Городецкого, — вполне казенные, ибо не понимавшие глубинного смысла происходящего (т.е. уничтожения Петровской идеи) — и пр., были выдуманы «богатырки», ставшие потом «буденновками».

Повторю: самодержцы и цари могут быть слабыми и ничтожными. Достаточно припомнить *недеятеля* Александра III с его идеей «Россия для русских» и безвольного Николая II, столь много сделавших для разрушения идеи империи, а в конечном счете и самой империи. Последний не только русифицировал имя города, но и лишил город его святого (убрав «Санкт»!), т.е. сломал один из главных имперских символов.

<sup>26</sup> Бердяев Н.А. Национализм и империализм // Бердяев Н.А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М., 1918. С. 114-115.

<sup>27</sup> Степун Федор. Из писем прапорщика-артиллериста. Томск, 2000. С. 5.

А символ всегда есть сгущенное воплощение реальности. И уж, конечно, гораздо проще возникнуть Ленинграду из Петрограда, нежели из Санкт-Петербурга. Далее уже шло простое продолжение переименований, подмена исторических сущностей. Гибель Петербурга была по сути гибелью русской европейской империи. В результате, как сказал великий поэт в стихотворении «День памяти Петра» (1925), «Хаос <...> // Восстал на Божий строй и лад — // И скрыл пучиной океанной // Великий и священный град // Петром и Пушкиным созданный» (И. Бунин).

Один из наиболее глубоко переживших эту эпоху, русский философ Федор Степун, несмотря на возгласы патриотических публицистов по обе стороны фронта (в России и в Германии) о пробуждении во время войны национальной идеи (которая казалась патриотическим публицистам укрепляющей империю), видел вокруг себя то состояние умов, которое он позднее назовет «*метафизической инфляцией*»<sup>28</sup>. Живым примером был его старый оппонент, философ-славянофил Владимир Эрн, кстати, один из ближайших друзей Вяч. Иванова и П. Флоренского. Не участвовавший сам в боевых действиях, но писавший программные антинемецкие статьи — вроде «От Канта к Круппу», «Налет Валькирий» и т.п., — В.Ф. Эрн, говоря о страдавших в окопах русских солдатах, торжественно провозглашал: «Вместо людей в серых шинелях мы видим вдруг *живой серый гранит*, который решительно неподвластен обычным законам человеческого существования. <...> Этот момент есть явление народного *духа*, внезапное вторжение онтологии народного существования»<sup>29</sup>. Этими словами рисуется почти мистериальная ситуация почти хорового Дионисова действия («неподвластность обычным законам человеческого существования»), но сам Эрн этого не замечает, его мышление слишком театрально-героично.

Находившийся в действующей армии Степун писал по поводу этих ура-патриотических философствований: «Хуже, однако, чем ложь фактописи, ужаснейшая ложь нашей идеологии. «Отечественная война», «Война за освобождение угнетенных народностей», «Война за культуру и свободу», «Вой-

<sup>28</sup> Степун Федор. Путь творческой революции // Степун Ф.А. Сочинения. 2000. С. 430.

<sup>29</sup> Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1991. С. 395. Курсив В.Ф. Эрна.

на и св. София», «От Канта к Круппу» — все это отвратительно тем, что из всего этого смотрят на мир не живые, взволнованные чувством и мыслью пытливые человеческие глаза, а какие-то слепые бельма публицистической нечестности и философского доктринерства<sup>30</sup>. Поэтому он с иронией замечает о добровольцах, отправившихся на фронт под влиянием этой патриотической публицистики: «Для них *театр военных действий* в минуту отправления на него *рисовался действительно всего только театром*»<sup>31</sup> (курсив мой. — В.К.). Возможно, иропизировал он, патриоты-почвенники правы, и эта война «не есть война, а есть *некое теургическое действо*»<sup>32</sup> (курсив мой. — В.К.). Во всяком случае в этом действе и жертвы, и кровь были уже настоящие и готовили Россию к большевистским теургическим действиям. Напомню наблюдение Бердяева: «Новый антропологический тип вышел из войны, которая и дала большевистские кадры»<sup>33</sup>. Это был не только кризис империи, это был очевидный кризис христианства, которое только и может быть наднациональным (не случайны ведь были мечты Вл. Соловьева о всемирной теократии во всемирной империи). Это была катастрофа как немецкого, так и русского сознания. Ученик Соловьева Степун в своих записках с фронта резок и определен: «Нельзя же быть христианами и во имя Христа убивать христиан. Исповедовать, что «в доме Отца моего обителей много», и взаимно теснить друг друга огнем и мечом»<sup>34</sup>. Но, по словам Эрн, «время славянофильствовало»<sup>35</sup>, результат этого славянофильского воздействия на жизнь не заставил себя ждать, приведя к падению Российской империи.

<sup>30</sup> Степун Федор. Из писем прапорщика-артиллериста. С. 75.

<sup>31</sup> Там же.

<sup>32</sup> Там же. С. 69.

<sup>33</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991. С. 230.

<sup>34</sup> Степун Федор. Из писем прапорщика-артиллериста. С. 70.

<sup>35</sup> «Мое главное положение: время славянофильствует, означает прежде всего, что славянофильствует время, а не писатели, славянофильствует сама внезапно заговорившая жизнь, а не «серая теория» каких-нибудь отвлеченных построений и рассуждений. <...> Своим положением я хочу сказать, что каково бы ни было массовое сознание образованных русских людей, мы фактически вступаем в славянофильский эон нашей истории; он же самым тесным образом связан с судьбами всего мира» (Эрн В.Ф. Время славянофильствует // Эрн В.Ф. Сочинения. С. 371).

Как писал Г.П. Федотов: «Два последних императора, ученики и жертвы реакционного славянофильства, игнорируя имперский стиль России, рубили ее под самый корень»<sup>36</sup>. К началу XX столетия универсальность имперско-европейской идс была подвергнута сомнению как на уровне государственном, так и — что, быть может, важнее — культурном. Характерна опора будетлянина Хлебникова на языческие корни русской культуры, и даже прямое предвещание евразийства в противопоставлении азиатства как сути России европеизму. Хлебников объявил себя Председателем Земного Шара, прокламируя при этом победу Азии над Европой, то есть выступая наследником Чингиз-хана. Бенедикт Лившиц приводит в своих мемуарах стихи тринадцатилетней девочки, которые нравились Хлебникову и которые тот опубликовал в сборнике:

«Хочу умереть,  
И в русскую землю  
Зароют меня!  
Французский не буду  
Учить никогда!  
И в немецкую книгу  
Не буду смотреть...»<sup>37</sup>

Вместо строения империи ее ломали все слои, эта ломка наложила на европейский кризис начала XX века: ощущение поэтами почти наступившей катастрофы и гибели Российской империи (Блок, Маяковский, Белый и т.д.), такое же умонастроение — в широких кругах интеллигенции.

## 6. Ожидание «национальной революции»

Распутин явился как показатель окончательного вырождения имперского сознания, полностью подчинив себе царскую семью в качестве представителя национального, народного, почвенного начала. По словам наблюдателя, французского посла Мориса Палеолога (впрочем, здесь фиксация того, что видели все), «со своего вступления во дворец Распутин приобрел необыкновенное влияние на монархов. Он их наставлял, ослепил, нравственно поработил: это было как бы

<sup>36</sup> Федотов Г.П. Судьба Империй. С. 322.

<sup>37</sup> Лившиц Бенедикт. Полутораглазый стрелец. Л., 1989. С. 480.

колдовство. Не то, чтобы он льстил. Напротив, с первого же дня он с ними обходился грубо, с дерзкой и решительной фамильярностью, с вульгарным и цветистым многословием, в котором оба монарха, пресыщенные лестью и угодливостью, казалось, наконец, признали «голос русской земли»<sup>38</sup>. Реально, по мнению общества, он и правил страной. Почти Пугачев, почти язычник, почти на троне. Парадоксальным образом, отказ от петровского европеизма воплотился в отношении трона к Распутину. Сошлюсь снова на М. Палеолога: когда царица «признает за ним (Распутиным — В.К.) дар предвидения, чудотворения и заклинания бесов, когда она испрашивает у него благословения для успеха какого-нибудь политического акта или военной операции, она поступает, как поступала некогда московская царица, она возвращает нас к временам Ивана Грозного, Бориса Годунова, Михаила Федоровича, она окружает себя так сказать, византийской декорацией архаической России»<sup>39</sup>. Воскресала легенда о «мужицком Московском царстве».

Но немыслимо, чтобы мужик правил государством: это конец империи. Нарушение воспитательной и образовательной функции империи. Пушкин показал, что Пугачев как носитель воли-произвола не может стать императором: закона не знает, а воля враждебна закону и свободе — хочу казнь, хочу милую. Точно так же вел себя Распутин. Это, по сути, было предвестием большевистского хаоса.

Любопытно, однако, следующее. Царская семья приняла Распутина как выразителя почвенно-национальных тенденций и чувств. Но *национализм весьма заразен*. Начавшись сверху, он пронизал все социальные слои. Общество увидело «старца» как представителя «немецкой партии», предателя интересов государства. Его близость с императрицей толковали не только эротически двусмысленно, но и политически однозначно: императрица имела немецкое происхождение. Интересно, что узнав «о пожаре Лувена, она воскликнула: «Я краснею оттого, что была немкой!» Но ее моральное обрусение, — замечает Палеолог, — еще гораздо глубже. По странному действию умственной заразы, она понемногу усвоила самые древ-

<sup>38</sup> Палеолог Морис. Царская Россия во время мировой войны М., 1991. С. 106.

<sup>39</sup> Там же. С. 147.

ние, самые характерные специфические элементы русизма»<sup>40</sup>. И тем не менее, «обвиняют Распутина, что он продался Германии, а царицу называют не иначе, как *немка*...»<sup>41</sup>.

Именно идея предательства русских интересов странным образом связывается с представителями русского начала. Очевидно, дело было в том, что империя шла к краху, это чувствовали все, но по старинному московскому рецепту искали причину вовне, в происках Западной Европы, в данном случае — Германии. И в конечном счете лекарство стали искать в самой болезни. Палеолог приводит разговор с одним гвардейским офицером, близким ко двору, который говорил, что Россия «может быть спасена только посредством национальной революции»<sup>42</sup>, поясняя так свою мысль: «Государственная дума недостаточно сильна, чтобы бороться с теми силами, официальными или невидимыми, которыми располагает немецкая партия. <...> Наша последняя надежда на спасение — в национальном государственном перевороте...»<sup>43</sup>. И действительно, начало февральской революции, объединившее народ с солдатами, шло с лозунгом «Долой немку!».

В Московской Руси армия (стрельцы) смела вмешиваться в управление страной, врывать к царям, хватать на расправу сановников, и царство разваливалось. Петр взял армию в свои руки. Возврат к допетровской Руси привел к тому же противостоянию войска правительству, царскому дому. Восстание на броненосце «Потемкин» — это не новое, это старое. Особенно явно это стало, когда солдаты, скитавшиеся по столице, как некогда стрельцы, стали главной опасностью для трона. И, по записи французского посла, в 1916 г. один из петроградских генералов (В.) говорил: «Если Бог не избавит нас от революции, ее произведет не народ, а армия»<sup>44</sup>.

Интересно, что торопившие «пролетарскую» революцию *большевики с презрением отвергли предупреждение европейских, прежде всего немецких социал-демократов, о необхо-*

---

<sup>40</sup> Палеолог Морис. Царская Россия во время мировой войны. М., 1991. С. 145.

<sup>41</sup> Там же. С. 144.

<sup>42</sup> Там же. С. 195.

<sup>43</sup> Там же. С. 197.

<sup>44</sup> Палеолог Морис. Царская Россия накануне революции. М., 1991. С. 285.

димости социальных предпосылок для прогрессивного развития страны. Меж тем немецкий националистический империализм (правительство Вильгельма) снабжало большевиков (своего рода «троянского коня» России) деньгами, чтобы развалить Российскую империю изнутри. И когда рвавшихся к власти Распутиных стало много, когда все эти солдатские массы, в том числе дезертиры, пророки и юродивые, желавшие без труда, посредством винтовки и пули, войти в «неведомое царство», где текут «молочные реки и кисельные берега» здесь и теперь, подхватили программу большевиков, приняли их немецкие деньги, обратив их на решение национальной задачи — уничтожение европейской империи, за чем последовало уничтожение разнообразия жизни (разных социальных слоев, высших классов), включая уничтожение интонациональных структур — подавление Закавказья, Украины, истребление казачества, устройство великого голода на Украине (т.е. убийство нескольких миллионов украинцев), высылка крымских татар, поволжских немцев, чечено-ингушей, латышей, литовцев, эстонцев — в глухомань, в степи, в дикость, на смерть, а южный народ, евреев, — в Биробиджан, в Сибирь. *Интернационалистская идея рабочей диктатуры и классовой ненависти подменила толерантную идею имперскости.* Более того, очень вскоре она выродилась в русский национализм, доходивший до осуществления идей панславизма. Рассказывая о своих беседах со Сталиным, югослав Джилас с удивлением увидел в нем вместо марксиста панслависта. Сталин говорил: «Если славяне будут едины и будут сохранять солидарность, в будущем никто и пальцем не сможет пошевелить. Ни пальцем!»<sup>45</sup>. Но, разумеется, все это панславянское единство должно было жить по законам Российской (то есть на тот момент — Сталинской) деспотии. Как вполне символически показал Солженицын, Россия заболела раком, и страна превратилась в «раковый корпус».

## 7. Неудача русской демократии

Гражданское общество — как новая питательная среда империи — не состоялось. Вообще надо сказать, что ранняя рус-

<sup>45</sup> Джилас Милован. Беседы со Сталиным. М., 2002. С. 132.



ская демократия оказалась не на высоте имперских задач, не сумев дать идею общего блага всем народам России. Возникает зеркальная (или зазеркальная) империя большевиков, основанная вроде бы на новой сверхидее (интернациональном марксизме), а на самом деле — на несправедливости, псевдоинтернационализме, реальном национализме, ведущем к подавлению иных народов, антисемитизме, антиевропеизме и неприкромвенному насилию и единообразию. Это стало ясно уже в ленинский период.

Показательно, что центр страны вернулся в Москву, как о том и мечтали славянофилы (И. Аксаков), тем самым символически был подчеркнут отказ от петровско-европейской России, и в сознании людей вдруг воскресла идея Москвы как третьего Рима, призванного объединить мир, подкрепленная созданием Третьего интернационала, где решающую роль играла Москва. Силой оружия были захвачены отколовшиеся социалистические закавказские республики и Украина. Показательны письма Короленко и записки Винниченко, полные удивления перед военным вмешательством Москвы в дела Украины, несмотря на все слова большевиков о праве наций на самоопределение вплоть до отделения.

Мы привыкли к этому лозунгу о советском интернационализме, но задумаемся о его подлинности. Он служил замечательным прикрытием националистической политике, прорывавшейся порой в строчках гимна («Сплотила навеки великая Русь»), где даже произошел возврат к древнему наименованию страны при ее новых задачах. А уж анекдот советских лет («С кем граничит Советский Союз?» «С кем захочет, с тем и граничит») весьма откровенно говорил о военно-захватническом пафосе новой державы.

Национализм существовал в советской России в перверсной форме марксистского интернационализма. Перверсной, ибо был лишь маской, личиной. Как показала история, интернационализм этот не мешал вполне империалистической попытке навязать свою идеологию (через Коминтерн), а по возможности и свое господство (через захват территорий) другим странам и народам, а цитирование еврея Маркса не помешало гонению на так называемых *космополитов* и воспитанию вполне жизнестойкой популяции антисемитов. Хотя уже в первые годы советской власти многим было ясно, что большевики по

сути своей являются, как писал В.Н. Муравьев, «националистами. Они пытаются делать то, что всегда делают последние. Они создают армию, организуют государство, стараются защитить интересы России и отстаивать ее границы. Последние ноты Чичерина образцы такого национализма, прикрытого теми же фиговыми листьями революционной фразеологии, как в свое время речи Керенского»<sup>46</sup>.

Европа воспринималась в славянофильском духе как сущностный враг. Об этом почти сразу после Октября писали русские эмигранты: «Ленин, сохватав Маркса с Бакуниным, в лице большевизма создал особый вид антиевропейского марксизма (курсив мой. — В.К.): противопоставление правды «пролетарской» России злу и разложению «буржуазной» Европы есть возрождение <...> старого националистического отталкивания от Запада»<sup>47</sup>. Более того, как замечали не только эмигранты из России, но и западные мыслители, посетившие Москву в 20-е и 30-е гг., большевики пробудили в России, несмотря на европейско-марксистскую фразеологию, вместо европейского национальный дух. По наблюдению немецкого культур-философа Вальтера Беньямина, «в клубе красноармейцев в Кремле на стене висит карта Европы. Рядом рукоятка. Если ее покрутить, происходит следующее: одна за другой во всех местах, где в течение своей жизни побывал Ленин, загораются маленькие электрические лампочки. <...> Жизнь Ленина на ней походит на колонизаторский поход по Европе. <...> Мейерхольд использует карту в «Даешь Европу!» — на ней Запад представлен как сложная система русских полуостровов. <...> Совершенно определено, что сильное национальное чувство, которое большевизм подарил всем русским в равной степени, придало карте Европы новую актуальность»<sup>48</sup>.

Под видом Империи утвердилась тоталитарная деспотия. «Не будет преувеличением сказать, — писал Федотов, — что вся созданная за двести лет Империи свободолюбивая форма-

<sup>46</sup> Муравьев В.Н. Национализм и интернационализм // Муравьев В.Н. Овладение временем. М., 1998. С. 77.

<sup>47</sup> Франк С.Л. Пушкин об отношениях между Россией и Европой // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 278.

<sup>48</sup> Беньямин Вальтер. Москва // Беньямин Вальтер. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. М., 1996. С. 191-192.

ция русской интеллигенции исчезла без остатка. И вот тогда-то под нею проступила московская тоталитарная целина. Новый советский человек не столько вылеплен в марксистской школе, сколько вылез на свет Божий из Московского царства, слегка приобретя марксистский лоск»<sup>49</sup>. Но в той мере, в какой советская деспотия прикосновенна была к имперской идее, она погибла в том числе и по законам гибели империй. Так, когда пала коммунистическая сверхидея общего блага, стало бессмысленным и псевдоимперское образование под названием Советский Союз.

---

<sup>49</sup> Федотов Г.П. Россия и свобода // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры. Т. 2. С. 299.

Ханс Оверслоот

## На пути к возрождению идеологии государственности в современной России

*Перевод Яны Боцман*

«Классический» марксизм всегда стремился к тому, чтобы покончить с национальным вопросом; точнее, уже «классические» марксисты предрекали исчезновение национального вопроса из списка важнейших политических проблем. В конце девятнадцатого века и в начале двадцатого эта тема была предметом оживленных дискуссий — является ли в действительности национализм лишь «побочным продуктом» капитализма, или же он имеет какие-либо иные корни. Однако, в стороне от дискуссий оставался вопрос о том, будет ли национальный вопрос пересмотрен после перехода от капитализма к социализму (коммунизму). Единственный вид «подлинной» вражды марксизм связывал с эксплуататорами и эксплуатируемыми, капиталистами и пролетариатом, а вовсе не с гражданами соперничающих или даже воюющих государств и уж тем более не шла речь о конфликте идеологических кредо, цветов кожи или национальностей, вовлеченных в соперничество за государственность или же за господство в государстве. Социализм должен быть интернациональным, должен быть выше национального, или его не будет вовсе.

Одной из особенностей марксизма-ленинизма-сталинизма в том виде, в котором он был явлен в 1920-е годы, было то, что развивающийся социализм — или «строящийся социализм» — мыслился все же как национальный т.е. посылка о смерти или трансцендировании нации и национального не была более в силе. В 1930-е национальное стало даже существенной частью доктрины — предполагалось, что построение социализма благотворно преобразует, вдохнет жизнь и разовьет сам национализм; социализм должен был вознести национализм на ту идеологическую высоту, на которой он станет «политэкономическим», что по сути означало, что он должен эволюционировать в направлении того, чтобы стать всего лишь одной из

форм самобытного, реформированного «самовыражения» культуры. Можно сказать, что фактически национализм был сведен до своего рода фольклора — по крайней мере, он также бережно опекался и поощрялся.

В Российской Социалистической Федеративной Советской Республике (РСФСР) и в Советском Союзе вопросы национализма (так называемый национальный вопрос) были предметом достаточно серьезного отношения. (Вообще говоря, СССР не просуществовал бы столь долго, если бы актуальные политические вопросы там игнорировались). В СССР или, если точнее, в РСФСР «построение государственности» осуществлялось с учетом того «уровня развития», на котором находились различные национальности, проживающие на советской территории. Например, статус автономии, который предоставлялся некоторым территориально-административным единицам, был напрямую соотнесен, помимо всего прочего, с уровнем развития нации (национальности) на момент начала социалистического/коммунистического проекта. Таким образом ненцы, неоседлая нация, не имеющая своей письменности и живущая в Сибири, чтобы сделать ее «письменной» и оседлой в рамках социалистического проекта, была наделена низким статусом — статусом автономии, при этом статус автономии присваивался не самой национальности, но лишь той территориально-административной единице, где эта национальность проживала. Таким образом, ненецкой территории присваивался низкий уровень «самоуправления». На другом конце шкалы автономии стояли «титульные» нации союза республик свободных, такие как, например, украинцы, вошедшие в состав СССР в момент его образования. Некий подъем по лестнице статусов после того, как процессы развития (возглавляемые коммунистической партией и обусловленные советским порядком) возвели нацию (национальность) на новую эволюционную ступень также мыслился как возможный (по крайней мере, до 1930-х), когда подъем от статуса территориально-административных подразделов РСФСР до статуса союзной республики осуществили Казахстан, Туркмения, Таджикистан, Киргизия и Узбекистан.

В то время как некоторые национальности получали реальную помощь для развития культуры (например, благодаря введению письменности и программе по ликвидации безграмотно-

сти), другие национальности фактически испытывали жесткое давление и безмолвно соглашались с русификацией. Не только малым нациям, но также и большим, например, украинцам, было вменено в обязанность «русифицироваться» раньше других, ибо политическое, культурное и лингвистическое превосходство России в той или иной степени открыто утверждалось всегда, а в особенности — в 1940-е и 1950-е годы. Представления о благоденствии этого «трансформированного», культурного национализма под эгидой социализма сохранялись, однако не было сомнений в том, что в процессе развития советские люди образуют некую будущую «советскую национальность», которая станет всецело русскоязычной и русско-социалистической по своим культурным взглядам. Можно даже утверждать, что существовало представление о том, что *слияние* национальностей на советской территории должно неизбежно привести к появлению своего рода «результатирующей» — расширенной (но не выхолощенной!) — русской социалистической нации.

Фактически, позиция советской идеологии по национальному вопросу и его развитию была противоречивой. До самого конца СССР идеология твердо держалась идеи необходимости особого представления прав национальностей — хотя эти национальности и ассоциировались с территориально-административными единицами. Верховный Совет СССР состоял из двух палат, каждая из которых имела равную силу. Совет Союза избирался напрямую (можно сказать, «собирался»), независимо от этнической принадлежности или даже избирательного округа депутатов, в то время как Совет Национальностей избирался в соответствии с этнической принадлежностью кандидатов, то есть здесь территориально-административное деление учитывалось, и каждая союзная республика была разделена на равное число избирательных одномандатных округов, а каждая автономная республика разделялась на равное с другими число одномандатных районов, каждая область разделялась на равное число районов, а каждый округ приравнивался к району.

М.С. Горбачев, Генеральный секретарь КПСС с марта 1985, предпринял попытку оживить социализм и в конце 1980-х годов прилагал усилия к демократизации государственных институций. Он поощрял выборы в новый Совет Народных Депутатов и возлагал большие надежды на обновленный Верховный Совет. Совет Народных Депутатов СССР, избранный в

марте 1989, начал свою первую сессию 25 мая (она продлилась до 9 июня). В марте 1990 года в РСФСР был избран Совет Народных Депутатов (его работа продолжалась с 16 мая по 22 июня 1990 г.). И Совет Народных Депутатов СССР, и Совет Народных Депутатов РСФСР стали ресурсом для избрания постоянных членов Верховного Совета СССР и Верховного Совета РСФСР. Перейдем к рассмотрению Верховного Совета. Он был разделен на две палаты с равными правами. Члены первой палаты избирались из числа депутатов Съезда, второй — на основе территориально-административного деления с «этническими» названиями. Лучше всего ситуацию можно охарактеризовать словами Ричарда Саквы:

*«Россия была единственной пост-советской республикой, которая продолжала придерживаться громоздкой двухпалатной системы на выборах в марте 1990. Российский Съезд состоял из 1068 членов, из которых 168 (15,7 процентов) были национально-территориальными а 9000 (84,3 процента) были территориальными. Съезд собирался дважды в год, чтобы обеспечивать законодательно наиболее важные конституционные и другие вопросы [...]*

*Конгресс избрал меньший по численности Верховный Совет [...], который осуществлял текущую законодательную деятельность и обеспечивал политические дебаты. На сентябрь 1993 г. Верховный Совет включал в себя 248 голосующих членов и 138 неголосующих, которые работали в комитетах и комиссиях, таким образом 384 человека работали в парламенте на постоянной основе, хотя примерно четверть депутатов Верховного Совета не вели активной деятельности. Все депутаты Съезда после пятилетнего периода получали возможность стать членами Верховного Совета [...]. [...]*

*Верховный Совет был разделен на две палаты с равными правами — на Совет Республики [...] и на меньший, Совет Национальностей [...]. Из-за небольшого количества депутатов, почти все депутаты от национальных территорий вступали в Верховный Совет».<sup>1</sup>*

Горбачев, избранный президентом СССР на Съезде Народных Депутатов 14 марта 1990 г., в очень малой степени, если не вовсе, не ощущал советский национализм старого образца силой, которая смогла бы сыграть конструктивную роль

<sup>1</sup> Richard Sakwa, *Russian Politics and Society*, 2<sup>nd</sup> ed., Routledge, London & New York 1996, 118-119.

в советской политике. Горбачевские попытки влить новую кровь в социализм были, по сути дела, разрушены взрывом национального самосознания в конце 1980-х и в начале 1990-х годов. Нейтральные пунктирные линии, которые символически маркировали границы между союзными республиками, были прочерчены как настоящие границы между суверенными государствами, большая часть которых претендовала на то, чтобы быть национальными. Внутри РСФСР (которая 25 декабря 1991 г. была переименована в Российскую Федерацию) значительное число территориально-административных единиц поспешило на поиски самоидентичности и своего места в рамках государственной системы, при этом ведя некую «игру на повышение» в национально-территориальной иерархии РСФСР (РФ). Автономные области стали называться автономными республиками, а бывшие автономные республики стали добиваться повышения своего государственного статуса, вплоть до выхода из состава РФ (как Чечня и Татарстан).

Первый президент РСФСР/РФ Борис Николаевич Ельцин (фактический президент РСФСР в качестве главы Съезда Народных Депутатов РСФСР с июня 1990 и непосредственно избранный президент РСФСР/РФ с июня 1991) стимулировал этот процесс децентрализации и узурпации власти территориально-административными единицами низшего уровня, неоднократно призывая региональных политиков добиваться той степени автономии, которую они в состоянии удержать. Подобными заявлениями Ельцин на том этапе преследовал одну цель — обеспечить себе поддержку, стимулируя оппозицию президенту СССР Горбачеву. Генерал-майор Дудаев, чеченский лидер, был среди сторонников ельцинской политики делегирования власти.

Передача государственной власти означала ре-национализацию — своего рода ре-этнизацию политики на территории РСФСР/РФ, ибо множество ставших самостоятельными территориально-административных единиц были созданы и поддерживались в первую очередь как территории с нерусским населением. Конечно, не все территориально-административные единицы из тех, что стали впоследствии серьезными политическими силами, были созданы на основе нерусского большинства, здесь речь скорее идет об обозначении одной нерусской национальности в качестве титульной.



«Титульные» национальности (или, по крайней мере, их лидеры) — даже в случаях, когда они не имели большинства по сравнению с другими нациями, проживающими на «их» территории — часто склонялись к политическому доминированию (и распределению политических должностей по национальному признаку). Это имело место в наиболее густонаселенных территориально-административных единицах, которым в декабре 1993 года был конституционно присвоен статус республик. Коренное же население национальных республик Севера и Сибири было всегда слишком малочисленно, чтобы доминировать на политической сцене.

Президент РФ Ельцин объявил о роспуске Верховного Совета и Съезда Народных Депутатов в своем указе № 1400 от сентября 1993 года. Одновременно были объявлены выборы в новый парламент. До сих пор с этим парламентом многое неясно, однако целесообразность его двухпалатного устройства никогда не вызывала споров.

В Верхней палате, Совете Федерации, каждый из восьмидесяти девяти «субъектов федерации» должен был иметь двух представителей. Можно было бы сказать, что Совет Федерации — наследник Совета Национальностей, по крайней мере, объяснить такую структуру можно лишь только сославшись на прежнюю политику «уважения к национальностям», живущим «на своей собственной территории». Народ РФ был определен в статье конституции 3.1. от декабря 1993 как «многонациональный народ», соответственно и признание статуса «национальных территорий» было принято в качестве способа выражения «многонационального характера» этого народа. На конституционном совещании обсуждался проект избирательной системы для Государственной Думы — другой палаты парламента; было решено, что основное число членов Государственной Думы будет избрано в округах и что каждый субъект Федерации будет составлять как минимум один одномандатный округ.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> В то время, как субъекты РФ всегда имели Совет Федерации, представители субъектов РФ также принимали участие в работе Конституционного Съезда по выбору электоральной системы для Госдумы. Таким образом сложилось мнение, что интересы субъектов — снова же — принимаются во внимание в разработке электоральной системы для Госдумы. Cf. Judit de Bever, *Een kwestie van kiezen? De Constitutionele Vergadering in discussie over het kiesstelsel van de Russische Staatsdoema*, doctoraalscriptie (MA-thesis) Universiteit Leiden 2002.

В конечном итоге было решено, что Государственная Дума должна иметь 450 мест, 225 из которых должны будут замещаться на основе системы пропорционального представительства всей РФ, учитываемой как один район, с пятипроцентным порогом, и 225 мест получают одномандатные районы, к которым будет применен принцип «first-past the-post».

Демократический порядок, с которым явно соотносят себя обе системы выборов, состоит в посылке, что один мужчина (или одна женщина) имеет один голос. Также постулировалось, что все голоса будут равноценны. Выборные округа должны быть примерно равны по величине, то есть округа должны включать равное количество субъектов голосования. Однако, допуская отклонение плюс-минус пятнадцать процентов, заметим, что более 28 процентов одномандатных округов имеют меньшее (гораздо) количество голосующих, нежели того требует этот порядок. Если говорить о выборах в Государственную Думу в 1999 году, следует признать, что вес одного голоса в них различен от региона к региону. Самый большой округ — Курган (в Курганской области), насчитывает 789641 голос. Самый маленький округ — эвенки, единственный округ Эвенкского Автономного округа, в нем насчитывалось 12749 голосующих. Таким образом, Курганский округ имеет в 61,4 раза больше голосующих, нежели Эвенкский. Фактически, Курганский округ имеет больше голосов, чем одиннадцать самых маленьких округов взятых вместе. Короче говоря, имеется большая диспропорция в весе голоса при выборах в Госдуму, налицо и неравенство округов 89 субъектов Федерации, каждый из которых имеет одинаковый формальный вес в Совете Федерации. Эвенкия и город Москва таким образом оба имеют два места в Совете Федерации, в то время как электорат Москвы в пятьсот раз больше.<sup>3</sup>

Равенство голосов, приходящихся на каждого субъекта РФ в Совете Федерации, может быть отнесено на счет федерального характера самой РФ. Границы субъектов Российской Федерации — и даже само существование такого огромно-

<sup>3</sup> Cf. Hans Oversloot, «On the Inequality of the Vote in the Russian Federation's State Duma Elections», in: Ferdinand Feldbrugge and William B. Simons (eds.), *Human Rights in Russia and Eastern Europe*, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague, London & New York 2002, 205-222.

го количества самих субъектов — может быть объяснено лишь в соответствии с идеей, согласно которой национальная принадлежность на некотором этапе своего развития должна быть выражена в форме самоуправления внутри выделенной территории, где доминантная национальность должна быть в состоянии осуществлять эффективное управление этой «исконной территорией». Можно спорить о том, в какой степени этот феномен является современной попыткой артикуляции остаточных напряжений империи. Однако, концепция многонационального народа, которая выражена в статье 3 конституции РФ, мучительно трудно совмещается с базовыми демократическими идеями, согласно которым каждый член политического сообщества должен иметь право голоса и эти голоса должны иметь равный вес.<sup>4</sup>

\* \* \*

Согласно международному праву права существующих государств пользуются большим авторитетом, чем права нации без собственного государства. Превалирование сложившихся государств над национальностями (нациями), стремящимися создать свои государства, ставящее новую государственность в оппозицию к сложившимся государствам, было переформулировано и подчеркнуто в 1960-е годы, во время волеизъявлений независимых африканских государств, тогда вновь образованных. С 1980-х идея «коллективных прав» или «групповых прав» обрела почву под ногами и возведена до уровня прав человека, тем самым эти коллективные права декларировались как имеющие также и общее основание.

Опыт РФ отсылает нас к трудностям, связанным с напряжением, которое создает априорная легитимация коллективных прав — в данном случае прав национальностей. Например, в Республике Башкортостан башкиры являются своего рода *raison d'être* той политической общности, что зовется Башкортостаном, в то же время башкиры составляют лишь третью из крупнейших национальных групп в этом субъекте Федера-

---

<sup>4</sup> Cf. Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Clarendon Press, Oxford 1995; David Miller, *On Nationality*, Clarendon Press, Oxford 1995.

ции. И русские, и татары численно превосходят башкиров, титульную нацию. Почему же тогда башкиры должны иметь больший вес? Евреи РФ имеют свою «национальную территорию» в Еврейской Автономной области Биробиджан, но по факту лишь один процент населения Биробиджана составляют евреи. Восемьдесят процентов населения Биробиджана составляют русские. Еще один странный эффект состоит в том, что русский электорат в Биробиджане гораздо больше, чем электорат еврейский, например, в Москве, в то время как евреи отдельно взятого района Москвы значительно превышают по численности евреев во всем Биробиджане.

Другим, возможно даже более интересным, примером является Республика Дагестан. Эта республика, и об этом часто вспоминают, является многонациональной. Ни одна из многочисленных национальностей Дагестана не имеет «национальной территории» где-либо за пределами Дагестана (в отличие от Башкортостана, где о русских и татарах такого сказать нельзя). И, соответственно, по логике, о которой идет речь, этот факт должен отразиться на системе распределения власти. Фактически, система распределения власти в Дагестане имеет ярко выраженную тенденцию к тому, чтобы ограничивать выбор голосующих отдельной национальности только кандидатом на то или иное официальное кресло, имеющим ту же самую национальность. А это возможно лишь в случае, когда число мест или кабинетов можно распределить посредством выборов среди различных национальностей. Разумеется, что должности главы ветвей исполнительной власти или главы правительства (как бы он не назывался — «губернатор», «голова», «президент» или как-либо иначе) таким путем распределяться принципиально не могут. И, таким образом, это распределение может быть осуществлено посредством трех альтернативных сценариев: 1) ключевой пост распределяется «по времени» (например, два года его занимает представитель национальности А, еще два года — национальности Б, еще два года — В и вновь — национальности А). 2) Пост делается менее ответственным посредством частичного распределения его полномочий на другие посты, которые благодаря этому приобретают почти такую же значимость (например, президентство, которое получил представитель национальности А, уравновешивается институтом премьерства, при этом пост премьер-

министра делается почти таким же важным и отходит национальности Б, спикером парламента становится представитель национальности В). 3) Или же этот наиболее важный пост занимается коллективно несколькими людьми, действующими заодно. Таким образом, главой институции становится некий коллективный политический орган. Членство в комитете, составляющем этот институт «коллективного президентства», может быть распределено между различными национальностями и управление государством может осуществляться ими в одно и то же время. Дагестан предпочел такое коллективное президентство с тем, чтобы попытаться решить (или, по крайней мере, признать?) проблему «многонациональных избирательных округов». Однако, такое решение предполагает или даже делает очевидным факт, что а) «многонациональный» характер «народа» это не декоративный атрибут, а центральный политический вопрос, с которым политикам неизбежно придется считаться, б) что такому решению все-таки далеко до того, чтобы быть подлинно демократическим. Демократические выборы в «консолидированных демократиях», каковой мог бы стать Дагестан<sup>5</sup>, могут быть фактически редуцированы до своего рода ценза, по которому национальные меньшинства имеют те или иные «веса». Центральные для демократии идеологемы «выбора» и «перемен» лишь с большим трудом укладываются в такую систему.

Президент РСФСР Борис Ельцин призывал региональных и местных лидеров брать столько автономии, сколько они в состоянии удержать. И некоторые региональные лидеры проявили в этом вопросе воистину неудержимые аппетиты. После развала Советского Союза Ельцин пробовал придать процессам децентрализации обратный ход и спасти единство РФ. Много было сделано, чтобы убедить, обольстить, переманить региональных лидеров, убедить их не бороться за дальнейшее дробление автономий в рамках РФ. Однако центр РФ тогда был слишком слаб, чтобы установить общий и единый свод

---

<sup>5</sup> Я хотел бы отметить, что, на мой взгляд, Дагестан является (или мог бы являться) «консолидированной демократией» в *принципе*. Подтасовки на выборах, высокий уровень коррупции и неуважение к процессуальной стороне вопроса вообще говоря ставят под серьезное сомнение корректность употребления термина «демократия» применительно к данной ситуации.

правил, регулирующих и проясняющих отношения между политическим центром РФ и 89 «субъектами» Федерации. Центр РФ предпочитал политику обсуждения условий приверженности Федерации с каждым из «субъектов» Федерации в отдельности — в результате таких двухсторонних переговоров образовалась Федерация, которую можно было бы назвать «асимметричной». Некоторым субъектам Федерации было разрешено собирать федеральные налоги и тратить их на свои собственные нужды, в то время, как другие субъекты были обязаны перечислять эти деньги в федеральный бюджет, некоторые «субъекты» осуществляли существенные трансферные платежи даже тем субъектам, каковые не являлись членами сети таких платежей, некоторые субъекты добились права оставлять своих призывников для несения службы на своих территориях, другие — нет, и так далее. С половиной субъектов Федерации Москва заключила специальные договора.

Однако, в конце 1990-х внутренняя политика РФ кардинально изменилась. С 1999 года новые договора не заключались, а срок действия многих старых подошел к концу. Число действующих соглашений уже сократилось до дюжины. Владимир Владимирович Путин (ставший в конце 1990-х лидером президентской администрации и в то время уже чуть более года занимавший должность главы Федеральной Службы Безопасности, премьер-министр с августа 1999 и действующий президент РФ с января 2000 г.) всегда был устойчивым оппонентом политики попустительства по отношению к растущей асимметрии в структуре российской властной «вертикали». <sup>6</sup> Ельцин, будучи президентом РФ, неоднократно повторял, что властная вертикаль нуждается в восстановлении и усилении, однако на деле он по большей части попустительствовал политике игнорирования и ослабления российских федеральных законов. За время последнего президентского срока Б. Ельцина было заключено множество соглашений с местными лидерами. Статус этих соглашений можно было бы определить как промежуточный между Конституцией РФ и Федеральными Законами РФ. Президент Ельцин позволял региональным элитам идти своим собственным путем — веро-

<sup>6</sup> О карьере Путина см., например, А.А. Мухин, Кто есть мистер Путин и кто с ним пришел. *Досье на президента России и его спецслужбы*, Изд-во 'Гном и Д', Москва 2002.

ятно потому, что нуждался в их поддержке, чтобы удержаться на посту президента РФ. Лидеры «этнических» субъектов РФ, с которыми обращались особенно мягко, оказывали президенту РФ особенно активную поддержку во время его переизбрания в 1996 г.

Позиция президента Путина сильно отличалась от позиции Ельцина. Еще будучи премьер-министром, Путин во время выборов в Госдуму в декабре 1999 г. убедительно показал, что при поддержке некоторых региональных лидеров он в состоянии пренебречь сопротивлением и взять верх над соединенными силами наиболее влиятельных российских региональных лидеров. Сразу же после выборов в Госдуму 1999 года наиболее влиятельные оппозиционные региональные лидеры, входящие в блок «Отечество» и «Вся Россия», стали заискивать перед Путиным. Ни для кого больше не было секретом, кто будет следующим президентом России, и региональные лидеры старались угодить новому избраннику. Оппозиция Путину могла им дорого обойтись, поэтому они сосредоточили свои усилия на том, чтобы добиться его расположения.

В.В. Путин говорил об усилении властной вертикали не так часто, как Ельцин, но в отношении принятия эффективных мер для этого, несомненно, далеко превзошел своего предшественника.

После избавления от договоров и соглашений следующим шагом к «ре-централизации» стало назначение *полпредов* в семи регионах, включающих все 89 субъектов Федерации в 2000 году. (Раньше большинство федеральных министерств и служб имели свои штаб-квартиры в столице Российской Федерации — Москве. Большинство федеральных министерств и служб имели также свои региональные отделения в столицах 89 субъектов Федерации. Эти региональные отделения были местными представительствами федеральных министерств в столицах субъектов Федерации). Эти представители президента (полпреды) имели весьма маленький аппарат и вовсе не имели собственного бюджета а потому, хотя номинально полпреды и были достаточно могущественными, но фактически региональные лидеры вовсе не были склонны принимать их всерьез. Однако, похоже, что положение стало меняться. Вначале представители федеральных министерств и служб в столицах субъектов Федерации были в разной степени зависимы

от региональных правительств и администраций и эта зависимость не позволяла им хорошо выполнять свою работу. Прямо или косвенно они находились в подчинении — так, например, региональные власти могли предоставить служебные помещения для нужд работников федеральных служб, а могли и отказать. В последнее же время наметилась тенденция к концентрации региональных представителей федеральных министерств и служб в столицах семи «новых регионов» при полпредах. Если полпреды и впрямь смогут взять власть над представителями федеральных министерств и служб, они станут весьма значимыми административными фигурами, к которым главы субъектов федерации (губернаторы, президенты, мэры и т. д.) вынуждены будут обращаться в процессе конкуренции со своими коллегами, губернаторами, президентами и мэрами. Можно представить себе ситуацию, когда эти семь «супер-субъектов» смогут развиваться в самостоятельные политические единицы и им потребуются собственные парламенты и собственные аппараты исполнительной власти. Если такие «супер-субъекты» и впрямь будут развиваться, нынешние, национально окрашенные «малые субъекты» потеряют значительную часть своего влияния. При этом ни в одном из этих семи супер-субъектов не будет представлена «титовская национальность».

Власть лидеров существующих субъектов уже была урезана теми переменами, которые имели место в системе распределения мест в Совете Федерации. Как уже отмечалось выше, два места на каждого субъекта Федерации отводились лично для глав законодательной и исполнительной власти. В последнее время главы обеих ветвей власти назначают своих представителей в Совете Федерации. Личное присутствие лидеров субъектов Федерации в основной федеральной институции более не является необходимым (и в этой связи нередко высказывается предположение, что и сам Совет Федерации в скорости потеряет авторитет). В обмен на свою «отставку» из Совета Федерации (которая следует по истечении срока службы) главы исполнительной власти получили членство во вновь образованном Государственном Совете. Государственный Совет был создан президентом РФ и им возглавляется, задачи перед ним ставятся президентом лично. Совет может быть распущен по решению президента, и хотя лидеры субъектов



Федерации, вступая в него, вроде бы находятся в гораздо большей близости к президенту, однако все же находятся в рамках институции, само существование которой полностью зависит от воли президента.<sup>7</sup>

Еще одним показателем того, что категория национальности постепенно теряет свою политическую и юридическую значимость является то, что национальность более не записывается во внутреннем паспорте РФ, как это было во времена СССР и как это было с первым российским паспортом. Этот факт вызвал недовольство лидеров некоторых республик, например, президента Татарстана Минтимера Шаймиева, который высказал опасение, что исчезновение национальности из паспорта подрывает претензии на лидерство со стороны отдельных наций во всегосударственном масштабе и даже претензии на лидерство в своей собственной (по сей день остающейся национальной территориально-административной единицей) республике. Любопытно, что перепись населения, которая проведена в России в 2002 году — первая перепись в истории РФ (последняя перепись проводилась в 1989 в СССР) — также не требовала обязательного заполнения графы «национальность» (как и графы о религии), хотя во время предыдущей переписи такие данные требовались. Более того, национальность в переписи 2002 г. была национальностью «по выбору» опрашиваемого, то есть опрашиваемый мог предпочесть любую национальность, в том числе и такую, которая не значилась в «официальном списке».<sup>8</sup> Таким образом, если на-

<sup>7</sup> Государственный Совет не упоминается в Конституции РФ и его существование и функционирование не регулируются федеральным законодательством.

<sup>8</sup> До 1989 года национальность можно было выбирать только из списка «утвержденных» в СССР национальностей. Бывали случаи, когда предыдущая национальность гражданина объявлялась более «несуществующей» (поскольку в регистре ее не было) и тогда следовало выбрать национальность «близкую» к предыдущей национальности. Во время следующей переписи, напротив, имели место казусы противоположного свойства — то, что в предыдущем регистре было одной национальностью, в новом вполне могло быть разделено на две. Однако перепись 2002 г. позволяла опрашиваемым выбирать даже те национальности, которые вообще не значились в списках. Так, например, некоторые опрошенные предпочли именовать себя «скифами».

циональность и впрямь сдает свои политико-юридические позиции (хотя, конечно, полной уверенности в этом нет), значит Российская Федерация движется к тому, чтобы становиться все более «русской» по умолчанию.

\* \* \*

Частью путинского плана, несомненно, является реорганизация РФ. Он предпринимает усилия в направлении эффективного пересмотра конституциональной иерархии РФ, внутри которой субъекты РФ, вне зависимости от того, являются они республиками или нет, не являются «суверенными» — как это неоднократно заявлялось (в ряду таких прецедентов был Татарстан, Чечня же, несомненно, представляет собой «особый случай»), — но являются всего лишь «субъектами». А поскольку они являются субъектами РФ то, следовательно, подпадают под действие Конституции РФ и законов Российской Федерации, с которыми должны соотносить собственные конституции и законы. При этом договора и соглашения также не должны игнорироваться.

Хотя, возможно, справедливо говорят, что «вся политика локальна» (то есть, фактически, политика делается сравнительно небольшой группой людей и, что более важно, влияние этой политики, если она не пустая риторика, ощутимо сказывается на каком-то определенном круге людей), однако, определенно не так, что все локальные политики демократичны. Перестройка политически-институциональной вертикали не является сама по себе антидемократической или с необходимостью антидемократической по своим последствиям. Наиболее «неподатливые» и «упрямые» — в том числе и в этническом вопросе — субъекты Федерации не являются оплотами региональной (локальной) демократической политики. По существу, вмешательство Москвы в региональную политику — например, в политику Татарстана, Башкортостана, Калмыкии — не наносит вреда демократии в упомянутых республиках. Однако и обратное утверждение также не является верным: усиление позиции центра РФ не является априорным благом для демократии в России. Интересно отметить, что Путин — я здесь имею в виду Путина как личность и как президента, путинскую администрацию и «партии Путина» — не является «идейным демократом». Я бы не сказал, что сам Путин яв-

ляется ярким приверженцем демократии. Считается, что некоторые ведущие политики в странах с устоявшейся демократией не были бы активны в политике, если бы эта политика не была демократической. Считается также, что некоторые действующие политики в странах с устоявшейся демократией как демократы будут проявлять политическую активность в поддержании и недемократических политик, если есть хоть какой-то шанс их изменить. На примере России видно, что бывшие упорные приверженцы однопартийного режима, режима Коммунистической Партии, вполне могут изменить свои позиции и в своей дальнейшей политической карьере следовать демократическим ценностям, как минимум в плане демонстрации своих способностей придерживаться базовых демократических процедур — и при этом даже превратившись в приверженцев православной веры. Большинство российских политиков, чье возвышение пришлось на начало 1990-х, продемонстрировали нам именно эту способность. Путин тут вовсе не является исключением. Возможно, особенным Путина делает лишь та специфическая среда, из которой он вышел как политик. На протяжении пятнадцати лет Путин был офицером КГБ, организации с плохой репутацией. В глазах большинства антикоммунистов КГБ была организацией недостойной и вселяющей ужас. Работники и сотрудники КГБ, как, впрочем, и его предшественников (ЧК, НКВД и т.д.) несут прямую ответственность за убийство миллионов людей. Никто не принуждал Путина идти в КГБ, он служил там по собственной воле. Каким же демократом, каким приверженцем власти закона может быть такой человек? И как можно говорить о демократической настроенности людей, которые привели его к власти путем голосования и поддерживали его с еще большим энтузиазмом уже как президента?

Адаптация такого значительного количества бывших сотрудников КГБ, которым в короткое время удалось превратиться из защитников коммунистического режима в успешных игроков в капиталистической игре и защитников демократии, может говорить лишь о высочайшей степени цинизма среди многих членов этой организации. Такое положение говорит лишь об одном — служение государственной идеологии совмещается у них со служением собственным интересами — и не важно, идет ли речь о текущей идеологии или о идеологии двадцатилетней давности. Я вижу в этом частичное объясне-

ние высокой адаптивности бывших сотрудников КГБ при новом режиме, однако, это не самое интересное. Путин не является либерал-демократом, приверженцем капитализма или идеала рынка. И популярность Путина основана вовсе не на том (ложном) мнении, что он истинный демократ и что он «перековался» в защитника капитализма (как, впрочем, странно было бы полагать, что большинство населения России само претерпело такую трансформацию). В России произошло множество изменений, в действительности революционных, которые затронули экономическую, политическую сферы, идеологию и, конечно, психологию людей. Однако, помимо этого есть и другая тенденция — своего рода контрреакция, выразившаяся в попытках восстановления утраченного. Именно к этой тенденции апеллировал Путин — и идеологически, и психологически; Путин прежде всего *государственник*. И как бывший сотрудник КГБ он, весьма вероятно, всегда им был и остается (и, насколько мы знаем, ничто в карьере Путина этой характеристике не противоречит). Государственник — это тот, кто разделяет ценности России как государства и ценности «государственности» в государственном устройстве<sup>9</sup>; государственник ценится обществом и в обществе за тот вклад, который он вносит или может внести в дела государства, каковое мыслится как «высочайшее выражение» общества. Государственность, плохо переведенная как «экономика, контроли-

<sup>9</sup> Нижеследующие цитаты, взятые из статьи В. Путина, тогда премьер-министра и исполняющего обязанности президента, от 31 декабря 1999 г. «Россия на сломе тысячелетий», хорошо иллюстрируют эти утверждения. Впервые статья появилась на сайте правительства РФ. [www.gov.ru](http://www.gov.ru) и цитируется здесь по [www.publicaffairsbooks.com/books/fir-exc.html](http://www.publicaffairsbooks.com/books/fir-exc.html) (19-12-02). Путин отказывается защищать «официальную российскую государственную идеологию», но защищает «патриотизм» и утверждает, что «Россия была и остается великой силой». Он также отмечает:

«Наше государство и его органы всегда играли весьма важную роль в жизни страны и ее народа. Для русских сильное государство не аномалия, от которой следует бежать. Напротив, это — источник порядка и основная движущая сила перемен».

«Современная Россия не отождествляет сильную и эффективную государственность с тоталитаризмом. Мы пришли к тому, чтобы ценить преимущества демократии, построенного на законности государства, личную и политическую свободу. В то же время русских тревожит очевидное ослабление государственной власти. Народ ждет реставрации государства, которое бы взяло на себя руководящую и регулирующую роль, это соответствует российским традициям и отвечает текущему положению дел в стране».

руемая государством», служит своего рода связующим звеном между Путиным Советской России и Путиным современной России. Превращение государственника-коммуниста в государственника-демократа — трансформация значительная, но не абсолютная, поскольку и в том, и в другом случае основной ценностью остается по-прежнему государство. Это достаточно естественная эволюция — в один период времени человек, будучи «государственным мужем», исповедует коммунизм (и является коммунистом), а в другой превращается в демократа. И важным здесь является именно неизменное отношение к государству как к главной идее. Это государство может быть абстрактным, нематериальным или даже персонифицированным. Так, для многих людей В.В. Путин персонифицирует государство, причем в гораздо большей степени, чем это делал (или даже мог делать) Б.Н. Ельцин.

Идея «государства» не является чем-то чужеродным для российской полигической мысли (в том числе и в ее историческом срезе). Можно даже сказать, что это есть один из элементов «Русской Идеи».<sup>10</sup> Однако, идеология государственности не обязательно является строго националистической, здесь слово «русский» употребляется в экуменическом, нерасистском значении. «Русскость» ее приверженцев может быть взята как нечто заданное априори, как нечто, что не нуждается в дальнейшей проверке: «идеология государства» окрашена скорее в цвета империи, нежели в цвета этничности.

Государство является самым центром идеологии. Если я не ошибаюсь, мы имеем дело вовсе не с возрождением государственной идеологии, но лишь с возрождением государства как идеологии. «Социализм», «капитализм», «рыночное общество» и «диктатура закона» могут стать более или менее значимыми атрибутами этой идеологии, но это будет зависеть от того, что будет выгодно этому государству в тех или иных специфических условиях или на специфических этапах его существования. Более авторитарный стиль лидерства может легко комбинироваться с этим государством-идеологией, стиль и идеология которого могут также быть весьма популярны. Привлекательность Путина зиждется на его силе как человека, пообещавшего принести порядок — в Чечню и во всю Россию. И он персонифицирует государство в той степени, в какой он (если понадобится, даже принудительно) готов это сделать.

<sup>10</sup> Cf. Tim McDaniel, *The Agony of the Russian Idea*, Princeton U.P., Princeton (N.J.) 1996.

# ТЕОЛОГИЯ ВОСПИТАНИЯ

Александр Филоненко

## Гостеприимство бездомных: Семья и богословие уязвимости

Уязвимость: богословие в посттоталитарном обществе

Размышляя о семье в постатеистическом обществе и стремясь раскрыть христианское измерение этих размышлений, мы с неизбежностью должны начать с прояснения положения и возможностей православного богословия в современных дискуссиях, посвященных труднейшим вопросам посттоталитарного состояния культуры. Положение это хрупко и само требует богословского анализа, связанного с вопросом об отношении Церкви и мира, Церкви и современной культуры. Христиане не могут удовлетвориться ни сетованиями на то, что мир глух к евангельской вести, ни упованиями на окончательное воцерковление культуры. Обе позиции грешат той закрытостью, о которой не перестает предупреждать владыка Антоний Сурожский: «Мы ушли в замкнутость: мы стали создавать закрытые общины. Люди приходят в церковь для того, чтобы отдохнуть душой от того, что представляет собой внешняя жизнь. Тогда как надо было бы приходить в церковь встретиться лицом к лицу с Христом и услышать его слова: Я вас посылаю, как овец среди волков... роль церкви в том, чтобы вдохновлять людей идти в мир и этот мир преобразовывать»<sup>1</sup>. Преодоление этой закрытости не сводимо лишь к декларированию открытости как необходимого богословского принципа. Оно исходит из самого средоточия молитвенного опыта, непосредственно связанного с тайной спасения. Нам еще только предстоит расслышать во всей полноте и соотнести с нашим положением в мире и современной культуре определение сущности молитвы, данное владыкой Антонием: «В молитве важна *уязвимость*... Вы не должны ни отрицать, ни энтузиастично принимать — но быть только открытыми. Вся цель аскезы в том, чтобы стать открытыми»<sup>2</sup>. Понимание уяз-

<sup>1</sup> Интервью с митрополитом Антонием Сурожским. «Континент», 82, N24, 1994, сс. 238 —

<sup>2</sup> Jacob Needleman. *Lost Christianity: A Journey of Rediscovery to the Centre of Christian Experience*. Element Books, Shaftsbury, Dorset, 1993, p. 25. (1st edn, Doubleday New York, 1980).

вимости как духовного усилия открытости миру, вопреки стремлению обрести в церкви неуязвимость, непосредственно связанное с евангельским императивом «быть в мире, но не от мира», является той исходной точкой, отправляясь из которой современное богословие должно искать ответы на вопросы постатеистического и посттоталитарного общества.

Следуя богословию уязвимости, мы должны предварять каждый анализ проблем секулярной культуры вопросом о том, почему Евангелие не услышано миром, а в нем прямо обращаться к наиболее ранящему и трудному для христианского сознания аспекту -- что в *нашем* свидетельстве препятствует этой услышанности? Так часто ответ прост. Так часто мы отвечаем на вопросы, которые не являются вопросами для наших собеседников, и совсем не готовы не только ответить, но и расслышать вопросы, несущие в себе неотменимость раны. Так часто, думая, что отвечаем, мы создаем внутренние аргументы для идеологического вращивания в собственную неуязвимость и оставляем в стороне тревожащие, но неотменимые вопросы современной культуры. Богословие, всерьез воспринимающее духовную рану постатеистического и посттоталитарного общества и исходящее из опыта уязвимости, должно начинать с усилия «слышания мира» и прояснения самого богословского вопроса этого общества, поставленного на *его* языке. Наши размышления о семье должны приблизить нас к ране богословского вопроса о семье, поставленного *этим* обществом. Только тогда наши поиски ответов смогут стать малым вкладом в творческое соотнесение полноты и неисчерпаемости церковного свидетельства и проблем современной культуры.

## Семья в перспективе богословия уязвимости

### *Богословский вопрос посттоталитарного общества*

Посттоталитарное общество есть, прежде всего, общество, для которого религиозное и культурное многообразие является вызовом, определяющим его судьбу. Вызов этот не нов и характеризует одну из важнейших линий напряженности европейской культуры двадцатого века. Распад большого культурного стиля на десятки политических, эстетических и даже этических программ, кризис классической науки и ее методо-



логического идеала, умножение несоизмеримых жизненных стилей не могли не вызвать тревогу по поводу раздробления культуры как единого пространства общения. Ответом стала *модернистская стратегия* как усилие центрирования культуры через тот или иной утопический проект, избираемый в качестве основания для восстановления мозаичного целого. Утопическая энергия, утешающая возможным синтезом распадающегося культурного тела, и сделала реальными тоталитарные проекты как радикальные версии модернистского усилия, подтвердив горькую констатацию Бердяева о том, что утопии, к сожалению, имеют свойство осуществляться. *Постмодернистская стратегия*, получившая свой этический импульс во многом из реакции на невозможность модернистского усилия после Освенцима и Гулага, исходит из положительной ценности многообразия и понимания того, что если утрата культурной целостности тревожна, то плоды человеческих усилий, направленных на ее преодоление, оказались гораздо страшнее самой этой тревоги. Замечательный исследователь постмодернистской культуры В. Вельш так описывает ее пафос: «постмодерн начинается там, где кончается целое... Он позитивно использует конец Целого и Единого, стремясь укрепить и развить обнаруживающуюся множественность в ее легитимности и своеобразии... Форсированный плюрализм, воспринимаемый не как обременительная уступка, а рассматриваемый и активно реализуемый как положительная задача, составляет сущность постмодерных явлений и устремлений»<sup>3</sup>.

Однако и тревожные плоды постмодернистского усилия наращивания многообразия, сопряженного с критикой самого центрирующего усилия, уже очевидны. Постмодернистская культура как бесконечно разнообразная «страна глухих», не умеющая различить образ и симулякр, слово и след, рану и касание, умножающая маски одиночества среди множущихся коммуникативных средств, вновь чувствительна к ране вопроса об *общении* с Другим, вне ложных общностей и единств возвращающем подлинность уникальным существованиям.

Посттоталитарное общество с неизбежностью наследует напряженность между модернистской и постмодернистской стратегиями ответа на вызов Другого и определяется этим вызо-

<sup>3</sup> В. Вельш «Постмодерн». Генеалогия и значение одного спорного понятия. Путь, М., 1992, N 1, сс. 129-130

вом, который содержит в себе как признание ущербности включения инаковости во всякое мыслимое и немислимое «человеческое, слишком человеческое» утопическое единство, так и поиски пространства и форм общения, способных преобразить рану другого в радость встречи с ним. Для посттоталитарного христианского сознания напряженность между модернистской и постмодернистской реакциями на вызов многообразия далеко нетривиальна хотя бы потому, что, с одной стороны, это сознание заведомо христочентрично, а, с другой, опыт тоталитарного бытия обострил проблему ложного центрирования и идолопоклонства и обратил его к многообразию форм духовной подлинности. Рана вопроса о Другом может стать живительной раной, если мы сможем принять ее как богословский вопрос посттоталитарного общества и искать ответы на него в христианской перспективе. Именно так он был сформулирован владыкой Антонием Сурожским в «Ответе Синдесмосу»: «Не пытаться сделать других такими же, как мы сами, но разделять вместе с ними преобразующую радость знания Бога и общения с Ним, чтобы другие могли стать самими собой, настолько же непохожими на нас, насколько они уникальны в глазах Бога. Не через единообразие мы можем стать едиными, но благодаря тому единству, которое возможно только через уникальность...»<sup>4</sup>.

*Семья в контексте богословского вопроса  
посттоталитарного общества*

Встреча с Другим как богословский вопрос посттоталитарного общества, исходящий из позиции уязвимости, обретает полноту звучания и предельное напряжение в опыте семьи и размышлениях, ей посвященных. Именно в этом опыте сплавлены все темы и фигуры феноменологии Другого, все трудные ее парадоксы, составляющие глубочайшую тайну семьи. Всматриваясь и вслушиваясь в нее, касаясь ее, мы приближаемся к опыту, отзывающемуся во всем теле современной культуры, и наоборот, все общественные проблемы и практики, вызванные явлением Другого, оборачиваются стигматами семейного опыта, концентрируясь в нем и взывая к преображе-

<sup>4</sup> Митрополит Антоний Сурожский. Ответ Синдесмосу. «Русская мысль», № 4199, 27 ноября – 3 декабря.

нию. «Благословенная трудность семьи — в том, что это место, где каждый из нас неслыханно близко подходит к самому важному персонажу нашей жизни — к Другому»<sup>5</sup>, — так определил средоточие христианского взгляда на семью С.С. Аверинцев. Следуя этому пониманию, мы попытаемся рассмотреть основные фигуры, сплетенные вместе в семейном опыте, в контексте богословия уязвимости и связать их с более широким опытным кругом посттоталитарной и постатеистической культуры, открываемым богословием Другого. Таких фигур — четыре: единственный(ая) и признание, гость и гостеприимство, ребенок и послушание, дом и бездомность.

## Семья и фигуры Другого: Единственный(ая), Гость, Ребенок

*Единственный(ая): явление и признание Другого*

Рана Другого, так или иначе находясь в самом средоточии человеческого опыта, не является, конечно, открытием современной культуры, но именно в ней вызов этой раны стал неотменим. Она не появилась вместе с проблемами мультикультурализма и глобализации, постмодерна и посттоталитаризма, но не случайно и то, что она обнажилась именно в двадцатом веке. Нечувствительность классической философии к самой фигуре Другого и ее сосредоточенность на одиноком и автономном сознании, критика этого бесчувствия стала одной из важнейших тем современной философии<sup>6</sup>. Не стремясь дать сколько-нибудь полный очерк истории философской реакции на Другого, я выделю три точки касания, через которые Другой, дав о себе знать в философском дискурсе, раскрылся через него в пространство богословского вопрошания: историософия Г.В.Ф. Гегеля, в которой желание признания, рожденное встречей с Другим, становится самой сутью исторического движения и средоточием философствования, антигегельянская этика Э. Левинаса, раскрывшая религиозный горизонт признания Другого, исходя из феноменологии метафизического желания, и неопатристическое богословие Дру-

<sup>5</sup> С. С. Аверинцев. Брак и семья. София — Логос, Дух і Літера, К., 2001, с. 354.

<sup>6</sup> См., например, ставшее уже классическим: J. Hubertmas. The Philosophical Discourse of Modernity. Polity Press, Cambridge, 1987.

гого митрополита Пергамского Иоанна Зизиуласа, переведшее современные дискуссии об общении, многообразии и инаковости в богословский регистр и представившее возможности творческого христианского свидетельства, отвечающего на неотменимый вызов Другого.

Гегель: *Через отношение с Другими человек реализует свою человечность (отличность от животного) в опыте обретения всеобщего признания себя в качестве уникальности. Так А. Кожев, гениальный интерпретатор Г.В.Ф. Гегеля, пишет: «Человек является действительно человеческим лишь в той степени, в которой он признан в качестве такового другими (по возможности — всеми другими) и в какой он сам признает их таковыми (ибо подлинное «признание» возможно лишь со стороны тех, кого он сам «признает»)»<sup>7</sup>, или еще: «Каждый человек, в той мере, в какой он является человеком (или «духовным» существом), хотел бы, с одной стороны, отличаться от всех остальных и быть «единственным в мире». Но, с другой стороны, он хотел бы быть признанным в своей особенности как позитивная ценность, признанная как можно большим количеством людей, а по возможности — всеми»<sup>8</sup>. Именно это желание признания делает человека диалектичным и запускает движение Истории. Интересно, что молодой Гегель, будучи богословом, описывал Любовь как опыт такого признания, однако, уже в «Феноменологии Духа», Любовь уступает место Истории, поскольку не может обеспечить всеобщего признания.*

А. Кожев констатирует это изменение следующим образом: *«Не Любовь, а История создает Человека; Любовь есть лишь вторичное «проявление» человека, который является Человеком и до Любви»<sup>9</sup>. Так, гегелевские вариации на тему Другого, продемонстрировав ее фундаментальную включенность в появление Индивидуальности и само движение Истории, не удержавшись в поле христианского опыта историчности и любви, превратили богословскую «love story» в философскую тяжбу «История или Любовь».*

<sup>7</sup> А.Кожев Идея смерти в философии Гегеля. «Логос», «Прогресс-Традиция», М., 1998, с. 97

<sup>8</sup> Там же, с. 97-98

<sup>9</sup> Там же, с. 113

Левинас: Вопреки гегельянскому желанию насытиться тотальным признанием меня Другими должно помыслить мои отношения с Другим, исходя из ненасытного метафизического желания признания мною Другого как Другого, преодоления всякой тотальности желанием бесконечности. «Наше усилие направлено на то, чтобы в анонимном обществе конкретно поддержать союз Я и Другого — язык общения и доброту»<sup>10</sup>. Готовность встретить Другого лицом к лицу ставит меня вне истории, ввергая меня в эсхатологический разрыв истории, запущенной волей к тотальности. «История осуществляется через разрывы в ней, в которые ей выносят приговор»<sup>11</sup>. Встреча эта, избегая тотальности, становится собственно религиозной. Э. Левинас, отправляясь от ее феноменологического описания и ревниво следуя философскому дискурсу, избегая прямых ссылок на иудаистскую теологию или мистику, раскрывает его пространству иудейской мессианской эсхатологии. Ж. Деррида так комментирует эту зияющую открытость: «Мессианская эсхатология нигде (в «Тотальности и бесконечном» — А. Ф.) не проповедуется сама по себе, речь идет только о том, чтобы в голом опыте указать пространство или проем, в котором она могла бы быть услышана, и где она должна зазвучать. Такой проем — не одно открытие среди иных. Это само открытие, открытие открытия, которое нельзя закрыть в какой бы то ни было категории или тотальности, то есть это все то, что в опыте не может более описываться в традиционных концептуальных схемах, и что сопротивляется практически всякой философии»<sup>12</sup>. «Жало Чужого» и его рана, взывающие к ответу, исходящему из признания Другого, требуют принятия тезиса, сформулированного последователем Э. Левинаса, Б. Вальденфельсом: «Мы изобретаем то, что мы отвечаем, но не то, на что мы отвечаем и что делает

<sup>10</sup> Левинас. Тотальность и бесконечное. Избранное: тотальность и бесконечное, «Университетская книга», Москва — Санкт-Петербург, 2000, с. 85.

<sup>11</sup> Там же, с. 89.

<sup>12</sup> Ж. Деррида. Насилие и метафизика. Очерк мысли Эммануэля Левинаса. Письмо и различие, «Академический проект», М., 2000, с. 130.

весомыми нашу речь и наши поступки»<sup>13</sup>. Философия Другого у Э. Левинаса открыла религиозное пространство встречи с Другим как место нашей последней весомости и потребовала богословского ответа на вызов Другого.

Иоанн Зизиулас: в православном богословии этот вызов был принят митрополитом Пергамским Иоанном Зизиуласом, который в книге «Бытие как общение» констатировал, что для христианской онтологии вопрос о другом остается во многом открытым и требующим напряженного внимания к мысли Э. Левинаса, и описывал попытку св. Максима Исповедника переосмыслить идею экстаза у псевдо-Дионисия Ареопагита как возможный ответ на него<sup>14</sup>. В другой своей работе «Общение и инаковость» он поставил этот вопрос в богословской форме: «в самом основании нашего существования заложена некая патология, наследуемая нами от рождения. И это ни что иное, как страх другого», который «на богословском языке мы называем «падением» человека». Богословский вопрос о Другом в таком контексте ясен: «Превращая различие в разделение через отвержение другого, мы умираем. Ад, вечная смерть, есть ни что иное, как изоляция от другого, по утверждению отцов пустыни. Мы не можем разрешить эту проблему с помощью этики. Мы нуждаемся в новом рождении»<sup>15</sup>. Обращаясь к мысли св. Максима Исповедника, владыка Иоанн отличает различие (diaphora), как то, что от Бога и добро, и разделение (diuresis), как извращение различия и зло, и показывает, что отождествление этих понятий отражает падшее состояние человека, следующее за его отказом от Бога как Другого. Человек не может примириться с человеком, не примирившись с Богом, и потому вопрос о Другом раскрывается им как вопрос тринитарного и экклезиологического богословия, которые способны задать ему и антропологический горизонт.

<sup>13</sup> Б. Вальденфельс. Ответ чужому: основные черты респонсивной феноменологии. Мотив чужого, «Пропилеи», Минск, 1999, с. 139.

<sup>14</sup> John D. Zizioulas. Being as Communion. Studies in Personhood and the Church. SVS Press, Crestwood, NY, 1993, p. 86.

<sup>15</sup> Митрополит Пергамский Иоанн Зизиулас. Общение и инаковость. «Континент», 83, N21, 1995, С. 210.

Таковы три точки, через которые суждено проходить мысли, стремящейся прикоснуться к Другому. Ее же богословское развитие обращает нас прямо к книге Бытия, которая повествует о падении человека в разделенность как о превращении близкого и абсолютно Другого в *Чужого*. «И сказал человек: вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо взята от мужа [своего]. Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут [два] одна плоть. И были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились». Так близки они были, как может быть близка только плоть, как может таинственно до неразделимости плоть приблизиться к плоти, близки близостью Бога к ним, а о ней есть удивительные строки С.С. Аверинцева из «Благовещения»:

*... Когда б*

*нам захотелось всей волею — тотчас  
открылось бы, как близок Бог.*

*Едва достанет места преклонить колена<sup>16</sup>.*

Были наги — и не стыдились. И вот, страшное превращение: ели плод — и узнали, что наги. И до сих пор стыдимся мы наготы в присутствии Чужого. И стыд наш обличает в нас его присутствие. Бог, близкий и Другой, стал первым Чужим после того, как Адам и Ева сделали нечто, чего бы никогда не сделали в Его присутствии (Им заповедано), а потому сделали это, допустив, что Его нет. Лишь допустив, и тем отделившись до чуждости.

С тех пор человек находится в ситуации, обратной к эпидемической — окруженный чужими, он обнаруживает религиозность как жажду преображения их в других (ближних), другого(ую), друга, единственного(ую). Истинным началом этого преображения является решимость встретить Бога как абсолютно Другого и близкого, преодолев чуждость. Такая решимость и есть молитвенная готовность к уязвимости: «Начало премудрости — страх Господень» (Прит. 1,7). Этому вторят и слова апостола Павла: «Страшно впасть в руки Бога живого!» (Ев.10,31). Уязвимость перед Богом есть открытость в страхе Божьем. Поэтому так важно и так красиво этимологическое сближение «чуда» и «раны» во многих европейских

<sup>16</sup> С.С. Аверинцев. Стихи духовные. «Дух і Літера», К., 2001, с. 22.

языках (немецкий: die Wunde — das Wunder, или английский: the wound — the wonder), напоминающее о смиренной природе чудес, открывающихся готовым к ране. Здесь чрезвычайно своевременна констатация Мартина Бубера, который писал: «Тот, кто начинает с любви, не испытыв сначала страха, любит кумира, которого сотворил себе сам и которого легко любить, но не действительного Бога, первоначально страшного и непостижимого»<sup>17</sup>. Молитва и литургия, поворачивая и открывая Богу, приносят такую уязвимость и становятся источником открытости относительно Другому, человеку, превращая его в ближнего. Путь к Единственному(ой), обретаемому в таинстве семьи, так таинственен и так прост нечаянной радостью встречи, что дерзновение представить его в полноте с очевидностью суетно, но мысль настойчиво обращается к его тайне, начиная с ближайшего и тревожащего — что питает мою отделенность? что мешает явлению Другого и других среди Чужих? что значит это явление для жизни моей и чего требуют от нее?

*Чужой и Другой:  
богословие как критика представления*

Нет, нет, когда я называю всех окружающих меня других людей чужими, я не отрекаюсь от новозаветной заповеди встречи Господа в Ближнем (Мф.25, 31-46), но лишь стремлюсь остановить внимание на неестественной обыденности падшего восприятия. М. К. Мамардашвили заметил однажды, что «Образ креста, или крестовой муки, кроме многих смыслов, содержит в себе и иронию по отношению к миру. Ведь Христос распят на образе самого себя людьми, которые ожидают от него вполне определенных вещей, требуют чудес»<sup>18</sup>. Да, это лишь самый первый и самый поверхностный, но не становящийся от этого легким, смысл распятия — мы склонны распинать ближнего на нашем *представлении* о нем. Мы ждем от него соответствия этому представлению, и когда он не следует нашим ожиданиям, мы распинаем его в остром переживании

<sup>17</sup> Цит. по: Г. С. Померанц. Встречи с Бубером // М. Бубер. Два образа веры. Республика, М., 1995, с. 3.

<sup>18</sup> М.К. Мамардашвили. Лекции о Прусте. «Ad Marginem», М., 1995, с. 89



предательства. Чужой — это тот, общение с кем подчинено выработке моего представления о нем, чтобы унять тревогу от неопределенного тесного сожительства с ним. Представляя, я неуязвим, если только чужой последует моему представлению. «Ад — это другие», так засвидетельствовал горькую правду такого общения Ж.-П. Сартр, но ад — имя обыденности, имя места, из которого мы пускаемся на поиски Другого, даже если это обыденность доброго отношения. Как страшна в этой связи пересказанная Р.М. Рильке притча о Блудном Сыне, который убегает из дома, где его все любили и именно по этой причине, «где в целом он сразу делался тем, за кого его здесь принимали», где даже «собаки, день целый сдерживавшие нетерпение, кидались к нему из кустов и тянули обратно, в ими созданный образ»<sup>19</sup>. Он решается уйти, предать ожидания домашних, чтобы любить и опять любить «в своей одинокости; всякий раз расточая всю душу и смертельно боясь за свободу другого», свободу от образа, и вернуться только тогда, когда сумеет быть собой вопреки ожиданиям любящих домашних. Другой — это тот, чье разрушение собственного образа во мне меня радует, наполняет восторгом, несмотря на то, что падшая чувственность вопит о предательстве, тот, к предательству кого я готов, поскольку каждым таким шагом он приближает меня к себе, разрушая ставшие между нами стеной представления. Верный, преданный друг — тот, кто готов быть преданным собственным другом, готовым разрушить уют и неуязвимость собственного представления для того, чтобы стать ближе. Этот едва заметный, но будучи замеченным, разящий каламбур, эта странная парадоксальность предательства и верности, обжигающая при явлении Другого среди чужих и обозначающая эпифанию Другого, еще раз обращают к христианской тайне уязвимости, являющейся теми вратами, через которые в нашу жизнь приходит Другой.

Моя встреча с Другим предуготовляется критикой моего представления о нем, которая психологически дается через парадоксальное движение предательства и преданности (верности) и религиозно — через готовность к уязвимости. Обнажение этой встречи как ключевого вопроса современной куль-

<sup>19</sup> Р. М. Рильке. Записки Мальте Лауридса Бритге // Наоборот: три символистских романа, «Республика». М., 1995, с. 249.

туры указывает и на первую, чрезвычайно важную, функцию богословия как критической практики в посттоталитарном обществе. Если мое общение с другим человеком исходит из критики представления, то богословию, описывающему мое общение с Богом как с абсолютно Другим, безусловно, есть что сказать об этом, поскольку всякое богословствование начинается с понимания, что Бог есть тот, кто способен опрокинуть любое мое представление о Нем. Этому пониманию близка посылка апофатического богословия о том, что ничто так не отделяет меня от Бога, как мои представления о нем. Но теорос, созерцание, умо-зрение, теоретизирование как выработка представления составляют фундаментальный познавательный интерес человека, который не может не представлять. Именно этот интерес определяет успех зрительной платонической метафоры познания как видения в европейской культуре, именно им питается наука как инструмент выработки представлений о мире, именно им жива воля к мировоззрению, стремящаяся подчинить мир через включение его хотя бы в круг умного видения. Явление Другого в этой связи означает тревогу понимания ограниченности этого интереса, абсолютизация которого, столь явно выражаемая в экзистенциальных поисках Мировоззрения, Картины Мира или Новой Идеологии, оставляющих далеко позади собственно научные изыскания, оказывается неразрывно связанной с волей к неуязвимости и самодостаточности. Уязвимая мысль, готовая к встрече Другого, питается решимостью разрушить замкнутость собственного видения и сделать всякое действие вопрошающим. Опытом такой мысли должно стать богословие, исходящее из апостольского опыта веры как уверенности в невидимом (Евр. 11,1), невидимом не только для чувственных глаз, но недоступном и для умо-зрения, а потому и превосходящем всякую теорию. Современное богословие может и должно продемонстрировать порочность и противоречивость таких ожиданий как Христианское Мировоззрение или Православная Идеология, реализовав тем самым свою критическую функцию и последовав за вторым апостольским определением веры, которая «от слышания, а слышание от слова Божия» (Рим. 10, 17), к слышанию Другого. Непрерывный труд размыкания представления моего опыта встречи с Другим, стремящегося замкнуться в теоретическую целостность — таков мето-

дологический нерв богословия как критики представления, ведущего к богословию слышания и напоминающего о старом христианском споре по поводу Афин и Иерусалима, Теории и Экзегезы, Глаза и Уха, в конце концов.

*Гость и гостеприимство: богословие как герменевтика*

Встреча с Единственным, невозможная близость Другого, создающая семью, не исчерпывает тревоги о закрытости теперь уже не моей, а нашей и жажде обладания, дающих о себе знать в семейной замкнутости. Дом, образующий семейное пространство, может стать домом с запертыми дверьми и окнами, если не станет местом гостеприимства. Э. Левинас так пишет об этом: «Я принимаю ступившего в мой дом Другого, открывая мой дом перед ним», поскольку для того, «Чтобы я мог освободиться от чувства обладания, которое Дом своим приемом возрождает во мне, чтобы я мог видеть вещи как таковые, то есть представить их себе, отказавшись и от наслаждения и от обладания, необходимо, чтобы я умел *отдавать* то, чем владею... Другой — абсолютно иной — парализует обладание, он его отвергает богопричастностью своего лица»<sup>20</sup>. Так в семье происходит второе явление Другого как Гостя и в гостеприимстве семья сохраняет свои истоки и открытость бесконечности общения с Другим. Оспаривание моей замкнутости Единственным и Гостем Э. Левинас и называет языком<sup>21</sup>, который открывает одариванием *общий* мир. «Мир в словесном общении — это уже не тот мир, что существует в разделении, не мой личный мир, где все принадлежит мне одному: этот мир есть то, что я приношу в дар — способность к общению, мышление, универсальность»<sup>22</sup>.

Гость изначально преодолевает наши представления о нем, оставаясь странником, чужестранцем. Общение наше с ним, следующее зову гостеприимства, ориентировано на слышание и в качестве цели может содержать *понимание в совместном, согласованном действии*. Отсюда берет начало герменевтика,

<sup>20</sup> Э. Левинас. Тотальность и бесконечное. Избранное: тотальность и бесконечное, «Университетская книга», Москва — Санкт-Петербург, 2000, с.183.

<sup>21</sup> Там же, с. 183.

<sup>22</sup> Там же, с.109

определяющая общение движением к пониманию, отсюда ее видимое господство в богословии, исходящем из опыта веры, который «от слышания, а слышание от слова Божия». И апостольская кснстатация о вере как «уверенности в невидимом» дополнена апелляцией к слову Божьему: «Верую познаем, что веки устроены словом Божиим. Так что из невидимого произошло видимое» (Евр. 11, 3). Встречая Гостя, мы преодолеваем свои представления о нем и вслушиваемся в его инаковость. Такова установка гостеприимства, и, конечно, богословию есть что сказать об опыте вслушивания в слово абсолютно Другого, оно содержит в себе исчерпывающий, но неисчерпаемый резервуар парадигмальных для человеческого общения ситуаций понимания, что указывает на вторую функцию богословия как *герменевтической практики понимания Другого* в посттоталитарном обществе. Эта достаточно традиционная функция богословия в европейской культуре приобретает особое звучание в ситуации, когда оказались поврежденными естественные установки общения, а их богословские основания тем более выпли из публичной сферы. И все-таки, не останавливаясь на ней подробно, обратимся прямо к трем сюжетам, позволяющим наметить богословскую критику полноты герменевтической модели общения, исходящей из признания Другого.

*Гололед: опыт против понимания. Первый сюжет автобиографичен и прост. Одной из снежных, морозных зим случился поутру в Харькове гололед. Первый раз в жизни моей случился, но ничего об этом я еще не знал и собирался отводить сына в такой близкий детский сад. Выйдя из дома и шествуя аккуратно, держа сына за руку и напряженно стараясь не упасть, я падал и падал неприлично много раз. И вот какое-то из падений принесло с ушибом и мысль, ясную и пронзительную: Я провел детство в южных краях, где всякий снег — праздник, и сумел дожить до 27 лет, не зная, что такое гололед. Но удивительно другое — я думал, я был уверен, что знаю, и никто на целом свете не мог бы лишить меня этой уверенности, потому что я умею пользоваться словом «гололед» правильно, в соответствии с заветами витгенштейнианской философии языковых игр. И только непосредственное событие гололеда обнажило это незнание, став событием гололеда как опыта,*

разрушившим мою уверенность в знании, которая покоилась на власти языка. Я понимал это слово, и это понимание создавало у меня иллюзию опыта, скрывая от меня его отсутствие. А что если так дело обстоит и с вещами смертельно серьезными? С Радостью, Любовью, Дружбой? Горе человеку образованному, который понимает эти слова, ибо никто, включая его самого, не сможет продемонстрировать ему, что он ими неправильно пользуется. Он может так и умереть, думая, что знает опытно, если с ним не случится гололед Радости, Любви, Дружбы, не случится встреча с Инаковым. Может быть, такой конфликт опыта и понимания и есть истинная причина войны с явком во имя опыта, который с известной периодичностью затевают философы и богословы? Стоит попробовать понять богословие как попытку топнуть по тонкому льду языка, скрывающего Другого, чтобы пробиться к возможности встречи с Ним. Такое богословие не является герменевтическим, скорее представляет критику герменевтики, потому что вызвано ожиданием уже понятного, но невозможного события, уготовливанием ему места и тревогой при малейшем намеке на осуществленное понимание.

Шестов и Гончие Псы: несоизмеримость опыта. Когда-то Л. Н. Шестов с печалью заметил, что, бывает, разговаривают два человека, как будто об одном и том же — о Гончих Псах, и понимают друг друга, и достигают согласия, но потом оказывается, что один говорил о собаках, другой — о созвездии. Обладание языковым пространством может создавать не только иллюзию отсутствующего опыта, но и иллюзию взаимопонимания, разрушающую подлинность встречи с другим, скрывая несоизмеримость наших с ним опытов. Два человека могут беседовать о смерти, например, стремясь к пониманию и его достигая, но никакое понимание не сможет залатать катастрофический разрыв между опытом человека, который хотя бы однажды хоронил ближнего, и человеком, сохраненным от этого. Не является ли обнажение несоизмеримого различия их опытов и хранение этого различия от ложной полноты понимания целью не менее важной, чем понимание для совместного действия? Общение не сводимо к пониманию, но чего же могу я ждать, вступая в обще-

ние, если не понимания? Легко представить себе, например, общение двух близких и любящих друг друга людей, у одного из которых голова болит всю жизнь, а у другого — не болела никогда. Приступ головной боли одного не вызывает у него желания быть понятым, хотя бы на мгновение, потому что Другой — любим. Любовь вступает в конфликт с пониманием. И обратная ситуация не менее показательна: наиболее настойчиво мы требуем понимания у людей, которых не любим. Понимание становится террором, например, в случае послевоенного синдрома, когда ветеран требует понимания, но тот, кто заявит, что понял, не будучи Там, завоевывает его презрение. Круг этого герменевтического террора, разрываемый признанием Другого и любовью, задает горизонт общения, преодолевающего понимание для большей Близости.

Ситуация Иова: близость в непонимании. Человек, ищущий общения с Богом, точно знает, что надежды его на понимание Бога тщетны. Не понимания ищет он, но близости, близости, которая часто осуществляется в непонимании. «Был человек в земле Уц, имя его Иов; и был человек этот непорочен, справедлив и богобоязнен и удалялся от зла» (Иов 1,1). Иов, обращающий вопль непонимания из глубины верности и бесконечного страдания и отвергающий утешения друзей-богословов, предлагающих понимание («слышал я много такого; жалкие утешители все вы! Будет ли конец ветренным словам?» (Иов 16, 2-3)), ищет Его ответа в бесконечном вопрошании. И Бог не удовлетворяет жажды понимания, он отвечает на абсурд человеческий нагнетанием божественного абсурда через ответное вопрошание, но Иов утешен. Констатация этого утешения поразительна: «Я слышал о Тебе слухом уха; теперь же мои глаза видят Тебя» (Иов 42,5). Он так много слышал о Нем, и вот Бог поставил его перед собой, явил близость Свою, и ответы стали не нужны, потому что исчезли вопросы, исторгнутые из дали, в близости к Тому, кто сам есть Ответ. Богословие близости, рождающееся из неудовлетворенности пониманием в разделенности с Другим, разворачивается из опыта послушания как слышания, пронзающего понимание для неразлучной близости с Другим.

*Ребенок и послушание: богословие близости*

Когда я умру,  
не хочу ни в рай, ни в ад.  
Хочу к Тебе.  
Вера, 3 класс<sup>23</sup>.

Семья, как благословенная и трудная близость с Другим, ставшим Единственным, открытая приходящему издалека в близость дома Гостю, знает и третье явление Другого — Ребенка, который проживает свое детство от неразличимой близости утробы до близости в ясном различении, срывающейся в подростковый кошмар разделенности.

К.С. Льюис, размышляя о материнской любви и любви-нужде ребенка, писал: «Эта любовь работает против себя самой. Цель наша — стать ненужными. «Я больше не нужна» — награда для матери, признание хорошо выполненного дела»<sup>24</sup>. Ребенок живет близостью и послушанием и возрастает в своей различности, открывая пространства понимания и представления. Он приходит в наш дом, чтобы еще раз разомкнуть его уходом, и потому наиболее возвышенным отношением является признание его Гостем от Бога, хотя пути их обратны. Гость и Ребенок — вдох и выдох, позволяющие не задохнуться в замкнутости нашей автономии. Богословие близости апеллирует к Ребенку в каждом из нас и в качестве исходного опыта обращается к *послушанию*. «Пустите детей приходиться ко Мне и не препятствуйте им, ибо таковых есть Царствие Божие. Истинно говорю вам: кто не примет Царствия Божия, как дитя, тот не войдет в него» (Мк. 10, 14-15). Установка послушания как близости в непонимании, предшествующей пониманию и представлению, простирается от культуры как послушания *mysterium tremendum*, эпифании ужасной тайны совершенно Другого, по Рудольфу Отто, до монашеского послушания и апостольского служения («кто хочет быть первым, будь из всех последним и всем слугою» (Мк. 9, 35)). Но для всех ее проявлений парадигмальным оказывается опыт Ребенка, способный привести, по слову Спасителя, в Царствие Божие. Более того, служа ребенку, мы принимаем

<sup>23</sup> М. Дымов. Дети пишут Богу. «Вайделоте», Рига, 1997, с. 83.

<sup>24</sup> К. С. Льюис. Любовь. Страдание. Надежда, «Республика», М., 1992, с. 228.

самого Христа: «И, взяв дитя, поставил его посреди них и, обняв его, сказал им: кто примет одно из таких детей во имя Мое, тот принимает Меня; а кто Меня примет, тот не Меня принимает, но пославшего Меня» (Мк. 9,36-37). Наконец, послушание ребенка и наше служение ему описаны в апостольском послании к Ефессянам: «Дети, повинуйтесь своим родителям в Господе, ибо сего требует справедливость. Почитай отца твоего и мать, это первая заповедь с обетованием: да будет тебе благо, и будешь долголетен на земле. И вы, отцы, не раздражайте детей ваших, но воспитывайте их в учении и наставлении Господнем» (Еф.6,1-4). Обратимся к сюжету, позволяющему наметить различие между Ребенком и Взрослым и прояснить феноменологию послушания как детской установки.

*Ребенок и Взрослый: кино не с начала. Ребенок приходит в мир как будто в кинозал, в котором фильм давно уже идет, и он вынужден смотреть его не с начала. Мало что понятно и страшно интересно, и хочется не только следить за каждой сценой, но и расспрашивать тех, кто смотрит дольше (ну, конечно, родителей), о том, что было в начале, и кто тот человек, с появлением которого музыка становится радостной. Ребенок не только внимательно следит за фильмом, но и активно вопрошает и прислушивается к другим, непрерывно сопрягая услышанное от них с увиденным и услышанным самостоятельно и раздвигая со-зерцателей: Это прислушивание, удерживающее его вблизи таинственного смысла происходящего и запускающее маховик герменевтического круга, и составляет сердцевину детского опыта послушания тайне.*

Потом оказывается, что собравшиеся вокруг нас тоже не видели начала и давно не тревожат расспросами бабушку и дедушку не только потому, что точно знают, что и они не могут засвидетельствовать радость начинания всего, что зовется жизнью, но и потому, что стали взрослыми. Взрослый, отложив послушание, смотрит фильм, в котором главным героем становится он сам, поскольку камера сознания выделила его (не об этом ли сообщает нам принцип автономности?). У этого фильма есть и начало, и конец, совпадающие с биографическими данными и так лаконично засвидетельствованные на надгробном камне. Такая



переустановка с послушания на автономность и превращает Ребенка во Взрослого, и явление Ребенка напоминает об отложенной нами установке и обращает нас к ребенку внутри с его непрекращающимся вопрошанием — послушанием: О чем этот странный фильм, который мы не только смотрим, но и создаем своим участием в нем? И как уживаются в нас одновременно Зритель, захваченный тайной происходящего, и Актер, исполняющий эту тайну благодаря неисчислимым делам человеческим — молитве и подвижничеству, искусствам, ремеслам и наукам, воительству и врачеванию, землепашеству и зодчеству?

Странность увиденного нами несравненно возрастает с пониманием того, что не только начала, но и конца нам не суждено увидеть, но непостижимый смысл этого захватывающего фильма будет тревожить нас всю жизнь, приковывая к себе вопросами о том, были ли мы внимательны ко всему, что было даровано, и смогли ли разглядеть то, что должны были исполнить, чтобы фильм сохранил и в нашей жизни напряженность и восхитительность своей тайны. Есть ли у этого фильма автор, который вложил в него столь необходимый нам смысл, и какую роль он уготовил нам? А вдруг нет ни смысла, ни автора, и жизнь окажется пустой, как раковина без жемчужины, над которой посмеялась смерть? Но откуда тогда бесконечная тоска о таинственном смысле мира и предназначении человеческом, вознесшаяся в камне соборов и статуй, несущаяся словом и мелодией, замирающая в благоговейном молчании перед звездным небом? Вопросы множатся, кружа вокруг удивления, вызванного чудом приближения и прикосновения Другого. Никогда не перестать им быть вечными, потому что они возвращаются в мир с каждым новым рождением и не уходят из него, несмотря на десятки учений, стремившихся замкнуться в тотальности понятого смысла, но настойчиво взывают к каждому из нас и требуют безотлагательного ответа, совершаемого в простоте поступка, через который мир наполняется теплом, радостью и восхищением человеческого «ДА» тому абсолютно Другому, который держит мир в его тайне и так близок к нам.

«Не раздражайте детей ваших». Может быть, важнейшим среди того, чему может научить нас богословие близости, яв-

ляется осознание того, что глупо рассчитывать на воспитание послушания у детей, поскольку само послушание присутствует у Ребенка в качестве естественной и определяющей установки, и все остальное воспитывается из нее. Взрослые, утерявшие ее и вспоминаящие о ней разве что начав смотреть какое-нибудь кино не с начала, так часто паразитируют на этой установке в своих воспитательных утопиях, превращая послушание в повиновение, от которого так естественно жаждать освобождения. Лучшим, хотя и парадоксальным, результатом воспитания детей может стать сохранение и воспитание попорченной установки послушания как спасительной у самого взрослого, и это — величайший дар, который нам приносит Ребенок в наш дом.

### Гостеприимство бездомных

Кто уязвит меня так метко, чтобы вспомнить  
Мне удалось сквозь вереницу лет  
Насколько холодно, насколько мы бездомны,  
Тот будет кем-то евшим со мной хлеб,  
Вокруг смотрящим общими глазами,  
Не время измеряющим часами,  
А мною свет.

*Алексей Кудачков. Из подаренного.*

Разговор о семье — еще и разговор о доме. Богословие уязвимости создает в нем несколько линий, которые в заключение необходимо проследить хотя бы пунктирно. Прежде всего, сама Культура так часто, с готовностью аксиоматического признания, полагается как Дом или домостроительство, так часто в самих дефинициях культуры напряженно звучат оппозиции Космос/Хаос, Жизнь/Смерть, и, несомненно, культура связывается с первыми, предпочтительными членами. При кажущейся очевидности таких посылок, разговор о культуре как домостроительстве в постатеистическом и посттоталитарном обществе переходит в тревожные регистры. Да, действительно, богословие домостроительно, по слову Спасителя: «Итак, всякого, кто слушает слова Мои сии и исполняет их, уподоблю мужу благоразумному, который построил дом свой на камне; и пошел дождь, и разлились реки, и подули ветры,

и устремились на дом тот, и он не упал, потому что основан был на камне. А всякий, кто слушает слова Мои и не исполняет их, уподобится человеку безрассудному, который построил дом свой на песке; и пошел дождь, и разлились реки, и подули ветры, и налегли на дом тот; и он упал, и было падение великое» (Мф. 7, 24 – 27). И культура хранит Ту же установку, даже в секулярной форме. Домостроительна, например, наука, реализующая человеческое желание во всей Вселенной почувствовать себя как дома и обжить хотя бы мыслью те пространства и объекты, что заведомо недоступны для человеческого обитания (оптический горизонт Вселенной — не там ли пролегает современная граница космоса и хаоса?). И философия, постольку, поскольку она продолжает настаивать на экзистенциальной значимости мировоззрения как основы человеческого обитания во Вселенной, домостроительна. Но хочет быть домостроительной и идеология, апеллирующая к необходимости перестройки или постройки нового общего дома (еще где-то в памяти — российский НДР). Неслучайно так часто идеологическая риторика обращается к христианской. Как же различить богословский и идеологический дискурсы домостроительства?

Проблема песка и камня обрела новую форму в двадцатом веке через модернистскую волю к открытию «нового» камня или жажду укоренения и постмодернистскую аллегорическую ложность единства и готовность отказаться от поисков камня, удовлетворившись песком и эфемерностью хижины. В напряженном поле, созданном этими волями, спор о человеке, разгоревшийся, например, в полемике Левинаса с Хайдеггером, оказался спором о фундаментальной человеческой бездомности или укорененности в мире. Человек, как тот, кто определяется домостроительством, уступил место после трагедий Освенцима и Гулага Человеку Бездомному, способному оставить все и всяческие дома и реализовать свою человечность вне дома. Апологией бездомности открывается критика тоталитарных установок модерна; готовностью встретить Другого, преодолевающей замкнутый абсолют семьи и дома, определяется уязвимость как новый опыт подлинного. Иное и Время появляется у Левинаса через апелляцию к опыту смерти как радикальной бездомности, знанию того, что однажды я оставлю все земные дома. Этот опыт находит свою поддержку в христиан-

ской «памяти смертной», лишаящей всякое культурное домостроительство абсолютности и приподнимающей его над опытом христианской бездомности, неразличающей земные чужбину и отчизну в тоске об отчизне небесной. И только в признании этой бездомности и готовности к уязвимости как противодействию поискам самодовольного уюта начинает раскрываться сама тайна домостроительства, когда Дом *являет себя как то место, где я, Бездомный, встречаю Гостя, Друга, Единственную, Ребенка; они становятся моими уязвимостью и гостеприимством, моей готовностью встретить самого Бога как Другого на камне Его слова.* Так богословие уязвимости проводит столь необходимую сейчас границу между истинным и ложным культурными домостроительствами, проиллюстрировать которую мы решимся, памятуя об образе слова Божьего как камня, влетающего в окно уютного дома христианина, забывшего о его разящей природе (К. Барт). Есть два способа, ужаснувшись хаотической стихии песка, обратиться на поиски камня. Первый заключается в попытках обнаружить его под песком, углубляясь в котлован фундамента. Именно он питает фундаментализм, именно он заставляет забыть, что евангельский камень — с неба. И способ второй — совсем безумный безумием веры. Он — в попытках построить дом и создать семью на камне слова Божьего, влетающем в окно и лишаящем покоя, основать их на ране, оставленной чудом, чудом встречи с Другим.

Лидия Стародубцева

## Нон-сенс веры

### 1

Известно, что отнюдь не всегда целенаправленное религиозное образование приносит ожидаемые плоды. Более того, иногда особо рьяное религиозное образование способно приводить к результатам, прямо противоположным тем, которые ожидались. В особенности это характерно для попыток привить основы веры людям, живущим в эпоху безверия.

Юный Фридрих Ницше получил блистательное религиозное образование. Он изучал богословие в знаменитой школе Пфорта, неподалеку от Наумбурга. Эта школа была расположена на территории древнего монастыря, который некогда принадлежал цистерцианскому ордену. В уставе школы, принятом еще в 1540 году, говорилось: «Воспитание детей должно готовить их к религиозной жизни». И что же? Именно Ницше станет ниспровергателем всех ценностей христианской морали, напишет работу «Анти-христианин» и произнесет страшную фразу: «Бог умер».

Конечно же, можно возразить: «Это всего лишь исключение». — Увы. Пример, к сожалению, слишком уж типичен. Маленький мальчик Карл, а в будущем известный психолог Карл Густав Юнг, родился в семье священника. И отец, и дядя мальчика были священниками. В семье царил дух религиозного благочестия. Совершались молитвы, обряды, таинства.

И что же? Через много лет Юнг будет вспоминать, что уже в детстве стал испытывать «тайное недоверие к Христу». И добрые слова, и богоугодные дела, и ритуалы, все, что окружало юношу, казалось ему исполненным фальши, неподлинности. Философско-религиозное кредо взрослого Юнга, с его экскурсами в алхимию и паломничеством в страну Востока, имело не слишком-то много общего с догматическим христианством. Когда Юнгу было около семидесяти, в книге «Воспоминания, сновидения, размышления» он заметит, что если бы ему довелось жить на несколько столетий раньше, его бы сожгли как еретика.

Подобные примеры можно было бы умножать. В Российской империи XIX столетия уроки «Закона Божьего» были общеобязательными. Но это вовсе не уберегло Россию от возникновения целого поколения нигилистов-богохульников, а позже — кровавого коммунистического террора атеистов-безбожников.

Удивительно, но именно те, кто более всего был склонен богословствовать, как правило, и не любили так называемого «школьного богословия». Об этом достаточно красноречиво свидетельствует мемуарная литература. Юный Николай Бердяев был единственным учеником киевской гимназии, умудрившимся получить двойку по «Закону Божьему». И это был единственный случай неудовлетворительной оценки по этому предмету за всю историю гимназии. А дело было всего лишь в том, что пытливый юноша попросту не мог слово в слово повторять за учителем «Отче наш». И вообще не мог в точности заучивать тексты, то и дело порываясь внести в них личную интерпретацию. А именно свобода, должно быть, и есть то, что более всего противоречит «школьному богословию».

Очевидно, каким бы добротным и фундаментальным ни было религиозное воспитание и образование, само по себе оно не составляет ни необходимого, ни, тем более, достаточного условия для передачи духовного опыта христианского вероучения. Более того, в странной акустике созвучий духовного мира часто происходит как раз именно наоборот. Подлинное религиозное обращение совершается в душе того, кто вовсе не воспитывался в религиозной семье и не обучался богословию в университете. Многие христианские подвижники и даже отцы церкви не имели за плечами религиозного образования.

Вспомним, что Августин Аврелий получил самое что ни на есть варварское, языческое образование в Тагасте, в Римской империи периода упадка. И вовсе не этому образованию, а, скорее, своему странному видению в медиоланском саду тридцатидвухлетний Августин был обязан той загадочной, величайшей метаморфозой, обращением души к Богу, о чем поведают проникновенные строки «Исповеди Блаженного Августина, епископа Гиппонского».

Вспомним также, что спустя почти тысячу лет юный Франциск Ассизский будет проводить дни в пирах и роскоши, а вовсе не изучать университетский курс теологии. И не от шко-

лы, и не от семьи состоятельного торговца шерстью Пьетро Бернардоне, но, скорее, от странных пророческих снов и видений будет брать начало тот резчайший поворот в жизни юного Франциска, — то, что, наверное, и именуется подлинным «религиозным обращением».

Обращение, круговращение, поворот. Что следует за этим? Как правило, очень странное поведение, нелепые жесты, малопонятные слова. Это называют по-разному. Маргинальное, девиантное, лиминальное, выходящее за пределы нормы, противоречие здравому смыслу. Августин раздаст свое имущество бедным и посвятит оставшуюся жизнь богословским размышлениям и сочинениям. Поведение Франциска вызывающе непонятно. В присутствии высокого собрания жителей городка Ассизи юноша раздевается донага в знак того, что он отрекается от земного отца во имя обретения Отца Небесного.

Мальчишки Ассизи дразнят его «безмозглый», «сумасшедший», «с ума спятил».

Но Франциску все равно. Он сбрасывает с себя обычную одежду отшельника: кожаный пояс и сандалии, он выбрасывает даже сумку и посох, оставив себе лишь поношенную рубашу да плащ с капюшоном, подпоясывается веревкой и, окрыленный евангельской мыслью, начинает свою скитальческую проповедь покаяния: Ассизи, Сполето, Сан Дамиано, Губбио, Ареццо, Рим, Романья, Верна... С точки зрения обыденного сознания поведение Франциска — типичное безумие. Он питается помоями, он помогает прокаженным, он беседует с животными и птицами, он спит на голой земле, он проповедует нищенство.

Религиозное обращение есть буквально пере-рождение. «Должно вам родиться свыше» — гласит Евангелие от Иоанна. Не значит ли это, что христианское вероучение полностью инвертирует, «выворачивает наизнанку» ценности мирского, земного существования? В каком-то смысле так. В самом деле, нормальному человеку свойственно копить богатство, питаться досыта, следовать желаниям, ублажать тело. Это естественно, природно, так сказать «имманентно присуще» человеку как существу биологическому. Но человеку как существу духовному столь же естественно, природно и «имманентно присуще» как раз именно противоположное: раздавать богатство нищим, ограничивать себя в пище, пресе-

кать воления и хотения плоти, копить свое сокровище не на земле, а «на небеси».

В этом смысле христианский вызов есть безумие, абсурд, нонсенс. И не случайно евангельская строка учит: «Мудрость мира сего есть безумие перед Господом». Так же верно, должно быть, и обратное: «Мудрость христианская есть безумие для мира сего». И здесь мы подходим к очень давнему, древнему, как мир, вопросу о *«разумности веры»*. То, что бывшим друзьям Франциска, столь же благочестивым, сколь и беспечным жителям Ассизи, кажется разумным, есть безумие для верующего. То же, что представляется разумным человеку веры, есть безумие с точки зрения мирского разума.

## 2

Один наш современник изящно заметил, что все люди делятся на две категории. Одни стремятся понять то, во что они верят. Другие — поверить в то, что они понимают. Понятия «верить» и «понимать» иногда дихотомически друг друга отрицают, иногда распахиваются друг другу навстречу. Иногда взаимно перетекают. И тогда их границы начинают загадочно мерцать.

*Credo, quia absurdum* — некогда восклицал Тертуллиан, «верую, ибо абсурдно».

*Credo, ut intellegam* — писал Ансельм Кентерберийский, словно бы возражая Тертуллиану: «Верую, чтобы понимать». Наверное, можно было бы сколь угодно долго продолжать нанизывание бисера высказываний на тему «верить и/или понимать», вспоминая богословские *credo* от Августина и Фомы Аквината до Луиджи Джуссани. Однако суть дела не в самом этом обращении к двухтысячелетнему спору о вере и разуме. Вопрос, над которым хотелось бы поразмышлять, очень прост: *«Возможно ли научить и научиться быть христианином?»*

На этот вопрос можно предположить, как минимум, три таких же простых ответа. Первый — положительный. Да, «христианской вере возможно научить и научиться». Но если это так, то тогда не совсем понятно, почему же в мире, где существовало и существует столько религиозных подвижников и богословских школ, все же неминуемо наступают эпохи тотального богоотрицания? Второй — отрицательный. Нет, «хри-



стианской вере невозможно научить и научиться». Но тогда снова непонятно, почему христианской традиции оказалось под силу скреплять основания культур на протяжении двух тысяч лет, и сегодня, несмотря ни на что, все же продолжать свое существование в донельзя десакрализованном и обезбоженном мире? Третий ответ, очевидно, располагается между этими крайними позициями. И да, и нет. Как когда-то заметил Гете, между полюсами лежит вовсе не золотая середина, но проблема. В данном случае это проблема возможности и невозможности трансляции христианского духовного опыта. Это проблема передачи вероучения от учителя к ученику, от отца к сыну, от мудрого наставника к юнцу, который взыскует веры.

Обычно бывает так: в попытках передать букву традиции ее дух улетучивается, а в стремлении передать самый дух утрачивается буква. Возможно, именно поэтому в эпохи десакрализации устои веры и истины вероучения часто приходится искать не только и не столько в церкви или общине верующих. Возможно, именно поэтому во времена безверия носителями и гарантами поддержания христианской традиции в культуре становятся не только и не столько те институты, которые к этому специально призваны (будь то воскресная школа или факультет теологии в академии), но и достаточно открытые духу свободомыслия, а иногда и вовсе маргинальные для христианской традиции феномены: философия, литература, живопись, музыка. «Дух веет идеже захочет». А посему он может веять не только в иконе и «намоленном храме», но и в сочинении Кьеркегора, и в романе Достоевского, и в стихах Рильке, и в музыке Шнитке.

Что же именно в христианском вероучении подлежит трансляции, а что утрачивается в цепи преемственности? Рискну предположить, что ответ на этот вопрос во многом зависит от того, где именно в сознании верующего пролегает мерцающая граница между верой и разумом. Способ передачи духовного опыта очерчен водоразделом смыслополагания. То, что принадлежит царству *разума*, возможно передать другому в цепи преемственности. Но трансляция вероучения становится едва ли не невозможной, как только мы вступаем в таинственные владения собственно *веры*. «Истину нельзя познать, в ней можно только быть или не быть» — писал Кьеркегор. Но вряд ли

можно научиться самому и научить другого «быть в истине», если этот опыт не вербализуем, не мыслим.

## 3

В качестве заголовка для этих заметок избрано словосочетание, которое может показаться странным: «нон-сенс веры». Слово «нонсенс» обычно произносится с неким недовольством или даже негодованием. «Это нонсенс» — говорят, как правило, когда встречаются с чем-то непривычным, с парадоксом или алогизмом. «Но это же нонсенс» — восклицают, когда сталкиваются с тем, что противоречит здравому смыслу, нарушает табу, выходит за рамки норм поведения. Отсюда и некоторый негативный этический оттенок значения слова «нонсенс».

Однако, наверное, бесполезно было бы задуматься над происхождением самого этого понятия «нонсенс». Когда-то древние философы именовали такую работу мысли «исправлением имен», т.е. прояснением смысла используемых понятий. Попробуем исправить еще одно имя. Ведь этимология — ключ к онтологии: зная происхождение слова возможно углубиться в его сущность.

Латинские корни «нонсенс'а»: «нон» — отрицание и «сенс» — ум, разум, смысл. Стало быть, нонсенс в исконном значении всего лишь «отсутствие смысла», «отрицание ума». Поставленные рядом, два понятия: *нонсенс и вера* — означают всего лишь то, что вера включает в себя нечто неосознаваемое, то, чему мы не в состоянии приписать смысл. С одной стороны, это *досознаваемое* — некий дорефлексивный, неосмысленный опыт интуитивного познания, «схватывания целого». Здесь речь идет о сфере исходного, первичного, самоочевидного религиозного опыта. С другой стороны, это, напротив, своего рода *сверхсознаваемое*, высшая непостижимость и немыслимость религиозного переживания, которое можно называть по-разному: «чувство целого», «переживание бесконечности», страх и трепет предстояния перед Абсолютом.

Эти важнейшие фундаменты веры составляют своего рода два предела: *до-смысл* и *сверх-смысл*, между безднами которых и располагается умственный ландшафт верующего. *Самоочевидное*, так же, как и *сверхочевидное*, не нуждается в доказательстве. Оно принимается буквально «на веру». И это

как раз именно то, что труднее всего передать другому, ибо это невероятно сложно объяснить даже самому себе. Есть такое древнееврейское понятие «эмуна», которое означает веру без попыток раскрыть Божью тайну, веру как абсолютное доверие к непостижимому. Эта вера внеразумна и парадоксальна. Словно вся она уместается во фразе философа: «либо существует парадокс, согласно которому единичный индивид в качестве единичного состоит в абсолютном отношении к Абсолюту, либо Авраам погиб».

Нон-сенс веры — это ветхозаветный Авраам, заносащий нож над своим сыном; это Иов, теряющий все и вновь обретающий потерянное; это Тертуллиан с его «credo, quia absurdum»; это Паскаль, балансирующий на грани экзистенции и трансценденции; это Кьеркегор с его абсурдом «бесконечного прыжка» в бесконечность. Нон-сенс веры — в евангельской строке: «верую, Господи, помоги моему неверию».

Наверное, нет страшнее удара вере, чем приписать ей какой-нибудь смысл. Например, интеллектуально ее оправдать, ссылаясь на томистское «онтологическое доказательство бытия Божьего». Еще страшнее пытаться искать в вере смысл прагматический, скажем, пользу душевного успокоения, как поступали прагматисты. И интеллектуальное оправдание, и прагматическое обоснование пользы веры позволяют помирить веру и разум, но при этом убивают Бога. Вера остается верой только тогда, когда она живет на границе смысла, на пороге нонсенса.

Конечно же, христианская вера состоит отнюдь не только в знании догматов (им можно научить и научиться), и не в точном следовании обрядам (этому также возможно научить и научиться). Христианская вера — это архипелаг со сложным ландшафтом, где вершины богооткровения соседствуют с пропастями богооставленности. Но весь этот архипелаг, наверное, не более чем крошечный остров в океане непознаваемого.

Табуированное, сакральное, сокровенное знание, к которому в видениях и молитвах прикасается душа верующего, устремлено к двум пределам: до-смысла и сверх-смысла. В неуловимости прикосновения к этим движущимся, вечно ускользающим пределам — сущность религиозного мирозерцания. Эта сущность — экс-центрична, она всегда на грани. На грани нон-сенса.

И это как раз именно то, что не подлежит научению. Это сокровенное знание невозможно ни воплотить в тексте, ни передать другому. Когда-то Сократ, по словам Платона, сетовал на то, что мудрость не перетекает просто так от одного человека к другому, когда они прикасаются друг к другу. Должно быть, так же и с христианским вероучением. Это знание не перетекает от учителя к ученику, от отца к сыну, даже если они встречаются каждый день и часами беседуют друг с другом. Это глубоко личный, тайный опыт. Это внутренняя бездна. Это ужас бесконечности. Это сладостное чувство причастности к вечности. Это встреча с «внутренним человеком», с тем, в котором, согласно Блаженному Августину, и обитает Истина. *In interiore hominem veritas habitat* — «Истина обитает во внутреннем человеке».

## 4

Когда-то одна поэтесса сказала о другой: она часто начинает стихотворение с верхнего «до». Мысль поэта начинается на пределе, после которого возможен только спуск. Подобно этому, христианское вероучение начинается в точке наивысшего взлета. Это откровение и тайна вочеловечения Бога. Это мистерия крестных мук и воскресения. После этого возможен только спуск, и вся история христианства и есть такой спуск в глубину неверия, в забвение Бога. И все же в сознании, погружающемся все глубже во тьму невежества, сохраняется воспоминание о той первоначальной точке верхнего «до», той самой до-сознательной или сверх-сознательной отметке не постижимости Абсолюта. И, наверное, только лишь в результате подлинного «обращения» сознания, в его глубинном внутреннем пере-рождении, возможен поворот вспять, от спуска к возвращению, от потери к обретению, от забвения Абсолюта к Божественному памятованию.

Священные тексты разных духовных традиций полнятся рассказами о том, как от учителя к ученику, от одного знающего к другому таинственно передается «искра Божественного знания». Когда в Академии в Иерусалиме рав Иоханан говорил с равом Аба, — рассказывается в Агаде, — «искры божественного огня перелетали у обоих из уст в уста». Что же передается? Свод правил? Буквы священных текстов? Нет, яркие, подобные молнии, искры света. Должно быть, в тради-

циях передачи священного знания, в цепях преемственности от учителя к ученику в горизонтали исторического времени вместе с тем осуществляется передача самой вертикальной открытости духа вечному, возможность возвращения к началу, возможность обрести потерянное.

И потому опыт научения христианству не есть передача «внешнего знания» текстов, символов, обрядов. Это опыт чуда: раскрытия в самом себе истины Христа. Это знание не приходит извне, а рождается изнутри, как огонь из искры. На идее такого духовного самораскрытия основано и обучение в монастырях, и живая традиция изустной передачи, характерная, к примеру, для русского старчества. Учитель, пророк, праведник, великий подвижник — это не тот, кто знает истину, но тот, кто эту истину являет миру самым фактом своего существования. И здесь важно не то, *что* говорит человек, но то, *как* он говорит, сама личность учителя, строй его сознания, образ его жизни. И потому встреча с великим подвижником важна не тем, что дает некое внешнее знание, но именно тем, что может подтолкнуть к внутреннему самораскрытию и самодвижению духа.

У Ницше есть зарисовка об одном безумце, который, почти так же, как некогда Диоген Синопский, посреди бела дня с фонарем ищет Бога на рыночной площади. Этот безумец и в самом деле ничего не найдет на рыночной площади. Потому, что не там ищет. Лампада этого поиска разжигается внутри самого себя. И только тогда, когда эта лампада освещает царство, которое «внутри вас есть», оно открывается и вовне, везде, даже на рыночной площади.

Представим себе программу учебного курса: Урок первый. Научить ученика страдать. Урок второй. Научить ученика испытывать благоговение перед жизнью. Урок третий. Научить ученика творить добро. — Звучит нелепо, не так ли? Быть христианином и в самом деле значит страдать, испытывать благоговение перед высшим началом и творить добро. Но ведь этому совершенно невозможно научить и научиться на уроках «Закона Божьего».

В святоотеческой литературе не раз указывалось, что действие христианина исходит из трех возможных побуждений. Во-первых, можно нечто совершать из страха перед наказанием. Тогда человек перед Абсолютом ставит себя как раб перед

Господином. Во-вторых, можно совершать нечто в надежде на награду. Тогда отношения человека и Абсолюта подобны отношению сына и Отца. В-третьих, можно совершать нечто, и вовсе не ища никакого смысла, оправдания и пользы, например, творить добро ради самого добра. Тогда человек открывает Абсолют в самом себе.

Совершать добро ради самого добра бессмысленно. Так же, как на месте Франциска Ассизского бессмысленно вместо того, чтобы шировать и жить спокойной жизнью в богатом доме, срывать с себя одеяния и идти к прокаженному. Конечный человек и бесконечный Абсолют тождественны, когда вера лишается смысла. Вера безрассудна. Вера — вызов, брошенный здравому смыслу. Вера — бытие нон-сенса и нонсенс бытия.

## 5

В заключение остается разве что вспомнить какую-нибудь красивую притчу. Например, новеллу, которую сочинил почти сто лет тому назад Р.М.Рильке. Она именуется: «Как однажды наперстку довелось быть Господом Богом». Дело было в одном европейском городке. Семеро детей, предоставленные самим себе, обсуждают своих родителей, которые вечно погружены в суету и заботы о выживании. Наши родители, — говорят дети, — заносчивы, никчемны, и со своей деловитостью и рассеянностью они затеряли Бога. И вот дети придумывают словно бы в противовес взрослому скучному миру свою игру в настоящего Господа Бога. Раз взрослые о Нем не заботятся, значит это должны сделать мы, дети, — говорит один из них, маленький мальчик по имени Ханс. И предлагает: давайте возьмем какую-нибудь вещь, ведь любая вещь может быть Господом Богом. Нужно только ей сказать. Нас как раз семеро. Каждый будет носить с собой Господа Бога один день, и тогда Он всю неделю будет с нами, и мы всегда точно будем знать, где Он.

Дети вывернули карманы, в которых обнаружилось много всяких занятных вещиц: клочки бумаги, перочинные ножки, резинки, камушки, щепки, винтики и многое другое. Наконец, у маленькой Рези нашелся наперсток. Он был светел, словно из серебра. Благодаря своей красоте он и был избран служить в этой игре самим Господом Богом. Составили программу на всю неделю. Первым носил наперсток Ханс.

За ним был Пауль. Потом маленькая Анна. Все шло своим чередом. Пришла суббота. Дети играли в салки и носились очертя голову, когда Ханс вдруг крикнул:

— У кого Господь Бог?

Все замерли. Каждый смотрел на другого. Посчитали, чья очередь. Вышло, что маленькой Марии. Что было делать? Малышка поскребла в кармане, но ничего не нашла. Наперсток пропал, должно быть, Мария потеряла Его, заигравшись.

И вот, когда все дети пошли по домам, крошка осталась на лужайке и стала искать. Трава была высокая. Мимо проходили люди и спрашивали, не потеряла ли Мария чего. Каждый раз девочка отвечала: «Наперсток», — и продолжала искать. Кто-то ей посоветовал: «Иди-ка лучше домой, ведь можно купить новый».

Но Мария искала дальше. Тут снова подошел какой-то человек. Он наклонился к девочке:

— Что ты ищешь?

Она, плача, ответила:

— Господа Бога.

Незнакомец улыбнулся, взял ее за руку, и она пошла с ним спокойно, как будто теперь все уладилось.

По дороге он сказал:

— Посмотри-ка, какой красивый наперсток я сегодня нашел.

Возможно, это и был Сам Господь Бог. И они пошли с Марией по дороге в бесконечность...

Заманчиво было бы увидеть в образе Марии всю современную культуру, а в образе потерянного и обретенного наперстка — христианскую традицию. Впрочем, это неблагодарное дело — толковать притчи, упрощая множественность их смыслов и выплескивая на поверхность всю их глубину. Достаточно сказать, что эта история о Марии и потерянном наперстке связала воедино все темы, о которых шла речь: о вере в эпоху безверия, о потере и обретении, о возможности и невозможности передать веру другому, о разуме взрослых и безрассудной, наивной уверенности в вещах невидимых, которая бывает разве что у ребенка (вспомним евангельское «Будьте как дети»). Должно быть, это и есть не что иное как уступка разума — вере, ода нон-сенсу бытия в пространстве тотальной рациональности.

## **Воспитание и действительность. Возможно ли воспитание в виртуальном мире?**

**В**оспитание подобно времени в представлениях Блаженного Августина. Время — явление для жизни самое обыденное. Как мало ни живет человек, он успевает полностью в него погрузиться. С другой стороны, если пытаться по существу разобраться, что же оно собой представляет, все сразу становится невероятно сложным. Прошлого уже нет, будущего еще нет, а настоящее — всего лишь ускользящее мгновение. Природа времени непонятна настолько, что, говоря о том, что мы делаем в свободное время (а это обычно в первую очередь то, что нам удается и нравится), мы употребляем ужасное выражение «убивать время». Отец Александр Мень в связи с этим сказал: «Время — это наша жизнь. И если мы убиваем, напрасно тратим время, мы убиваем свою собственную жизнь».

В случае с воспитанием дело обстоит точно так же. Действительно, как бы мало ни были мы погружены в действительность, мы учимся у других и учим их, нам передается чужой способ видения действительности и взаимодействия с нею, и сами мы — постольку, поскольку ценим жизнь и любим ближнего — пытаемся разделить с другими этот опыт. Ибо без передачи опыта нет человека. Соловьев называл это состраданием; вкупе со стыдом и религиозным чувством, оно является одним из трех фундаментальных элементов человеческой нравственности, без которых человек не может существовать как таковой. Человек, который не испытывает желания приобщать других к тому, что он переживает, что он считает важным, что связывает его с действительностью, что позволяет ему пользоваться действительностью в ее полноте, не нарушая ее, пользоваться так, чтобы не потерять ни малейшей ее частички, чтобы ничто из того, что ему принадлежит, не было бы утрачено; или желания в свою очередь самому приобщаться к чужому опыту — такой человек живет впустую. Жажда цело-



стной связи с действительностью в ее полноте — связи, которую древние называли вечностью, — из всех живых существ свойственна одному лишь человеку. Но если попытаться понять, в чем суть воспитания, понимаемого нами как приобщение к действительности во всей ее полноте, понять, в чем конкретно заключается это приобщение ко всеобщему смыслу бытия, которое, кажется, составляет ткань самого нашего существования, оказывается, что это крайне сложно. Во-первых, воспитание нас страшит, так как мы привыкли путать его с образованием, и поэтому мы не приобщаем других вообще ни к чему из боязни навязать наш собственный взгляд на вещи, кажущийся нам фрагментарным; но в действительности, как только что было сказано, в воспитании нет ничего фрагментарного. Напротив, осознание действительности во всей ее полноте есть единственное средство, которое может защитить нас от искушения, стремящегося стать абсолютным, фрагментарного понимания вещей, искушения, которое зовется тоталитаризмом. Во-вторых, даже если воспитание само по себе нас не страшит, мы прячемся под маской ложной скромности и самоуничтожения, утверждаем, что нам нечем поделиться, и бросаем ближнего в водоворот неизведанных и опасных переживаний вместо того, чтобы помочь ему избежать прискорбных ошибок. В-третьих, скептический склад мышления подсказывает нам, что, с точки зрения не только личной, но и объективной, нет ничего, к чему можно было бы приобщиться, ничего, к чему можно было бы приобщиться — ведь вещи лишены смысла, а истины не существует. Нет ничего, ради чего стоило бы жить — вот к какому выводу, по существу, приводит нас современный нигилизм.

Итак, воспитание теряет смысл, исчезает сама возможность осмыслить это слово. Причем к этому приводит не ущербность педагогики или образовательных технологий, но утрата человечности в ее целостности и полноте. Не осталось никого, кому по вкусу воспитывать или быть воспитуемым, утрачена полнота действительности, не к чему больше приобщать. На этом я хотел бы остановиться подробнее, так как только понимание механизмов этой потери и новое обретение утраченной действительности, человечности и смысла вещей позволит нам понять, что есть воспитание. Если нет действительности, смысл которой един для всего, что суще-

ствуется и может быть воспринято и прожито человеком, то никакое воспитание вообще невозможно; те же, кто все же пытаются им заниматься, вынуждены ограничиваться благородным порывом.

## 1. Отрицание действительности

История современного мира, начавшаяся с попытки укрепить человека и его разум, освободить природу и реализовать ее потенциал, завершается тем, что и человек, и природа оказались на грани исчезновения. Не пытаясь приукрасить и так отчасти мифологизированное прошлое человечества, следует однако признать, что современная история отнюдь не исчерпывается историей успехов человеческого прогресса, к тому же не менее мифологизированных. Наряду с многочисленными успехами, на фоне борьбы за свободу, равенство и братство, этот период породил войны и тоталитарные режимы XX-го столетия. Пройденный человечеством путь прекрасно охарактеризовал Соловьев в его «Кризисе западной философии», рассуждая об истории развития рационализма и эмпиризма, которые появились собственно как инструменты борьбы за права человеческого разума и материальной природы и которые в конце концов проиграли эту борьбу, что привело к поражению и природы, и разума. Действительно, логическим завершением этого периода явилось отрицание рационализмом себя самого, после того как идеализм в своей крайности приписал идеям конкретное и реальное существование, существование эмпирическое, а, следовательно, не абсолютное и не рациональное. Точно так же и эмпиризм, в конце концов, пришел к отрицанию себя самого, после того как материализм, подменив материю идеей материи как абсолютной ткани вселенной, отошел тем самым от эмпирического понимания материи и приписал ей абсолютное, абстрактное, логическое значение. В результате человечество оказалось погруженным в мир предметов, лишенных смысла, и понятий, лишенных содержания, и в этом вакууме смысла и действительности утратило собственную самоидентичность, сутью которой как раз и является соотношение действительности с ее смыслом, интерпретация смысла действительности, название предметов действительности.

Если оставить философию и метафизику и посмотреть на вещи с точки зрения культуры, такое развитие, прекрасно описанное Луиджи Джуссани в «Религиозном сознании современного человека», привело к тому, что современный человек считает себя хозяином своей жизни и судьбы и определяет себя в терминах своей способности к самореализации. Это и есть так называемый антропоцентрический гуманизм, гуманизм, единственной ценностью которого является сила человека. Человек, впрочем, вскоре осознал, что лишь индивидуальная сила не позволит ему решить задачу освоения мироздания, которую он перед собой ставил, и обрел источник новой силы в природе. Так в эпоху Возрождения родился миф о природной доброте человека и такое понимание сущности природы, согласно которому она сама поведет человечество по пути самореализации. В перспективе этот путь действительно привел к эпохе великих научных открытий: человек обнаружил, что разум может познавать и побеждать природу. Не отказываясь ни от одного из научных открытий — напротив, именно для того, чтобы сохранить все богатство современной науки, — следует проводить границу между ее приобретениями и паразитической мифологией, которая может свести эти приобретения на нет. Научные открытия — это одно, а миф о неизбежности прогресса и соблазн самореализации, породивший этот миф — это совсем другое. Не так далеко от истины оказалось пророчество фон Баадера, который утверждал, что человек, возмнивший себя повелителем богов и окружающего мира, в конце концов будет «беспокойным призраком блуждать меж могильными склепами и останками природы».

Историю современной науки следует анализировать более подробно, потому что, несмотря на свои многочисленные завоевания, именно она привела к радикальному отчуждению человека от природы и истории. Действительно, после революции в астрономии и недавней квантовой революции в физике с ее принципом неопределенности, современному человеку в наследство осталась идея (конечно, в утрированном виде, в котором она представлена в современном массовом сознании) о том, что природа не существует вне человеческого сознания, не существует объективных измерений, независимых от субъектно-объектных отношений, не существуют ни объективные характеристики объектов действительности, ни объек-

тивные законы природы. Но если это правда, если все действительно зависит только от человека, который уже ни от чего в свою очередь не зависит, действительность растворяется в наших мыслительных процессах и человек имеет дело не с действительностью, но с виртуальной реальностью, остается наедине со своими собственными логическими выводами.

Эволюция современной ментальности на этом не останавливается. Если природа — это лишь совокупность причинно-следственных связей, которые человек может воспроизводить и которыми он может управлять силой своего разума и применением технических устройств, в истории не остается места для свободы выбора. Наоборот, история оказывается независимой от конкретного человека. Парадоксальным образом, как люди, так и действительность исчезают из того мира, которым человек хотел управлять и в котором в конце концов воцарился абстрактный разум. Согласно наблюдению Ханны Арендт, логическое рассуждение есть «единственная способность человеческого разума, которая может функционировать без обращения к «я», к «не-я», к миру действительности и которая в равной степени независима как от опыта, так и от мышления»<sup>1</sup>. Опыт и осмысление опыта подменяются субъективной интерпретацией действительности, так что действительность более не рассматривается в своей целостности, но постепенно умалется под воздействием представления (субъективного и неизбежно пристрастного), определяемого господствующей ментальностью. Иначе говоря, реальный мир сужается до рамок того, что способен воспроизвести и преодолеть наш разум.

Таким образом, в конце этого пути человечество ожидало двойное поражение: человек, желавший повелевать всем, теряет собственную свободу воли, а природа, которую он хотел утвердить в ее материальной конкретности, убегает из его рук в мир, сотканный из его же фантазий и бесплодных образов. Как предчувствовал в начале века Сергей Булгаков, современный мир, породивший тоталитарную идеологию, это мир, в котором добро не является более «объективным и мощным началом», способным повлечь за собой реальные, ощутимые последствия, в котором добро редуцировалось до субъектив-

<sup>1</sup> Н. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Milano 1967, p. 654; итальянский перевод.

ного представления и истина является отныне не абсолютным принципом, «которым мы «живем, и движемся, и существуем», а «только создание[м] человеческого сердца, в котором живет и ложь, и всякая неправда»<sup>2</sup>.

## 2. Низведение Бога до идеи о Боге

Итак, одной из характерных черт современности является предание забвению того абсолюта, которым мы «живем, и движемся, и существуем». Поэтому очевидно, что за забвением человека, действительности и истины, в которое мы с каждым днем погружаемся, стоит прежде всего забвение Бога. Бог забыт и отвергнут в ходе эволюции идей, описанной в «Кризисе западной философии», в том ее фрагменте, который объясняет, как природа и разум, не спаянные более в едином организме действительности, задуманном и созданном Богом в единстве Его изначального замысла, начинают бороться друг против друга. Бог предан забвению с самого Возрождения, когда христианский Бог был подменен гуманистическим божеством так, как сегодня он подменяется идолами эстрады и теле- или киноэкрана. Наука предала Бога забвению, возжелав заменить собой всемогущего Творца, соблазнившись абсурдом клонирования, не говоря о многочисленных более мелких проявлениях человеческого высокомерия, которые, даже если кажутся безвредными плодами тщеславия науки, не менее опасны (это очень ясно чувствуется в лозунге самых первых лет революции, согласно которому «дым труб — дыхание Советской России»; сегодня мы и впрямь всеми легкими вдыхаем этот дым, а жить стало не только не лучше, но даже и не веселее). Таким образом, Бог был забыт. Впрочем, эта статья не является и не должна быть прочитана как история современного атеизма — проблемы с воспитанием возникают не только у атеистов, следовательно, могут быть обусловлены не только атеизмом. Точнее говоря, за ними может стоять особая форма атеизма, не тождественная простому отрицанию существования Бога.

Нигилизм современного мира, опустошение человека, низведение всего в ничто или, в особенно тонких и интеллекту-

---

<sup>2</sup> Ср. С.Н. Булгаков, *От марксизма к идеализму*, С.-Пб. 1903, р. XVII.

ализированных вариантах, низведение действительности до ее интерпретации, к тому, что мы думаем о реальности, все такие упрощения являются плодами не столько отрицания Бога, сколько его редукции, низведения до уровня чистой идеи. Сутью здесь является не банальный атеизм как отрицание Бога, но низведение Бога к идее о Боге. Если снова обратиться к ходу развития современной философии, культуры, науки, сразу осознаешь, что в этом забвении Бога не столь важно, отрицается ли Его существование осознанно или Он просто не существует. Важнее то, что, еще задолго до нашего времени, когда христианство казалось вполне процветающим, Бог был низведен до абстрактной идеи в ряду других многочисленных идей. Бог редуцировался до далекой идеи, витающей где-то в облаках интеллектуальной спекуляции либо покоящейся в глубинах духовных, полностью утратил конкретность и реальное существование. Формулируя предельно ясно — Бог, если Он существует, не имеет ничего общего с этим миром. Он еще может иметь интерес к частной жизни, к тонким рассуждениям о теории и глубоким размышлениям о духе, но Ему нечего сказать миру, в котором совершаются конкретные исторические события. Для современного человека ответ на вопрос о существовании Бога — да или нет — утратил прежнюю важность. Точно так же он отвечает «да» и «нет» на вопросы, которые каждый день ставит перед ним жизнь, и ответы, которые он дает, совершенно независимы от представлений об истине. Он идет по жизни, ни на минуту не соотносясь с тем, что истинно и что реально. Человек делает свои дела, не уважая в них дел и не думая о том, что они значат; важно лишь, чтобы они были хорошо выполнены и принесли пользу.

О низведении Бога к идее о Боге следует сделать еще следующее замечание. Идея, в которую превращают Бога, может быть смешной и убогой, как это имело место в случае советской атеистической пропаганды. Но она же может быть возвышенной идеей о доброте и ответственности, социальной сплоченности и духовной чистоте, в том виде, в котором ее пытаются вновь открыть в развитых индустриальных обществах, в последнее время обратившихся к поискам сакрального. Современного человека изнурила одержимость утилитарностью, труды земные, и теперь он ищет подспорье — но вме-

сто того, чтобы попытаться придать этим трудам истинно человеческое значение, духовно преобразить их, он ищет лишь поддержку, короткую передышку, после которой он снова бросается в бой по тем же правилам: дань, которую он платит за достижение высшей степени материализма. Иными словами, идея Бога может быть хорошей или плохой, утешительной или вызывающей отвращение, но эти различия менее важны, чем сам факт, что Бог — это всего лишь идея. Какой бы она ни была, это всего лишь идея, то есть нечто, что не имеет отношения к конкретностям жизненной действительности и высшим требованиям разума.

Именно так возникает и побеждает типичное для воинствующего атеизма отрицание существования Бога. Как когда-то было сказано, по мере научного прогресса вера как совокупность убеждений, идей и религиозных ценностей изживает себя. Важно начать низводить Бога до уровня убеждения, абстрактной ценности, а Церковь, скажем, разрушить, все остальное произойдет само собой. Говоря точнее, воинствующий атеизм в какой-то степени становится инструментом для того, чтобы стабильно поддерживать уровень как можно более полной редукции Бога в идею о Боге и извлекать из этого соответствующие выгоды. Бог, низведенный до рядовой идеи среди прочих идей, до идеи, которая к тому же носит совершенно абстрактный характер, становится для реальной жизни понятием не только совершенно бесполезным, но даже вредным — отвлечением от реальных социальных проблем, опиумом для народа. А если Бог приносит человеку вред, атеизм и желание избавиться от Бога есть не плод злого умысла, но шаг на пути к освобождению человечества.

### 3. Исчезновение человека

Истинной жертвой такого атеизма является не Бог — Бога в этом мире уже не существует. Истинные жертвы — это верующие, которые подвергаются систематическому и безжалостному истреблению как последнее прибежище божественной действительности. Уже из этого можно заключить, что истинной жертвой такого рода атеизма является человек и то, что в нем есть собственно человеческого — его разум. В мире, где нет более ни действительной и конкретной истины, ни крите-

риев истинности (после низведения Бога до идеи о Боге), разум остается наедине с самим собой. В мире существует отныне только то, что полагает существующим сам разум, мир утратил связь с действительностью и своим творцом. Но в этом случае и разум перестает быть разумом, характерной особенностью человека — он уже не окно в действительность и поиск ее смысла, а ее цензор и судья.

В своей одержимости всемогуществом человек оказывается одинок, хуже того, он остается один на один с миром призраков, им же самим созданных. Там, где нет более действительности, ни вещественной, ни божественной, существуют лишь его создания, его измышления, то, что он сам думает о действительности. Эти измышления, заслонившие собой бывшую действительность, низведенную до идеи, приводят к тому, что сама действительность попадает в полную зависимость от человека, который начинает располагать ею по своему усмотрению. Он вершит над ней власть, которую никто не может оспорить или, точнее говоря, которая рождает иллюзию неоспоримости. С одной стороны, эта власть действительно оказывается для человека крайне полезной, так как позволяет ему управлять природой и природными процессами по собственному разумению. Но, с другой стороны, нельзя закрывать глаза на тот непреложный факт, что, пока жизнь остается тем, что она есть, по крайней мере в ее начальной и конечной точке она независима от человека. Человек является тем средоточием мира и природы, в котором природа осознает себя, но получает он этот дар сознания и бесконечности от чего-то такого, что уходит далеко (бесконечно) за пределы его, человека, конечности. Если он не отдает себе отчет в этой своей зависимости от Бога, делающей его господином мироздания, он оказывается рабом собственных фантазмов — веруя в свою свободу и господство над природой, на самом деле является рабом собственной ничтожности или рабом действительности, которая, между тем, продолжает существовать, обретая лик действительной, тягостной для человека, внешней по отношению к нему власти, будь то давление тоталитарного государства или давление господствующего мировоззрения в государстве демократическом.

В мире, где нет более действительности, человеческое «я» оказывается пустым. Этот вакуум заполняется либо чистой



иррациональностью индивидуальных инстинктов, либо тягостной рациональностью власти. И в том, и в другом случае свобода и ответственность исчезают, подменяются безразличным к истине выбором, заканчивающимся победой инстинктов либо проявляющимся как императив утилитарности. Человеку уже неважно, что он делает, лишь бы это было то, что, как он считает, ему необходимо делать и лишь бы это у него хорошо получалось. Или более кратко: не важно делать то, что следует; важно делать так, как следует. И в том, и в другом случае свобода призрачна; на деле победили одиночество и отрицание. В мире, где разум перестал быть окном в действительность, инструментом познания действительности и стал мерой ограничения, исключения того, что лежит за пределами его измерений, сама свобода перестает быть силой притяжения к действительности, перестает быть позитивной «свободой к» чему-либо, о которой говорил Бердяев, и обращается в чистое отрицание, «свободу от» чего-либо. Такая ложная свобода, отрицание связей и отношений, обрекает человека на еще более глубокое одиночество. Он утрачивает связи не только с самим собой и с действительностью, но и с себе подобными. В этой свободе, заключающейся в отсутствии связей, нет ни единого места, где он может почувствовать себя дома, почувствовать себя свободным.

Итак, окончательным следствием этой совокупности превращений, низведений и редукций является то, что человек утрачивает себе подобных, свой дом, свой народ и традиции; традиция перестает быть средством жизненной преемственности и становится в лучшем случае рассуждением об абстрактных ценностях. В этих условиях воспитание, очевидно, невозможно и даже отвратительно — нет больше никого, кому можно было бы что-то передать, возникает искушение прививать собственное видение мира, осуществлять обучение там, где должно было бы быть воспитание, то воспитание, которое является предуготовлением к жизненному пути и которое становится просвещением, тем, «что уже буквально выражается в самом слове «просвещение», то есть свет духовный, озаряющий душу, просвещающий сердце, направляющий ум и указывающий ему дорогу жизни»<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Ф.М. Достоевский. Собрание сочинений. XXIV, стр. 150.

## 4. Заключение

Для того, чтобы правильно интерпретировать только что процитированное определение Достоевского, следует помнить, что для него «с Христом, конечно, и просвещение»<sup>4</sup>. Это, впрочем, более чем естественно для традиции, в которой день просвещения является также днем Богоявления; это более чем естественно при условии, что Христос и Бог не низведены до уровня идей или абстрактных ценностей и мы, вместе с Соловьевым, отдаем себе отчет в том, что «если мы рассмотрим все теоретическое и все нравственное учение Христа, которое мы находим в Евангелии, то единственным новым, специфически отличным от всех других религий, будет здесь учение Христа о Себе самом, указание на Себя самого, как на живую воплощенную истину. «Я есмь путь, Истина и жизнь: верующий в меня имеет жизнь вечную». Таким образом, если искать характеристического содержания христианства в учении Христа, то и тут мы должны признать, что это содержание сводится к самому Христу»<sup>5</sup>. Существо христианства, таким образом, не сводимо к тем религиозным, философским и моральным ценностям, которые входят в христианство в качестве составной части, но не являют собой его сути.

Если осознать этот, самый важный момент, воспитание вновь станет возможным — не как приобщение к абстрактным понятиям, но как приобщение к той жизни, которая есть Христос. Выражаясь более точно и радикально: благодаря Христу, в котором истина являет себя человеком, а не абстрактным понятием, воспитание вновь оказывается возможным, и верно это не только для тех, кто верует в Христа, но для всех людей, которые во Христе и по образу Христа открываются не как носители отвлеченной истины, а, напротив, как существа, не сводимые к искушению подменить действительность идеей или ценностью.

<sup>4</sup> Ф.М. Достоевский. Собрание сочинений. XXIV, стр. 152.

<sup>5</sup> В.С. Соловьев. Собрание сочинений, III, стр. 112-113.

# ЛИТЕРАТУРНЫЙ КРУГ

Григорий Померанц

## Растерзанное чудо

Одно время, под влиянием Смоктуновского в роли Мышкина, а потом Яковлева в экранизации первой части романа, возник образ совершенного добра, противостоящий советскому добру с кулаками, всем Павлам и Павликам — Нилову, Корчагину, Морозову. Мышкин вырос в идеального героя, которого Пырьев так любил, что при Яковлеве, в его сознании слившегося с персонажем, не мог выругаться привычным черным словом. Потом чтение классиков XIX века перестало быть единственным источником духовного света, и религиозным филологам бросилось в глаза, что писаниям святых отцов и византийским канонам скорее соответствует Макар Долгорукий, Алеша Карамазов, Зосима. Возникла мысль, что Мышкин — неудача писателя, которую Достоевский впоследствии исправил, и этот тезис много раз доказывался.

Мышкин, действительно, не отвечает на вопрос «что делать?». Однако сила творчества Достоевского — скорее в открытых вопросах, чем в готовых ответах. Открытых вопросов у него больше, чем ответов. Открытые вопросы глубже его ответов. Это иногда виднее со стороны, и мне хочется процитировать американского ученого, свободного от наших забот, что делать с Россией.

Достоевский, пишет Морсон, «был великим религиозным мыслителем, а не простым выразителем истин христианства в увлекательной художественной форме... Систематическое богословие было предметом исследования величайшего психолога-романиста, и Достоевский, подобно Толстому, крайне подозрителен к абстрактным рассуждениям. Для Достоевского реалистический роман... был богословским инструментом (способом проверки идей. — Г.П.). И если богословская идея не могла быть выражена так, чтобы соответствовать реалистической психологии романа, то он чувствовал в ней что-то ложное.

Роман «Идиот» задает вопрос: если возможен идеально добрый человек, Христос без божественной силы, то что с ним случится? Сможет ли он спасти других? Подтвердит ли

он мудрость призывает: «будьте подобны Мне, как Я — отцу нашему небесному»? (Вопрос Морсона задан неточно, и мы к этой неточности вернемся; но Морсон хорошо описывает метод Достоевского. — Г.П.). Достоевский честно проводит испытание: он не направляет героя и не предопределяет итога, он буквально не знал, что произойдет с его персонажами, начиная роман. Он вновь и вновь вводит своего хриstopодобного героя в трудные отношения с психологически сложными людьми и смотрит, что случится (подчеркнуто автором). Он никогда не помогает герою выпутаться. И если психология обиды и возмущения, которую Достоевский знал, как никто другой, показывает, что мышкинская доброта приводит к катастрофе, то катастрофа происходит. Реакция за реакцией, он наблюдает, с такой же захваченностью, как читатель, за развитием событий и описывает их так, как они происходят. В этом величайшая честность Достоевского. (Трудно с этим не согласиться. Но дальше снова есть неточности. — Г.П.) К его удивлению и огорчению, — пишет Морсон, — подлинно христианская душа Мышкина творит людям больше вреда, чем добра, по большей части потому, что сама его доброта и готовность простить обычно понимаются как оскорбление: мы ненавидим добро, потому что оно лучше нас.

Критики романа ошибаются, воспринимая его как последовательное развитие тезиса, а не как процесс, как эксперимент, честно проведенный, чтобы увидеть, что случится (подч. авт.). Достоевский надеялся утвердить в романе истину христианства, но это ему не удалось».<sup>1</sup> Закончив цитату, проследим теперь неточность, которая привела к выводу, по меньшей мере, спорному: идеально добрый человек — это, скорее, герой «Идиота» Куросавы, а Мышкин Достоевского — идеально глубокий созерцатель, это взгляд в глубины, из которых происходит спасение, это невозможность видеть дерево и не быть счастливым, сила в «главном уме», как это назвала Аглая, — и почти идиотская слабость ума поверхностного, постоянные кви-про-кво, нелепости, провалы. Если считать, что беспомощность и беззащитность — провал христианства, то Морсон прав. А если считать, что беспомощность и беззащитность не имеют ничего общего с христианством, то правы ре-

<sup>1</sup> G.S.Morson. Dostoevsky and the Holy Spirit. In: Vjdrtn Greek studies yearbook, Minneapolis, 2000, Vol. 16, P.2-4.

лигиозные филологи. Но почему тогда Иисус почти не защищался ни на суде Синедриона, ни на суде Пилата? И откуда взялась мысль Антония Сурожского, что цель православной молитвы — уязвимость? Филоненко, автор статьи о Сурожской епархии, из которой я беру некоторые цитаты, был потрясен этим и видит в молитве Антония прямую противоположность религиозности постсоветских неофитов.

Насколько я понял текст, образ Христа у вл. Антония — не доброта плюс божественная сила, а сила созерцания до богосыновства. «Действия Христовы, — говорит Антоний, — рождаются изнутри глубинного созерцания, и только из глубин созерцания может родиться деятельность христианина. Иначе это будет деятельность, основанная на принципах — нравственных, богословских или любых принципах; но сколь бы ни были они истинны, прекрасны, справедливы, они не соответствуют божественной динамике, внезапной динамике небывалого, непостижимого, чем именно характерно действие Божье... Мудрость поступает «безумно». Мудрость состоит в том, чтобы погрузить свой взор в Бога, погрузить свой взор в жизнь в поисках того, что я только что назвал следом Божьим, и действовать безумно, нелогично, против всякого человеческого разума, как нас учит поступать Бог»<sup>2</sup> (подчеркнуто мною — Г.П.). К этому очень близок гений Достоевского. Забота о России заставляет его иногда водить персонажей на помочах, проводить в них свои принципы. Но его искусство достигает своих вершин там, где он дает образу свободно развиваться, «из глубины созерцания», и, скажем, самый пронзающий образ в «Братьях Карамазовых» не Иван и не Алеша, а Митя, идеологически не направленный и получивший полную свободу неожиданных поворотов и решений. Я убежден, что в первоначальном плане романа он играл более скромную роль, но в процессе воплощения замысла выдвинулся вперед.

В романе «Идиот» такую свободу получил князь Мышкин. И в этой внутренней свободе — одна из причин его обаяния, вопреки нелепым поступкам, сравнимым с штурмом ветряных мельниц.

<sup>2</sup> Цитирую по статье А.С. Филоненко «Русская православная церковь в Великобритании XX века: миряне и открытость миру». Доклад, прочитанный в 1998 г. и опубликованный в журналах «Church, state & society», 1999, Vol. 27/1, P.59-71 и «Sourozh», 1999, N 78, P.20-38.

Ни Морсон, ни религиозные филологи, не ставят вопрос: почему неудачник наделяется таким обаянием? Разумеется, не все его обаяние чувствуют, и само обаяние, которое они чувствуют, имеет несколько граней. Например, я близко знал женщину, уставшую от страстей и полюбившую Мышкина как образ чистой нежности, на одной линии со стихами Ахматовой: «настоящую нежность не спутаешь ни с чем, и она тиха...». Мышкин может быть воспринят и так, в прустовском поле поисков любви Свана. Художественное творчество никогда не достигает математической истинности, однозначной для любых разумных существ во всех концах вселенной. Истина искусства возникает в разряде между двумя полюсами: образом в сознании художника и образом в сознании читателя, слушателя, зрителя. Все Гамлеты, Донкихоты, Мышкины, глубоко пережитые, истинны. Хотя это истины разных порядков, разных уровней высоты. И на самом высоком уровне эротическая тема отходит назад и Настасья Филипповна — символ Девы-обида, восставшей в силах человечества, толкающей людей убивать друг друга словом, ножом или бомбой, в XIX веке и в XXI-м. И с этой Девой ни одна церковь, ни одна религия до сих пор не справилась; более того — Дева-обида подчиняет себе и церкви и делает их своим орудием. Мудрено ли, что юноша, прибывший из Швейцарии в незнакомую Россию, не решил задачу, которая никем и сегодня не решена? Можно ли судить бедного рыцаря по поступкам? В первом варианте стихотворения Пушкин вводит нечто вроде статьи религиозного филолога: «он-де Богу не молился, он не ведал-де поста, не путем-де волочился он за матушкой Христа». Однако рассуждение приписывается бесу лукавому, а во втором варианте просто отбрасывается.

Мышкин — рыцарь религиозного чувства, религиозного созерцания. «Сущность религиозного чувства ни под какие рассуждения, ни под какие поступки и преступления не подходит», — пытается он объяснить читателю; и судя это чувство только по поступкам, мы вечно будем «не про то» говорить, впадать в атеистические или религиозные банальности. То — это созерцание глубины и призыв в глубину. Это чудо выхода из врожденного помрачения ума, подобное воскресению Лазаря. Хрупкое чудо, не выдержавшее вихрей страстей, закружившихся вокруг него, рухнувшее, но оставившее за со-

бой свечение Божьего следа. Кто способен увидеть это свечение сквозь все эффектные сцены, в которых Мышкин пасует, тот вместит князя в свое сердце и никому не отдаст.

Разные захваченности Мышкиным сходятся в одном: доказательства, что Мышкин неудачник, обаяния его не опровергают. Это обаяние прямо связано с беспомощностью князя в обыденном, житейском. Нас вовсе не всегда захватывают безупречные, правильные герои, от Грандисона до Павла Корчагина. Обломов обаятельнее Штольца. В чем здесь секрет? В чем обаяние великих неудачников — Гамлета, Дон Кихота и, наконец, — Христа?

Одна из самых замечательных исповедниц Христа в XX веке, Екатерина Колышкина, в замужестве баронесса де Гук, а потом Дохерти, — Мертон сравнивал ее со св. Екатериной Сиенской, — не боялась назвать Христа неудачником: «Как часто мы чувствуем себя полными неудачниками! Становясь старше, мы оглядываемся на пережитые годы с таким ощущением, что ничего стоящего в них не было. В такой момент надо идти на Голгофу и смотреть на распятого Христа. Ведь большего неудачника, чем Христос, не найти. По сути он был совершенным неудачником» (из книги Екатерины Колышкиной де Гук Дохерти «Самородки», Магадан, 2001, с.13).

И разве она не права? Если взглянуть на Христа глазами обыденного опыта, то чем он кончил? Распятием между двумя бандитами. И хотя христианство спасли и спасают чудесные явления его — то Магдалине, то ученикам по дороге в Эммаус, то врагам (будущему ап. Павлу, будущему митрополиту Антонию) — но разве оно удалось? Норвежцы ходят в церковь оформить рождение и смерть. Среди голландских теологов только один верит в Бога. В нашей стране грубое преследование церкви вызвало симпатию к ней, подобную симпатии к Ельцину, но миллионы людей, рванувшихся в храмы и встретившие там ангелов церкви лаодикийской, стали искать чего-то другого.

В постхристианских странах неудачник из Назарета, плакавший в Гефсиманскую ночь, а потом подвергнутый бичеванию и распятию, стал великим искушением. И только для меньшинства он наделен непобедимым обаянием и вызывает страстное желание помочь Ему. В обоих случаях это чувство непосредственно и укоренено в строе души. Так и в Мышкине



одни видят его нелепые поступки, а другие — странное свечение глубоководной рыбы, выброшенной в поверхностные слои акватории.

Свет по-разному проходит в романе Достоевского сквозь тьму и по-разному воспринимается читателями. Иногда совсем не воспринимается. Для Синявского прочесть Достоевского — все равно что перенести лихорадку. Моему покойному другу, Борису Чичибабину, я посылал все свои эссе о Достоевском и с большим трудом и только отчасти сумел передать кое-что из того, что было мне очевидно. Я уже говорил, что в духовном мире нет истин, очевидных каждому. Одни видят, другие верят свидетелям, которые видели, третьи не видят и не верят.

Многих смущает то, что в Мышкине нет благолепия иконы. И, не находя благолепия во встрече со светом, не верят свету. Но разве распятие (не на иконе, а в жизни) благолепно? И разве искусство Достоевского добывается своей цели теми же средствами, что и искусство Рублева? В двух последних романах Достоевский пытался стилизовать икону, житие (Макар Долгорукий, Зосима). Но именно в этой области его искусство бледнеет. Византийско-русская икона до сих пор живет и вызывает взрывы живой веры (например, у католика Мертона). Но вл. Антоний созерцает Христа иначе и иначе понимает подобие Христу: «Мы должны согласиться быть лишь тем, чем был Христос, чем был Бог явленный в своем Откровении — уязвимый, незащитный, хрупкий, побежденный, как будто презренный и презираемый, — и, тем не менее, бывший Откровением чего-то чрезвычайно важного: величия человека» (цитирую по статье Филоненко, просмотренной вл. Антонием).

Именно презираемый и как бы презренный Идиот отсылает нас к презираемому Христу. И к тем, кто подобен Ему — глубоководным рыбам, выброшенным из созерцания в мир страстей. Глубоководные люди — идиоты на мелководье. Для них невыносимо шумное застолье, невыносима светская болтовня, тяжела легкая музыка. Они раскрываются в лесу и могут три часа сидеть на одном месте, созерцая игру света в листьях березы, не испытывая ни малейшей скуки. Об этом хорошо писал Борис Сергуненков, журналист, ставший лесником, но его не расслышали в шуме перестройки.

Все люди подобного склада (а я знал некоторых) чувствуют в Мышкине своего брата и в планете созерцателей свою землю обетованную. Само существование Мышкина, само его бытие, хотя бы в воображаемом мире, созданном художником, для них отрада и опора, идеальный образ собственной жизни, со всеми нелепостями, которые в этой жизни были, есть и будут.

Критика князя Мышкина религиозными филологами — очень любопытный предмет. Она показывает нам — иногда удачно, иногда нет (тут есть свои нелепости; но Бог с ними) — вопреки чему мы любим Мышкина. Вопреки тому, что он оказался в роли жениха (и даже двух женщин сразу), хотя по болезни своей женщин не знал и того тяготения к ним, от которого может возникнуть семья, кажется, даже не испытывал и не знает, способен ли испытать. Он знает свое: что нельзя видеть дерево и не быть счастливым, что мир спасет красота. Если прибавить к этому фразу, оставшуюся в черновиках (мир спасет красота Христа — фраза, перекликающаяся с *credo* из письма Фонвизиной), то все это складывается в одно: что мир спасет созерцание следов Бога, по которым мы можем познать Его и идти за Ним, погружаясь в Его красоту и познавая все глубже и глубже свое сердце, до того уровня, где рушится преграда между человеком и Богом, где залив переходит в море и весь океан — все царство Божие — оказывается внутри нас.

Люди нормальные, хорошо чувствующие себя на мелководье, в мире забот и эмоций, никогда не поймут: зачем часами глядеть на водопад с какой-то смесью радости и тоски. Зачем — если воспользоваться языком Мейстера Экхарта — искать смерти своего малого я, живущего эмоциями и скучающего, когда их нет. Зачем томиться по глубине? Лучше не думать о ней. Эти люди без всяких доказательств равнодушны к Мышкину.

А для тех, кто почувствовал Мышкина своим, он чужим не станет. Для них неважно, что на уровне житейских отношений он идиот. Они сами здесь более или менее идиоты. Или, по крайней мере, более или менее беспомощны. Их захватывает совершенная открытость Мышкина глубине, совершенная свобода от обычных страстей, от нашего маленького «я», загораживающего путь в глубину, и очевидная причаст-

ность бесконечной, ничем не ограниченной любви. Хотя они могут понимать, что Мышкин — это проблема, а не решение, что идеалом была бы способность глубинного существа выносить и бури, бушующие на поверхности моря, не теряя связи с тихой глубиной. Но этот уровень нельзя перенести из духа в букву, нельзя понять, можно только быть им — и уже было сказано: Я есмь истина.

## История и миф у Гоголя

Художественный мир любого писателя, можно сказать, неисчерпаем, и сам автор, то есть его духовный опыт и лаборатория его воображения при всей их документированности представляются чем-то непостижимым, так что литературное художественное произведение можно всегда читать по-новому, а мир писателя поддается все новым и новым осмыслениям. Но только в отношении немногих произведений и немногих авторов можно говорить о загадочности, о неуловимости той нити Ариадны, которая ведет по творческому лабиринту и позволяет хотя бы не потеряться в его изгибах. И Гоголь, несомненно, такой писатель, единственный поистине загадочный классик русской литературы, которая знает писателей бездонной сложности, как Достоевский, и такой же бездонной прозрачности, как Пушкин, но в ней нет другого такого поразительного писателя, как Гоголь, который околдовывает загадочностью и своего письма, и своей жизни. В мировой литературе, пожалуй, только Франц Кафка столь же «загадочен», как Гоголь, с которым, несмотря на огромную разницу, его можно сблизить в некоторых отношениях.

Что же касается Гоголя, знаменательно суждение человека, для которого творчество этого писателя стало не просто объектом критического изучения, но центральным мотивом глобального размышления, человека, как бы вступившего в драматическое единоборство с автором «Мертвых душ», чтобы в конце-концов признать правильность его видения действительности. Речь, разумеется, идет о Василии Розанове.

В статье «Загадки Гоголя» Розанов пишет: «Все писатели русские «как на ладони» у русских критиков и историков, у русского общества, но Гоголь есть единственное лицо в нашей литературе, о котором хоть и собраны все мельчайшие факты его жизни, подобраны и классифицированы все его письма, записочки, наконец изданы обширные личные воспоминания о нем, — тем не менее после полувека работы он весь остается совершенно темен для нас, совершенно непроницаем. Никто и ничего о нем не знает, не понимает. В этом все соглашались, это так очевидно для всех. (Факты — все видны; суть фактов

— темна для всех. Именно: нет ключа к разгадке Гоголя (...). В Гоголе замечательно не одно то, что его не понимают, но еще и то, что все чувствуют в нем присутствие этого необъяснимого, и — притом не теперь только, но и когда-либо...»<sup>1</sup>. Розанов так заключает эту, одну из лучших своих статей о Гоголе: «И все же, за всеми этими возможными объяснениями, Гоголь остается темен и темен. Все объяснения и, так сказать, самый метод объяснительности грешат именно тем, что они рациональны... Тут чем понятнее и «разумнее», тем дальше от действительности, которая заключается именно в неразумности, тьме, в смутном»<sup>2</sup> ...

Я остановился на этих суждениях Розанова, являющихся плодом длительного, глубокого размышления над гоголевским творчеством, потому что они суть своего рода предупреждение для каждого нового прочтения автора «Мертвых душ» и, несмотря на свою почти вековую давность, не утратили справедливости и теперь, когда к творчеству писателя были применены новые критические подходы: социологические и психоаналитические, формалистские и структуралистские, историко-культурные и свободно-эссеистические. Неведомому «иксу» гоголевского творчества суждено оставаться неразгаданным, хотя его тайна не может воспрепятствовать все новым попыткам проникнуть в непроницаемое и, пусть чуть-чуть, уменьшить зону тени, которой эта тайна окружена.

В те же годы, когда Розанов писал свои критические статьи о Гоголе, превратив его в объект отталкивания — перевернутого выражения притягивания и даже подспудной конгениальности, последний гигант великого «золотого века» русской литературы Лев Толстой тоже перечитывал автора «Мертвых душ», поэтика которого, основанная на фантастике и гротеске, была ему противоположна. Однако в литературной судьбе Гоголя был один важный, сближавший его с Толстым, момент: отречение от искусства во имя высшего этико-религиозного принципа. И как раз чтение «Выбранных мест из переписки с друзьями», ознаменовавших экзистенциальный кризис Гоголя, стало для Толстого мотивом для размышления и переоценки.

<sup>1</sup> В. В. Розанов, О писательстве и писателях, Москва 1995 сс. 337-338.

<sup>2</sup> Там же, с. 344.

Высказывания Толстого о Гоголе встречаются в его письмах и некоторых статьях, одна из которых осталась неоконченной, потому что автор хотел избежать публичной полемики с Белинским. И действительно, Толстой как бы «реабилитирует» «Выбранные места», вызвавшие резкую отповедь Белинского и почти единодушно считавшиеся показателем инволюции Гоголя, выражением его внутреннего краха. Только в начале XX века, главным образом благодаря Михаилу Гершензону, они получают взвешенную оценку<sup>3</sup>. Но толстовской «реабилитации» «Выбранных мест» присуща некоторая двусмысленность, так как она колеблется между слишком высокой и ограничительной степенью оценки.

В письме Страхову от 14 октября 1887 года Толстой, повторяя в сущности то, что писал несколькими днями раньше и Павлу Бирюкову, и Владимиру Черткову, говорит, что перечел «Выбранные места» и получил от них «сильное впечатление», «подобное Канту», а главное заявляет, что почувствовал близость своих идей с гоголевскими: «я опять относительно значения истинного искусства открываю Америку, открытую Гоголем 35 лет тому назад. Значение писателя вообще определено там (...) так, что лучше сказать нельзя. Да и вся переписка (если исключить небольшое частное) полна самых существенных, глубоких мыслей». После Канта называется еще одно великое имя: «... 35 лет лежит под спудом в высшей степени трогательное и значительное житие и поученья подвижника нашего цеха, нашего русского Паскаля», которого в свое время не поняли, а «толпа» грубо высмеяла устами «бойкого представителя своей низменной точки зрения», то есть Белинского<sup>4</sup>. Слишком высокая толстовская оценка «Выбранных мест» в этом сопоставлении Гоголя с Паскалем: в этом отношении скорее был прав Розанов, который в статье «Гений формы» писал: «Если бы Гоголь завещал великую идею, если бы в его «Переписке с друзьями» промелькнула хоть ниточка глубокомыслия Паскаля, психологичности Паскаля, метафизичности Паскаля, как это выразилось в его *Pensees*, — обществу, читатели невольно поднялись бы, восприняв и начав развивать далее эту мысль». Напротив, считает Розанов, Го-

<sup>3</sup> М. Гершензон, Исторические записки, Москва 1910.

<sup>4</sup> Л. Н. Толстой, Полное собрание сочинений, т. 64, Москва 1953, сс. 106-107.

голь не пошел дальше «поучительного»: «совершенствуйтесь в добродетели» и «любите свое отечество», что никакого отношения к идеям не имеет и в результате «под давлением его авторитета общество страшно идейно понизилось»<sup>5</sup>.

В незаконченной статье о Гоголе (начало 1888 года) Толстой обличает заблуждение, согласно которому Гоголь велик как прозаик и драматург, но «Гоголь, пишущий о том, что ему открыло учение Христа, есть падший, сумасшедший Гоголь (...) Гоголь же тот, который отрекается от своих ошибок и кается в них, того Гоголя мы не хотим знать и называем его сумасшедшим»<sup>6</sup>.

Спустя десять лет Толстой возвращается к Гоголю и говорит, что это «огромный талант, прекрасное сердце и небольшой, несмелый, робкий ум». Автор таких прекрасных созданий, как первая часть «Мертвых душ» и многих писем, одушевленных «религиозным чувством», «как только хочет он писать художественные произведения на нравственно-религиозные темы или придать уже написанным произведениям несвойственный им нравственно-религиозный поучительный смысл, выходит ужасная, отвратительная чепуха, как это проявляется во второй части «Мертвых душ», в заключительной сцене к «Ревизору» и во многих письмах»<sup>7</sup>. Эту нелепость Толстой объясняет тем, что Гоголь испытал воздействие гегелевской концепции искусства, распространенной в то время в России и невольно усвоенной им, а также идей славянофильства. Согласно «до невероятности глупому», по словам Толстого, «учению Гегеля», — создание произведения искусства равносильно «некоему священнодействию, «служению красоте», стоящее только на одну ступень ниже религии». Согласно же «не менее нелепому и не менее запутанному и напыщенному учению славянофильства», «особенное значение» приписывалось русскому народу и тому «извращению христианства, которое называлось православием». Гоголь, считает Толстой, усвоил гегельянское учение об искусстве, «потому что оно приписывало великую важность его деятельности»,

<sup>5</sup> В. Розанов, цит. соч., с. 352.

<sup>6</sup> Л. Н. Толстой, Полное собрание сочинений, т. 26, Москва 1936, с. 649.

<sup>7</sup> Л. Н. Толстой, Полное собрание сочинений, т. 38, Москва 1936, с. 50.

как усвоил и славянофильскую идею России, так как она, «оправдывая все существующее, успокаивала и льстила его самолюбие». Из соединения этих двух идей «и вышли те удивительные нелепости, которые так поражают в его писаниях последнего времени»<sup>8</sup>.

Понятно, что кризисы двух писателей резко отличны между собой: Толстой в своей критике доходил до радикального христианско-рационалистического анархизма, затрагивавшего все общественные институты, от государства до церкви, а также культуру и искусство, причем этот кризис назрел постепенно, в ходе длительного и органичного развития; между тем как гоголевский «кризис» возник как резкий поворот иррационально-мистического характера и вел не к разрыву с гражданскими и религиозными институтами, а к поискам индивидуального нравственного самосовершенствования, главным образом представителей этих институтов, как условия возможности некоего консервативного утопического реформаторства. Поэтому Толстой мог ценить внутренний импульс гоголевского кризиса, но не мог принимать вытекавших из него результатов и целей, начиная с претензии приписать искусству морально-назидательную цель, приводившей к переписыванию уже завершенных произведений.

Если гоголевский «кризис» и не имел, по крайней мере по видимости, органичной преемственности с предшествующим художественным развитием, как у Толстого, тем не менее, нельзя ограничиваться утверждением, что он коренился в конститутивной «загадочности» творчества и личности писателя. Не претендуя на то, что здесь удастся рассеять эту «загадочность», на которую уместно обратил внимание Розанов, можно попытаться выдвинуть некоторые гипотезы.

Исторические работы Гоголя заслуживают более положительной, чем это обычно делается, оценки, причем следует высветить глобальность его взгляда на европейское историческое развитие и неординарность многих его наблюдений относительно отдельных исторических лиц и моментов, но главное — выявить в них понимание Гоголем своей эпохи и значение, которое он приписывает ей в сравнении с прошлым. Особенно значимо его восхищение средними веками как центром

<sup>8</sup> Л.Н. Толстой, Полное собрание сочинений, т. 38, Москва, 1936, с. 51.



европейской цивилизации и готической архитектурой как вершиной христианского искусства. «Никогда история мира не принимает такой важности и значительности, никогда не показывает она такого множества индивидуальных явлений, как в средние веки»<sup>9</sup> — так начинается в «Арабесках» статья о Средневековье. Средние века, в свое время сброшенные с пьедестала просветителями и заново переоцененные романтиками, в восприятии Гоголя объединяет свойственное этой эпохе чувство христианской общности и не менее христианское чувство индивидуальности, присущее, как он считает, этому периоду. Но, как он пишет в очерке «Об архитектуре нынешнего времени», «как только энтузиазм средних веков угас и мысль человека раздробилась и устремилась на множество разных целей, как только единство и целостность одного исчезла — вместе с тем исчезло и величие»<sup>10</sup>. И далее, говоря о готическом стиле, выродившемся из великого стиля эпохи в банальный неоготический вкус XIX века к бытовым предметам, Гоголь так определяет свое время: «Наш век так мелок, желания так разбросаны по всему, знания наши так энциклопедически, что мы никак не можем усредоточить на одном каком-нибудь предмете наших помыслов и оттого поневоле раздробляем все наши произведения на мелочи и на прелестные игрушки. Мы имеем чудный дар делать все ничтожным»<sup>11</sup>. В первом очерке «Арабесок» во имя утраченного великого искусства прошлого он провозглашает: «Никогда не жаждали мы так порывов, воздвигающих дух, как в нынешнее время, когда наступает на нас и давит вся дробь прихотей и наслаждений, выдумками которых ломает голову наш XIX век»<sup>12</sup>.

Если современный мир таков, то что удивительного, когда мы читаем в «Выбранных местах», что «гордый ум девятнадцатого века истребил» христианскую любовь к ближнему, хотя как никогда рассуждают о ней даже в социальных доктринах, что «диавол выступил уже без маски в мир. Дух гордости перестал уже являться в разных образах и пугать суеверных людей, он явился в собственном своем виде. Почуя, что

<sup>9</sup> Н.В. Гоголь, Полное собрание сочинений, т. 8, Москва 1952, с. 14.

<sup>10</sup> Там же, с. 58.

<sup>11</sup> Там же, с. 66.

<sup>12</sup> Там же, с. 12.

признают его господство, он перестал уже чиниться с людьми. С дерзким бесстыдством смеется в глаза им же, его признающим; глупейшие законы дает миру, какие доселе еще никогда не давались — и мир это видит и не смеет послушаться»<sup>13</sup>. Таким образом, Гоголь видит в моде новую дьявольскую повелительницу человечества. В той же самой статье Гоголь, призывая хотя бы день Светлого воскресенья провести «не в обычаях девятнадцатого века» и выйти из характерной для него эгоистической обособленности индивидов, утверждает, что может быть за одно только желание вести себя так, «уже готова сброситься с небес нам лестница и протянуться рука, помогающая взлететь по ней»<sup>14</sup>, та самая лестница, которую Гоголь призывал на смертном одре.

Первое гоголевское произведение, «Вечера на хуторе близ Диканьки», как почти все малороссийские вещи писателя, населено фигурами до-современного общества, в котором языческий элемент переплетается с христианским и дьявол, как жуткая сверхъестественная сила, совсем не похож на того, который, как мы видели в цитированном отрывке, проник в современный мир и воцарился в нем полным хозяином. Диапазон гоголевского видения и творчества заключен между этими двумя формами присутствия дьявола. В первой форме дьявол представлен среди сказочно-мифических людей, в фантастическо-карнавальной Малороссии, где черти и ведьмы ничем не отличаются от обыкновенных казаков и помещиков и где может статься, что человек обведет беса вокруг пальца, как в «Ночи перед Рождеством». Но по большей части это странная и непобедимая сила. Мир «Вечеров» одновременно веселый и страшный, в равновесии между фарсом и трагедией, мир цветистый и полный жизненной энергии, и его география обширна и величественна, мир земли и неба, рек, лесов, полей и гор (Карпаты «Страшной мести») — все это изображено с искусством живописца-романтика: риторически, гиперболически, лирически, патетически. Драматическое и игровое поле рассказов разворачивается в пространствах космической Малороссии, за пределами которой открывается некий антимир, анти-Малороссия — модернизированная и европеизированная, и при этом

<sup>13</sup> Н. В. Гоголь, Полное собрание сочинений, т. 8, Москва 1952, сс. 414-415.

<sup>14</sup> Там же, с. 416.

фантастическая и сюрреальная Россия, место будущих петербургских повестей, представившаяся взгляду кузнеца Вакулы в «Ночи перед Рождеством» в виде кишашего людом и суетного Петербурга, скорее inferнального, чем имперского, особенно в глазах обитателя идиллической, хотя и не лишенной дьявольщины Диканьки. Человеческий мир украинских рассказов как будто написан кистью Брейгеля и Босха. Но визионерское веселье — не спонтанная радость, а, скорее, бегство от наваждения, травестирование пустоты, сопротивление гнетущей тоске, находящей временный выход в украинском фольклоре. Уже в повести «Иван Федорович Шпонька и его тетушка» заявляет о себе, пусть и в шуточных тонах, тема нелепого, мелкого, пустого существования, которая в последующих повестях разовьется до драматических масштабов.

Наряду с мифом Диканьки, который Гоголь развивает и в «Миргороде», доводя до всеохватного мифа Малороссии в ее фольклорном настоящем и эпическом прошлом («Тарас Бульба»), в раннем творчестве писателя зарождается еще один миф, которому предстоит занять важное место в самой его жизни, не говоря уже о творчестве, — миф Италии. В стихотворении «Италия» миф этот, в отличие от малороссийского, лишен непосредственности и конкретности и представлен в тонах приподнятого романтического восхваления страны «Рафаэля и Торквато», как называет Италию Гоголь в своем юношеском поэтическом опусе. Миф Италии — знак ностальгии по «роскошной стране», по которой «душа и стонет и тоскует», стране, которая «вся рай» и где почти нет места миру «низкой суеты». «Малороссийский» и «итальянский» мифы, из которых первому суждено исчерпаться, а второму усилиться, суть антиреальность, противостоящая реальности мира Петербурга и вообще мира большого современного города, эмблемой которого является нелюбимый Гоголем Париж, и эта нелюбовь вызовет критику западника Белинского. Так образуется то, что можно назвать «гоголевским треугольником», вершины которого представляют три точки отсчета мировидения писателя, носящие символические названия Диканьки (и Миргорода), Петербурга (и Парижа) и Рима (и Италии). В этой географии отражена История, согласно схеме, которую Гоголь представил в своих статьях на исторически темы, когда противопоставлял великую средневековую цивилизацию низменной современности.

О том, что значила для Гоголя Италия, красноречиво свидетельствуют многочисленные восторженные высказывания в письмах. Но, пожалуй, только Константину Леонтьеву лучше всех удалось объяснить чарующее воздействие Италии первой половины девятнадцатого века на многих русских, и в особенности на Гоголя: «Самая отсталость Италии, полудикость ее восхищала многих (...) Все согласны, что Италия не сера, не буржуазна, не обыкновенна, не пошла. Все путешественники восхищались разнообразием не только природы ее, но и жизни, быта, характеров. За Альпами начинался для англичан, французов, русских, немцев какой-то волшебный мир (...) Искусства замечательного уже давно не было в Италии (за исключением которой музыки), пластика отражений в духе самых итальянцев иссякла; но пластика жизни зато вдохновляла иностранцев»<sup>15</sup>. Можно добавить, что для Леонтьева Италия после объединения утратила все эти качества, делавшие ее уникальной в Европе именно в силу ее «отсталости», «бедности»: объединенная Италия как бы уравнилась с остальной Европой, опошлив «те самые картины духовно-пластические», которые так восторгали «умы остальной Европы»<sup>16</sup>.

Уже Анненков в очерке «Гоголь в Риме» отметил, что для писателя «после Италии Париж становится сух и безжизнен»<sup>17</sup> и что «влияние Италии и особенно Рима» начинало «все более усиливаться и проявляется отвращением к европейской цивилизации»<sup>18</sup>. Интересно замечание Анненкова, что Гоголь «был влюблен, смею сказать, в свое воззрение на Рим, да тут же действовал отчасти и малороссийский элемент, всегда охотно обращенный к тому, что носит печать стародавнего или его напоминает»<sup>19</sup>. Малороссия и Италия, Диканька и Рим — между двумя вершинами этого «треугольника» пролегает огромная дистанция, не столько географическая, сколько культурно-историческая, но нечто глубинное связывает их в личной мифологии писателя, потому что они противопоставлялись Петербургу и Парижу, то есть европейской и европеизиро-

<sup>15</sup> К. Леонтьев, Восток, Россия и славянство, Москва 1996, с. 517.

<sup>16</sup> Там же

<sup>17</sup> П. В. Анненков, Литературные воспоминания, Санкт-Петербург 1909, с. 12

<sup>18</sup> Там же, с.с. 30-31.

<sup>19</sup> Там же, с. 36

ванной цивилизации: их архаичность, не опошленность, не унифицированность, то есть богатство и пластичность жизни, для Малороссии коренившиеся в фольклоре, для Италии в античности, то есть в весьма сложной и богатой традиции.

Вершинами гоголевского «треугольника» обозначено огромное пространство, которое писатель исследует в своем воображении и созерцает из своего «прекрасного» итальянского «далека», обеспечивающего ему широкий и четкий кругозор. Это пространство — Россия с летящей по ее просторам «птицей-тройкой» и колесящим по ее шире неутомимым и несравненным Чичиковым, Россия «Мертвых душ». Если в петербургских повестях Гоголь создал драматически-гротескную галерею типов «современности», хотя бы и в специфической реальности российского чиновничества, согласно своей идее современности как средоточии суеты и ничтожества, под ледяным покровом которых разыгрываются абсурдно-комические микротрагедии, в «Мертвых душах» (и, аналогично, в «Ревизоре») Россия предстает как смесь современности и архаики, буржуазного предпринимательства, пусть и замешанного на мошенничестве и традиционной косности, еще более чудовищной, чем попытка объегорить ее. Приведем еще раз слова Анненкова, вспоминающего, что для Гоголя «русский пир составляет отдельную сферу, имеющую свои законы, о которых в Европе не имеют понятия»<sup>20</sup>. Однако это было не славянофильство, потому что Гоголь не поддавался предвзятой идеологии и смотрел на Россию со стороны, хотя и переживал в глубине своей души российский опыт. Поэтому не прав был Белинский, считая «Мертвые души» произведением, подходящим только для России и непереводаемым, ибо «для всех других стран их значение мертво и непонятно»<sup>21</sup>. Более прав был Аксаков, ставя Гоголя — автора «Мертвых душ» — рядом с Гомером — автором «Илиады», поскольку и тот и другой являются носителями всеобъемлющего эпического взгляда. Положение это парадоксально, но многое объясняет, хотя и требует уточнения, в том смысле, что, говоря о «Мертвых душах», вспоминать следует не об «Илиаде», а об «Одиссее»:

<sup>20</sup> П. В. Анненков, Литературные воспоминания, Санкт-Петербург 1909, с. 69.

<sup>21</sup> В. Г. Белинский, Полное собрание сочинений, Москва, 1955, т. 6, с. 259.

ведь скитания Чичикова — это своего рода не путь возвращения, а путь поисков Итаки через целый ряд встреч с чудовищами. Итаки, которой Чичиков так и не достигает. Как не достигает и рая или чистилища, если брать Дантову «Божественную комедию», сравнение со структурой которой выпадает из гоголевского романа в том виде, как он нам известен, а именно первой части, и могло бы касаться романа, каким он был бы в случае продолжения. Третья «модель», которая стоила бы рассмотрения, представлена плутовским романом через посредство английского романа XVIII века. Эти имплицитные связи выявляют своеобразие гоголевского романа, который автор называет «поэмой», чтобы оттенить отличия своего создания от традиционного романа, и под какой бы жанр ни подводить это произведение, «Мертвые души», родившиеся на самобытной российской почве, обладают, вопреки мнению Белинского<sup>22</sup>, универсальной значимостью.

Что касается «нравственного» аспекта романа и самого Чичикова, стоит привести парадоксальное суждение Леонтьева, согласно которому «хорошие люди ( ... ) нередко бывают хуже худых ( ... ). Личная честность, вполне свободная, самоопределяющаяся нравственность могут лично же и нравиться, и внушать уважение, но в этих непрочных вещах нет ничего политического и организующего. Очень хорошие люди иногда ужасно вредят государству, если политическое воспитание их ложно, и Чичиковы, и городничие Гоголя несравненно иногда полезнее их для целого («pour l'ensemble politique»)<sup>23</sup>. Не вдаваясь в рассуждения этического порядка, вспомним статью Страхова «Об иронии в русской литературе», где критик после некоторых пронизательных наблюдений о гоголевской прозе определяет ее тон как «в высшей степени иронический», поскольку ирония «состоит в том, что мы важно, торжественно рассказываем о том, что заслуживает презрения и насмешки»<sup>24</sup>. Прием этот, считает Страхов, господствует в «Мертвых душах».

Можно развить это понятие «иронии» в русской литературе, идя дальше Страхова, и выделить «ироническую» ли-

<sup>22</sup> См. мое предисловие к N. Gogol', *Le anime morte*, Torino 1977.

<sup>23</sup> К. Леонтьев, цит. соч., с. 106.

<sup>24</sup> Н. Страхов, Заметки о Пушкине и других поэтах, Киев 1897, с.с. 182-183.

нию, для которой характерны разные типы иронии: скептическая ирония Пушкина, который дистанцирует героя от автора (главным образом, в «Онегине», а также в прозе), обыгрывая условности литературного творчества; лирическая ирония Чехова, который окружает человеческие истории и их героев аурой комичности и жалости, обыгрывая условности самой жизни. Посередине находится ирония Гоголя, загадочная, как само его творчество и самая его личность, гротескная, парадоксальная, нигилистическая ирония, сметающая дистанцию между великим и ничтожным, целым и частностью, трагическим и комическим, порождая поэтику миража, реализм ирреального, сказочную фантазмагорию повседневности. Эта ирония абсурда, которая, оставаясь в сфере воображаемого, представляет собой не только необыкновенную точку зрения для поэтического видения, но и чудесное заклятие против пустоты, из которой вытекает. Один из возможных способов как-то высветить «загадку» Гоголя и немного объяснить его кризис — в идее, что эта его гениальная ироническая жилка иссякла и возобладали бес меланхолии, господствовавший в большей части европейской литературы XIX века<sup>25</sup>. «Выбранные места из переписки с друзьями» при всем свойственном им драматизме свидетельства и подлинности проповеди суть знак угасания этой творческой иронии и развершейся пропасти, поглотившей Гоголя, призывавшего в момент кончины мифическую «лестницу», которая должна была спасти его и всех, кто был готов последовать за ним: это лестница из сна Иакова, ведущая с земли на небо. Но тогда, как пишет Анненков, в его литературном творчестве, то есть в продолжении «Мертвых душ», появились «призраки и фантомы»<sup>26</sup>, хотя и продиктованные высшими моральными соображениями. Величие и уникальность романа заключается и в его незаконченности, в великом замысле, трагически прерванном на первой части, которая, с ее открытым финалом, имеет собственную ценность.

С линией русской литературы, которую мы назвали «иронической», переплетается «антиироническая», которую можно назвать «эпико-трагической», линия Толстого и Достоевс-

<sup>25</sup> Reinhard Kuhn, *The Demon of Noontide. Ennui in Western Literature*, Princeton 1976

<sup>26</sup> П. В. Анненков, *цит. соч.*, с. 65

кого, писателей, обретающих свое *ubi consistam* не в игровой отстраненности, а в метафизической углубленности. Именно в этом корень отличия двух кризисов: гоголевского и толстовского, о которых мы говорили вначале. Для Гоголя кризис оказался разрушительным, так как была утеряна точка опоры после утраты иронической жилки, для Толстого он оказался конструктивным, так как вытекал из радикальной критики, без всяких поисков моральных утешений. Два пути «самосовершенствования», из которых толстовский оказался более сильным в плане социального воздействия, но и более негативным из-за анархического заряда, заложенного в его еретическом христианстве.

Сегодня «самосовершенствование», к которому призывал Гоголь, после катастроф XX века, может найти большее понимание и больше последователей, но, хотя подлинность его глубинного религиозного импульса бесспорна, укрепить последний без всяких крайностей мог бы жизненный дух Гоголя-художника, «иронический» момент его творчества, как уравновешивать «иронию» помогала вдохновлявшая его моральная энергия.

Мы можем читать «Выбранные места» не как непосредственное творение Гоголя, а как книгу, написанную его вымышленным персонажем, как-будто Гоголь создал второго себя не для того, чтобы перечеркнуть то, что им было написано ранее, а завершить написанное новой загадкой. Присущая автору «Мертвых душ» парадоксальная логика позволяет нам такую гипотезу или, вернее, фантазию.



## **«Гамлет» Б. Пастернака: интенциональное самоопределение в контекстах культуры, истории, судьбы**

«Гамлет» Б. Пастернака — один из наиболее ценностно значимых текстов русской лирики XX в., для культурного сознания имеющий значение ключевого, что может быть, в частности, связано со значимостью темы «Гамлета» для русской культуры, начиная с В.Г.Белинского.

Ключевым он является и в книге стихов Ю.Живаго, и в целом романе. В романе он выделен различными способами: это первый текст на границе между прозой и стихами, первое стихотворение в книге стихотворений Ю.Живаго, мотивом гефсиманской молитвы он связан с последним стихотворением в ней (гефсиманский мотив становится, таким образом, альфой и омегой данной поэтической книги). Это, кроме того, последнее стихотворение, упоминаемое в романе перед сценой смерти доктора. Евангельские мотивы связывают его с рядом стихотворений Ю.Живаго. С романом его связывают мотивы фарисейства, одиночества, конца пути.

Последний мотив весьма актуален в книге стихотворений, с ним могут быть соотнесены все евангельские стихотворения, а также «Ветер», «Август», «Сказка», «Свидание», «Объяснение», «Земля». Учитывая особый интерес Ю.Живаго к Блоку, а также то, что по замыслу Б.Пастернака «этот герой должен будет представлять нечто среднее между мной, Блоком, Есениным и Маяковским» /Пастернак, т.3, с.660/, следует соотнести данный текст с «гамлетизмом» Блока (в особенности в трактовке самого Б.Пастернака), по-видимому, свойственного в определенной мере и герою романа. Таким образом, очевидна ключевая роль данного стихотворения для семантики всего романа.

В перспективе творчества Б.Пастернака, взятого в целом, данный текст также может быть признан одним из ключевых. Детальное рассмотрение его текстовых связей как в рамках романа, так и за его пределами, может позволить уяснить его

ценностный смысл, истолковать ценностную интенциональность, реализуемую автором Ю.Живаго и автором Б.Пастернаком.

Для исследования ценностной интенциональности текст интересен также тем, что ценности здесь не декларируются.

Действительно, в тексте отсутствуют собственно оценки, единственное слово с оценочной коннотацией — фарисейство. Представлено лишь одно слово, обозначающее эмоциональное отношение (люблю... замысел), но его ценностная значимость непосредственно не выявлена. Есть слова, обозначающие приятие или неприятие чего-л. (согласен, уволь). Но и их соотносённость с ценностным содержанием может быть выявлена только с учетом ситуативно-сценарной семантики.

Ситуативно-сценарная семантика может быть описательно представлена следующим образом. Место и время: театр, начало одной из сцен спектакля (название указывает на то, что речь идет о постановке трагедии «Гамлет»). Герой — актер, исполнитель роли Гамлета. Зрительный зал затихает перед началом действия («гул затих»). Зал во тьме, откуда — напряженное внимание («на меня наставлен сумрак ночи тысячу биноклей»). Герой «вышел на подмости». Он на пороге («прислонясь к дверному косяку»). Его ментальная активность связана с прогнозированием будущего («я ловлю в далеком отголоске, что случится на моем веку»).

Некое прогнозируемое направление событий им воспринимается так, что возникает стремление отказаться от этого пути («Если только можно, Авва Отче, чашу эту мимо прони»). В целом к возможному направлению событий и своей роли им выражается положительное отношение («Я люблю твой замысел упрямый и играть согласен эту роль»). Но вместе с тем происходит переосмысление предстоящего развития действия («Но теперь идет иная драма») и выражается желание отказаться от участия в нем («и на этот раз меня уволь»). Вслед за этим выражается понимание предопределенности хода событий («Но продуман распорядок действий, и неотвратим конец пути»). Характеризуется положение субъекта («Я один») и состояние окружающей его социальной среды («Все тонет в фарисействе»). Затем следует обобщающее утверждение («Жизнь прожить — не поле перейти»).

Предшествующее изложение подготовило это утверждение. Оно появляется потому, что сценарий содержит в себе

конфликтную коллизию: «идет иная драма», такая, что возникает отказ участвовать в ней, играть предопределенную роль. Замысел этой драмы прежде вызывал отношение любви и притяжения, но теперь, в виду некоего подразумеваемого изменения ее характера, герой просит: «чашу эту мимо пронеси», «но на этот раз меня уволь». Очевидно, однако, что ему приходится пассивно подчиниться ходу действия (продуманного, с неотвратимым концом). Именно вместе с пониманием неотвратимости участи возникает понимание своего одиночества и фарисейства среды.

Жизнь прожить — значит осуществить самоопределение в условиях данной коллизии, осознать свое положение и предстоящую участь, принять ее, подчинившись распорядку действий, и пройти предназначенным путем. В рамках представленного в тексте сценария коллизия не конкретизируется, ясна лишь напряженность ее драматизма.

Впрочем, внутритекстовый сценарий предполагает ряд ценностно значимых положений: существует некая предназначенная субъекту роль, у него в целом есть предназначение, изначально для него приемлемое. Соответствие предназначению, исполнение роли, к которой субъект призван, осуществление призвания — это то, что является ценностно значимым в положительном смысле.

Отказываться от призвания означает утрачивать самоидентичность, единство поведения, это значит отказываться от полноты самореализации, полноты участия в жизненном процессе. В этом смысле коллизия является катастрофической для субъекта. Такая коллизия ценностно значима (в отрицательном смысле). Отказ от предназначенного остается лишь пожеланием. Субъект подчиняется распорядку действий и идет к неотвратимому концу. Его самоидентичность сохраняется, но положение становится трагическим.

Возникает вопрос, в чем суть той коллизии, которая вызывает у субъекта стремление отказаться от своей роли, и, с другой стороны, что предполагает «замысел упрямый» относительно субъекта.

Семантика текста, в которую включены культурные феномены, неизбежно является многослойной. Знаки культуры входят в разные парадигмы или семиотические системы, начиная с архетипической или мифопоэтической. Благодаря их

актуализации в смысловое поле текста вводятся различные ситуативные и сценарные модели. В истолковании должны учитываться все возможные слои (соответственно семиотические системы), но получаемые при этом версии интерпретации должны оцениваться с точки зрения их актуальности для авторского интенционального синтеза через рассмотрение всей совокупности контекстуальных связей.

Многослойность семантики стихотворения «Гамлет» проявляется в первую очередь в связи с тем, что местоимение «Я» в нём соотносимо с рядом лиц. Это, естественно, автор — Юрий Живаго. Но это и автор Б. Пастернак. Это сам Гамлет, но это и актер — исполнитель роли Гамлета. Каждый раз при этом открывается особая семантическая и, в частности, ситуативная перспектива. Рассмотрим каждую из них.

Допустим, монолог принадлежит Гамлету. Тогда перед нами герой, по Б. Пастернаку, в ситуации «заповеданного подвига, вверенного предназначения», пришедший «творить волю пославшего его» /Пастернак, т.4, с.416/. Ситуацию Гамлета можно интерпретировать, усматривая в ней несколько архетипических слоев. На поверхностном слое Гамлет оказывается в пороговой ситуации, что прямо обозначено выражением «прислонясь к дверному косяку».

Порог, по М.М. Бахтину, «хронотоп кризиса и жизненно-го перелома» /Бахтин 1975, с.397/, уже в языковой семантике, по словам ученого, «слово «порог»... получило метафорическое значение и сочеталось с моментом перелома в жизни, кризиса, меняющего жизнь решения (или нерешительности, боязни переступить порог). В литературе хронотоп порога всегда метафоричен и символичен, иногда в открытой, но чаще в имплицитной форме» /там же /. Здесь «совершаются события кризисов, падений, воскресений, обновлений, прозрений, решений, определяющих всю жизнь человека. Время в этом хронотопе, в сущности, является мгновением, как бы не имеющим длительности и выпадающим из нормального течения биографического времени» /там же/.

В таких случаях обостряется потребность в прогнозе относительно будущего (потому вполне естественно появление фразы: «Я ловлю в далеком отголоске, что случится на моем веку»), которое в силу неопределенности представляется темным (возможно, в частности, и этим мотивируются слова «на

меня наставлен сумрак ночи»). Как герой инициационного мифа, Гамлет (каким он предстает в стихотворении) знает все о распорядке действий, о конце пути. И останавливается. Звуки, свидетельствующие обычно о движении времени, стихли, «гул затих». Значит, время как бы остановилось. Это естественно: пороговая ситуация сама по себе есть разрыв в континуальном течении времени. Вопрос в том, что за порогом, что вызывает нерешительность, какой «чаши» стремится избежать герой.

Здесь можно увидеть следующий слой архетипических смыслов: Гамлет (согласно сюжету) находится в ситуации смены царя через убийство последователем предшественника. Клавдий убил его отца, он должен убить Клавдия. В предельной ситуации новый царь, по Фрэзеру, царствует, пока бодрствует, стоит утратить бдительность, и следующий придет на смену /Фрэзер 1986/. Так что ясно, что случится на его веку: впереди убийство, которое надлежит совершить Гамлету, а затем, в более отдаленной перспективе, собственный конец, и ночь впереди — это в таком контексте ночь небытия. Тут неслучайно и упоминание фарисеев (в специфическом аспекте сценарной семантики данного знака культуры), которые тоже сговаривались, как бы им убить Иисуса, называемого в Евангелии Царем Израильским /см.: Ио.: 11, 47-53/. Понятно и одиночество.

В первую очередь Гамлет как герой трагедии мог бы просить пронести мимо именно эту чашу. Видимо, сам он свою ситуацию истолковал бы иначе, вскрывая при этом еще один слой архетипов. Он герой, очевидно, иного сюжета. Это сюжет смены идеологии, смены знаковых систем /о подобных сюжетах в архаичных культурах см.: Пропп 1986/. Речь идет об отказе от прежнего обычая, типологически близком отказу убивать стариков /см. о нем: Велецкая 1978/. Не убивать предшественника, а изменить систему отношений так, чтобы не было подобной необходимости, — вот интенция Гамлета.

В более общем плане это ситуация, когда новое поколение перестает понимать осмысленность ритуалов, обычаев и т.п. своих предшественников и приходит, чтобы все это отменить. Не всегда имея ясные представления о том, что должно быть, оно всегда достаточно хорошо представляет, чего быть не должно. Эта ситуация сама по себе тривиальна, но она перестает

быть таковой, как только оказывается, что за отмену старого и устремление к иному платить приходится жизнью.

Следующий семантический слой выходит за пределы архетипических смыслов. Это, собственно, коллизия самой трагедии Шекспира. Естественно здесь обратиться к ее трактовке самим Б.Пастернаком, тем более что раздел «Замечаний к переводам Шекспира», посвященный трагедии «Гамлет», был написан примерно в то же время (лето 1946 г. /см.: Пастернак, т.4, с.854/), что и стихотворение (начало работы — февраль 1946, завершение — осень 1946 /см.: Пастернак, т. 3, с.715/.

Особенно важен следующий концептуальный фрагмент: «С момента появления призрака Гамлет отказывается от себя, чтобы «творить волю пославшего его»» /Пастернак, т.4, с.416/. Заметим, что с самого начала устанавливается связь между гамлетовской коллизией и евангельским контекстом («творить волю пославшего его» — перифраз евангельской цитаты /см.: Ио.6: 38/). Далее Б.Пастернак пишет: ««Гамлет» драма долга и самоотречения. Когда обнаруживается, что видимость и действительность не сходятся и их разделяет пропасть, не существенно, что напоминание о лживости мира приходит в сверхъестественной форме и что призрак требует от Гамлета мщения. Гораздо важнее, что волею случая Гамлет избирается в судьи своего времени и в слуги более отдаленного. «Гамлет» — драма высокого жребия, заповеданного подвига, вверенного предназначения» /Пастернак, т.4, с.416/.

Мотив суда над своим временем отчетливо проявляется в ряде эпизодов романа, показательно также, что книга стихотворений Ю.Живаго заканчивается словами: «Ко мне на суд, как баржи каравана, столетья поплывут из темноты». Таким образом, суд над прошлым и настоящим — мотив, объединяющий евангельскую топику в стихах Ю.Живаго, коллизию романа и трактовку трагедии Б.Пастернаком. С мотивом суда и служением иному времени связана характерная для Евангелия оппозиция Ветхого и Нового. По словам С.С.Аверинцева, «христианство ввело это слово («новый» — В.М.) в обозначение своего писания и вложило в него свои высшие устремления и надежды, окрашенные пафосом эсхатологического историзма» /Аверинцев 1967, с.88/.

Заметим, что, давая свою трактовку христианства, в которой выделяется любовь к ближнему, «идея свободной личнос-

ти и идея жизни как жертвы» /Пастернак т.3, с.14/, дядя Ю.Живаго Николай Николаевич Веденяпин восклицает: «Имейте в виду, что это до сих пор чрезвычайно ново» /там же/. Таким образом, оппозиция старого и нового, ветхого и нового оказывается актуальной для пастернаковской концепции «Гамлета» и для семантической системы романа и при этом наполняется специфическим содержанием.

Учет этих контекстуальных связей позволяет понять, «как велика жертва Гамлета», которая, по словам Б.Пастернака, приносится им «ради высшей цели» /Пастернак т.4, с.416/. Суд над низменным настоящим и служение иному, отдаленному, высшему, эсхатологически-трансцендентному — таково реконструируемое в результате интенциональное устремление Гамлета в трактовке Б.Пастернака, для которого не случайна параллель Гамлет — Христос. Ср. трактовку им монолога «Быть или не быть»: «Монолог похож на внезапную и обрывающуюся пробу органа перед началом реквиема. Это самые трепещущие и безумные строки, когда-либо написанные в преддверии смерти, силою чувства возвышающиеся до горечи Гефсиманской ноты» /Пастернак т.4, с.417/.

Становится понятной неслучайность цитирования Гефсиманской молитвы в тексте стихотворения. Через нее становится понятной цена интенции, риск и трагизм коллизии и то, что за замысел имелся в виду. Еще одной семантической гранью поворачивается при этом и фарисейство, для которого агрессивное неприятие нового и приверженность к старому, причем именно формалистически ритуализованному, строго и детально регламентированному — одна из доминирующих черт.

Тогда и подмости легко ассоциировать с эшафотом, т.е. лобным местом, Голгофой, и бинокли — с пристальными презрительными взглядами проходящих мимо Голгофы, «покивая главами» /Мк., 15: 29/. И ночь подобна Гефсиманской (т.е. ночи в ожидании казни). Но, может быть, главное, становится ясным, что через Гамлета проходит временной разрыв как смена парадигм. Видимо, неслучайно в одном из вариантов пастернаковского перевода трагедии Гамлет произносит: «Порвалась дней связующая нить» (тогда как в оригинале сказано: «век вывихнут» /см.: Морозов 1954, с.355/).

Но это значит стать в центре бытия, взять на себя ответственность за судьбы мира. Не с этим ли связано употребле-

ние слова ОСЬ. Архетипически это ось мировая, расположенная в центре мира, где располагается древо мировое, оно же древо жизни, на котором (уже в христианской версии семантики символа) возносится приносимый в жертву именно за то, что взял на себя бремя ответственности за судьбу мира и за смену Ветхого Новым /см.: Мифы народов мира, т.2, с.396-406/. Бинокли на оси — это, может быть, взгляды тех, кто окружает ось эту со всех сторон, взгляды, устремленные к оси, как спицы колеса.

Оказаться в центре бытия, взяться играть роль того, кто берет всю ответственность за судьбу мира на себя, не по силам просто человеку. Даже Христос начинает Гефсиманскую молитву со слов: «Да минует меня чаша сия» /Мф., 26: 39/.

Интенциональность Гамлета, пользуясь выражением Б. Пастернака, которое возникает у него в рассуждениях о гамлетизме Блока, можно охарактеризовать как «ненаправленную духовность» /Пастернак, т.4, с.703/. Речь идет о ценностной интенциональности, которая направлена на неэксципированные и, возможно, не поддающиеся эксципированию феномены, на неопределенность неопредмеченных, неозначенных, а потому до конца не осознанных, хотя и интуитивно ясных позитивных ценностей, которые являются нравственными и духовными, но не предполагают отчетливых парадигм и программ деятельности.

Этой «ненаправленной духовности» Гамлет (и у самого Шекспира, и в трактовке Б. Пастернака, и в тексте стихотворения Ю. Живаго) стремится сохранить верность, таким образом, сохранить самождественность, и такую роль он играть согласен, но большее для него не по силам. Он вынужден быть в центре бытия, он должен брать на себя ответственность за судьбу мира (именно так «продуман распорядок действий»), но у него нет необходимой для этого харизмы. Потому остаться собой он может только умерев. И потому же он, по выражению Пастернака, найденному по иному поводу, «спрягается в страдательном» /Пастернак, т.5, с.69/. Все его по внешности активные действия в трагедии вынужденны, часто совершаются в безвыходных ситуациях, помимо его воли.

И тут возникает еще одна «иная драма»: разрыв между формальным исполнением долга мести и пр. и сутью «ненаправленной духовности». Противник Клавдия и Полония, фа-



рисейства, формализма, интенционально противящийся долгу мести, условиями существования загнан в те самые формы действия, которые он отвергает. Мог ли он об этом не сказать «но на этот раз меня уволь»?

Гамлету свойственно продумывать все до конца. Он видит всю перспективу, о которой действительно можно сказать словами пословицы: «Жизнь прожить — не поле перейти». И останавливается в скорбной решимости утверждать свою «не-направленную духовность» фактом своего существования, «спрягаться в страдательном», терять себя через вынужденные действия, восстанавливая самотождественность через свою гибель, но все же судить старое и отречься от него, утверждая новое даже произнося последние слова: «Дальнейшее — молчанье». Такой представляется интенциональность «Я» — Гамлета, толкуемая в рамках данного стихотворения с учетом его контекстуальных связей.

Если текстовое «Я» отождествляется с актером-исполнителем роли Гамлета, возникает иная семантическая перспектива. Затихший гул зрительного зала, темнота в нем, бинокли, подмости — все это детали реального пространства-времени, толкуемые вполне профанически. Текст стихотворения может восприниматься при этом как внутренний монолог актера, готовящегося приступить к исполнению роли или к произнесению одного из ключевых монологов. В этом внутреннем монологе актер формулирует сверхзадачу своего действия на сцене. Он внутренне истолковывает исполняемую роль, но и свою собственную роль — человека культуры, взявшегося в данный исторический момент играть именно в данной трагедии.

Театральное искусство всегда отвечает на запросы своего времени, драматургический материал привлекается для осмысления экзистенциальных и духовных проблем, актуальных для современников; аналогии с коллизиями, для них злободневными, при восприятии спектакля зрителями неизбежны. Иначе говоря, постановщик спектакля и исполнитель главной роли, обратившись к трагедии «Гамлет», используют ее семантику для того, чтобы дать смысловое представление современной им экзистенциальной, духовной, культурной коллизии. Взявшись за реализацию этого замысла, исполнитель расширяет свой (и зрительский) интенциональный горизонт за счет ситу-

ативной и сценарной семантики шекспировской трагедии, акцентируя в ней наиболее актуальное для современности.

Если принять пастернаковскую трактовку трагедии, вместе с Гамлетом исполнитель становится судьей своего времени и слугой иного — отдаленного будущего, носителем высшего духовного начала, тех, пусть отчетливо не эксплицированных, духовных и нравственных ценностей, которые противостоят лживости мира, реальности, где видимость и действительность разделены пропастью. Коллизия, в которую погружен Гамлет, неразрешима на плоскости профанического существования, в пределах которого герой обречен. В связи с этим находится появление интенциональной направленности на евангельскую топику, в качестве ключа к толкованию роли Гамлета избирается ситуация Гефсиманской молитвы.

Расширяя в этом направлении интенциональный горизонт, актер и формулирует сверхзадачу: коллизия, в которую погружен Гамлет, соотносится им с трагической мистерией явления Сына Божьего, с Его самоотречением ради исполнения воли пославшего Его, с Его жертвой, крестной смертью, благодаря чему достигается новое, преображенное, духовно просветленное состояние мира. Это явление Гегель в свое время назвал осью мировой истории /см.: Гайденок 1991, с.26, ср.: Аверинцев 1970, с. 622 /. Устремить к этой оси свое сознание, культурное сознание современников — в этом, очевидно, одна из существенных составляющих той интенциональной позиции, которая была предызбрана актером.

Мы застаем его в момент, когда эта позиция должна с неотвратимостью реализоваться: он уже на подмостках. Захватанный замыслом упрямым, он, по-видимому, не имел до этого мгновения ни времени, ни возможности продумать следствия его осуществления. И лишь в этот миг, увидев на той оси, которую он сам прочертил, тысячу биноклей, ожидающих и вопрошающих (возможно, отчужденных), он начинает понимать, куда завлекла его любовь к этому замыслу.

Он — на подмостках, на виду у всех, на свету, пред лицом сумрака ночи, откуда на него наставлены бинокли, сейчас будет через сценическое действие утверждать, что мир лжив, что между действительностью и видимостью — пропасть, что необходим суд над временем, где герой с «ненаправленной духовностью» обречен, что высшее начало, которому сохра-

няет до конца верность Гамлет, соотносимо с христианским модусом бытия, что судьба Гамлета находится на той оси мировой истории, которая прочерчена Христом.

Теперь начнется иная драма. Архетипически она восходит к обряду сатурналий, описанному О.М.Фрейденберг, работы которой по-родственному были знакомы Б.Пастернаку. В сатурналиях на роль сменяемого царя избирался исполнитель — актер, раб, шут, которому в игровом, карнавальном ключе воздавались царские почести. Но игра кончалась, когда наставал черед убивать царя: исполнителя этой роли, раба-актера убивали всерьез /см.: Фрейденберг 1936, с.88-90/. Так театральные подмостки вновь становятся эшафотом. Характерно, что в те же примерно годы, когда Ю.Живаго, согласно сюжету, писал или окончательно отделявал своего «Гамлета», сам Б.Пастернак писал:

Но старость — это Рим, который  
Взамен турусов и колес  
Не читки требует с актера,  
А полной гибели всерьез.  
Когда строку диктует чувство,  
Оно на сцену шлет раба,  
И тут кончатся искусство,  
И дышат почва и судьба.

Интуиция актера в стихотворении «Гамлет» говорит, что стоит ему реализовать свою интенциональную позицию, искусство кончится, начнется судьба. Предчувствие этой иной драмы заставляет его дрогнуть: «Но на этот раз меня уволь». Но на самом деле отступать уже поздно. Актер и сам сознает это: «Но продуман распорядок действий»... Он хорошо знает, что один на один будет встречать все, что ему предстоит: «Я один, все тонет в фарисействе».

Фарисейство именно здесь раскрывается во всей полноте. По Евангелию оно связано с настойчивыми поисками обвинения, стремлением схватить, погубить самого Иисуса, убивать или изгонять, отлучать посланных им, фарисеи — это «слепые вожди слепых» /Мф, 15: 14/, которые «говорят и не делают» /Мф, 23: 3/, они «оставили важнейшее в законе: суд, милость и веру» /Мф, 23:23/, «связывают бремена, а сами не хотят» /Мф, 23: 4/, «любят предвозлежания и пред-

седания и приветствия, чтобы люди звали их: учитель» /Мф, 23: 6-8/. Им говорит Иисус: «Вы поедаете дома вдов» /Мф, 23: 13/, «вы по наружности кажетесь людям праведными, а внутри полны лицемерия и беззакония» /Мф, 23: 28/, «внутренность ваша исполнена хищения и лукавства» /Лк., 11: 39/. Они говорили о народе, уверовавшем в Христа: «Но этот народ невежда в законе, проклят он» /Ио., 7: 48/.

Против всего этого на самом деле восставал (может быть, бессознательно) актер, работая над ролью. Теперь надо быть готовым к тому, что все это восстанет против него, и он это уже сознает. Значит, не только играя он будет отождествляться через Гамлета с Христом, но и в реальной судьбе своей пройдет крестной дорогой. Действительно: «Жизнь прожить — не поле перейти».

Но и тут отказа от предназначенного нет, да и быть не может. Есть скорбная решимость: несмотря ни на что, вопреки всему реализовать свою интенциональную позицию.

Если «Я» в тексте стихотворения отождествляется с Ю. Живаго, привлечение контекста романа и контекста стихотворений его героя дает возможность усмотрения семантической перспективы, связанной с историческими и экзистенциальными коллизиями, в которые погружен герой, которыми, с одной стороны, обусловлен интенциональный синтез, осуществленный в данном поэтическом тексте, и которые, с другой стороны, получают через этот синтез осмысление и семантическое представление.

Парадокс в том, что именно в соотношении с реальностью биографии героя знаки в стихотворении обретают символический смысл, обозначая не бытовые реалии, а сложные ситуативные или сценарные модели. Нечто подобное имел в виду Б. Пастернак, когда писал, что «жизнь символична, потому что она значительна» /цит. по: Пастернак Е. 1989, с. 588/.

Так, подмостки можно ассоциировать с неизбежной для Ю. Живаго как, с одной стороны, человека культуры (интеллигента, врача, ученого, мыслителя, поэта), и, с другой стороны, человека старого мира, находящегося под пристальным вниманием представителей новой власти, публичности существования, невозможности уйти в частную жизнь, спрятаться от направленных на него взглядов, иногда сочувственных, но чаще холодно-враждебных.

Пороговость свойственна и историческим коллизиям революции, мировой и гражданской войны, социальной катастрофы, ломки старого мира, и экзистенциальным обстоятельствам личной судьбы Ю.Живаго, претерпевшей столь много изломов. Естественно напряженное, тревожное всматривание в будущее, в то, что случится на его веку.

В мыслях Ю.Живаго, высказанных им еще летом 1917 г., можно найти объяснение того, что за замысел упрямый, связанный с исторической драмой, имелся им в виду и как это соотносится с «иной драмой». Он тогда говорил: «Надвигается неслыханное, небывалое... море крови подступит к каждому и зальет отсиживающихся и окопавшихся. Революция и есть это наводнение. В течение ее вам будет казаться, как нам на войне, что жизнь прекратилась, все личное кончилось, что ничего на свете больше не происходит, а только убивают или умирают... Я не знаю, сам ли народ подымется и пойдет стеной или все сделается его именем. От события такой огромности не требуется драматической доказательности... Все же истинно великое безначально, как вселенная. Оно вдруг оказывается налицо без возникновения, словно было всегда или с неба свалилось. Я тоже думаю, что России суждено стать первым за существование мира царством социализма. Когда это случится, оно надолго оглушит нас, и, очнувшись, мы уже больше не вернем утраченной памяти. Мы забудем часть прошлого и не будем искать небывалому объяснения. Наставший порядок обступит нас с привычностью леса на горизонте или облаков над головой. Он окружит нас отовсюду. Не будет ничего другого» /Пастернак, т.3, с.180-181/.

Есть авторитетное мнение комментаторов романа В.Борисова и Е.Пастернака, что «к этому времени по хронологии романа можно отнести замысел стихотворения «Гамлет», отделанного и переписанного Юрием Живаго за несколько дней до смерти» /см.: Пастернак, т. 3, с.715/. Но когда оно «отдельвалось», т.е. когда формировался окончательный текст этого стихотворения, герою было гораздо полнее и детальнее известно, что такое «иная драма», постигшая его.

В поле исторических коллизий состоялось то, о чем в эпилоге говорит друг Юрия Гордон: «Возьми ты это блоковское «Мы, дети страшных лет России», и сразу увидишь различие эпох. Когда Блок говорил это, это надо было понимать в пе-

реносном смысле, фигурально. И дети были не дети, а сыны, детища, интеллигенция, и страхи были не страшны, а провиденциальны, апокалиптичны, а это разные вещи. А теперь все переносное стало буквальным, и дети — дети, и страхи страшны, вот в чем разница» /Пастернак, т.3, с.510/.

В этой драме действительно «кончается искусство». Как Гамлета, жизнь страшных лет влечет Юрия, и все его реальные действия вынужденны, вызваны обстоятельствами, приводят к обострению коллизий, к тому, что конфликтные ситуации, в которые он погружен, становятся окончательно неразрешимыми. Вокруг него рушится все, и все близкие оказываются на краю гибели, проходят кругами ада, время взимает с него, как пошлину, плату, большую той, к которой он был готов, жертвовать приходится не только своей жизнью и судьбой, в жертву должны быть принесены жизни и судьбы самых близких и родных людей. Он остается в одиночестве, и ничто не может спасти его, неотвратимость скорого конца стоит перед ним.

Замысел стихотворения появился накануне этой «иной драмы». И связан был с переживаниями этого кануна. Завершение связано с той новой эпохой, когда уже состоялось самое худшее и страшное. Возвращаясь мысленно в тексте стихотворения к кануну этой эпохи, он знает, о чем говорит, когда формулирует: «Чашу эту мимо пронеси... Но теперь идет иная драма, и на этот раз меня уволь. Но продуман распорядок действий, и неотвратим конец пути».

Он говорит: «Все тонет в фарисействе», — потому, что в условиях нового времени до него унизились самые близкие его друзья. Это происходит с Дудоровым, который после возвращения из ссылки «говорил, что доводы обвинения... и в особенности собеседования с глазу на глаз со следователем проветрили ему мозги и политически его перевоспитали, что у него открылись на многое глаза, что как человек он вырос... Добродетельные речи Иннокентия были в духе времени. Но именно закономерность, прозрачность их ханжества взрывала Юрия Андреевича. Несвободный человек всегда идеализирует свою неволю... Юрий Андреевич не выносил политического мистицизма советской интеллигенции, того, что было ее высшим достижением или как тогда бы сказали — духовным потолком эпохи» /Пастернак, т.3, с.475/.

Для Ю.Живаго именно невозможность принять такую позицию становится непосредственной причиной, вызвавшей его предсмертную болезнь, которую он столь точно диагностирует: «Это болезнь, склероз сердечных сосудов. Стенки сердечной мышцы изнашиваются, истончаются и в один прекрасный день могут прорваться, лопнуть... В наше время очень участились микроскопические формы сердечных кровоизлияний... Это болезнь новейшего времени. Я думаю, ее причины нравственного порядка. От огромного большинства из нас требуют постоянного, в систему возведенного криводушия. Нельзя без последствий для здоровья изо дня в день проявлять себя противно тому, что чувствуешь, распинаться перед тем, что не любишь, радоваться тому, что приносит тебе несчастье... Наша душа занимает место в пространстве и помещается в нас... Ее нельзя без конца насиловать безнаказанно» /Пастернак, т.3, с.476/.

Здесь раскрывается содержание той «ненаправленной духовности», которая свойственна Юрию Живаго. Она противится несвободе, насилию над душой. В том разговоре летом 1917 г. перед лицом надвигающегося неслыханного и небывалого он высказал пожелание: «Дай нам Бог... не потерять души» /Пастернак, т.3, с.180/. В начале последнего прозаического абзаца романа есть выражение «свобода души», заканчивается же абзац словами: «И книжка в их руках (имеется в виду книга стихотворений Ю.Живаго — В.М.) как бы знала все это и давала их чувствам поддержку и подтверждение» /Пастернак, т.3, с.510/.

Сохранить вопреки всему душу, свободу души — не в этом ли замысел упрямый, который любит герой, не это ли та роль, которую он согласен играть, не это ли предназначено ему до самого конца, с чем и связан «распорядок действий». Это даже не интенция его, это то ценностное интенциональное содержание, которое коренится в глубине интенционального ядра его личности, содержание неотчуждаемое, естественное для него и даже не зависящее от его сознательной воли: он таким создан, таков упрямый замысел относительно его личности и судьбы, утратить это он может только с жизнью, но и на пороге смерти (или даже за этим порогом) он будет утверждать «размах крыла расправленный, полета вольное упорство, и образ мира, в слове явленный, и творчество, и чудотворство».

Не утраченная внутренняя свобода, свобода души — вот за что Ю. Живаго платит столь непомерную плату, этим полна его жизнь, это веяние свободы, исходящее от него, влечет к нему любящих /см.: Пастернак, т.3, с.492/ и отчуждает его от внешней среды, делает ее враждебной к нему /см.: Пастернак, т.3, с.414/.

Таков характер его личности и судьбы, вызывающий потребность осмысления и воплощения в слове, получающий семантическое представление в интенциональном синтезе, реализованном в стихотворении «Гамлет». И те культурные феномены, которые актуализируются при этом, позволяют обобщенно отобразить — опредметить, выявить главное: упорство противостояния «иной драме», фарисейству, исполнение воли пославшего его в мир и неизбежные при этом жертвы, обреченность и устремленность к концу и любовь к замыслу упрямому, приятие своей участи и неизбежность для него именно этой роли.

Как, в определенном смысле, и Гамлет (во всяком случае, в трактовке Бориса Пастернака), он, продумывая все до конца, внутренне отвергает все способы противостояния миру зла, кроме духовного, является носителем ненаправленной духовности, судит свое время и «спрягается в страдательном», вслед за Иисусом Христом он повторяет слова гефсиманской молитвы и, хотя человеческая воля противится назначенному, все же идет — до неотвратимого конца, не отступая от распорядка действий, в духе и истине преодолевая свою обреченность «усильем воскресенья», дорастая до него в том страшном промежутке безблагодатного существования во тьме мира, который выпал на долю ему. Как актер, он выходит на подмостки, чтобы явить людям свою позицию относительно своего времени и свое видение духовных путей преодоления встающих перед ним коллизий, будучи готовым к тому, о чем Б. Пастернак говорил как «о самом артистичном в артисте, о жертве, без которой искусство не нужно и скандально-нелепо» /Пастернак, т.3, с.668/.

Таким образом, действительно, феномены культуры, ситуативные структуры шекспировского «Гамлета» (в пастернаковской и живаговской интерпретации), ситуация гефсиманской молитвы, коллизия, разрешаемая актером-исполнителем роли Гамлета, оказываются способом семантического представления экзистенциальной, исторической, духовной коллизии,



в которую был погружен герой романа, расширяют его интенциональный горизонт, вводят экзистенциальный материал в ряд культурных контекстов, среди них — в тот максимально широкий, трансцендентный, метаисторический контекст, перспектива которого открывается через гефсиманскую молитву, что позволяет передать ценностную позицию, вскрыть интенциональное ядро личности и неотчуждаемые для нее ценности, прочертить интенциональную «ось» ее бытия, вскрыть сущность постигшей героя «иной драмы», найти пути духовного разрешения коллизии, на плоскости профанического существования неразрешимой.

Иначе говоря, расширяющие интенциональный горизонт феномены культуры, включаясь в интенциональный синтез, позволяют осуществить осмысление исторического бытия и экзистенции героя. Они позволяют ему осуществить самоосмысление, найти в ценностных константах интенционального ядра личности истоки ее самотождественности, ее самоконституирования, обеспечивающие единство ее интенционального синтеза и поведения, дать представление о тех испытаниях катастрофизмом исторического и личностного бытия, через которые проходит герой, в которых испытывается именно единство его поведения и самотождественность, дать представление о том, что участь героя не может быть изменена, хотя у него и возникает прошение «чашу эту мимо прinesi», и о том, что невозможность ее изменения обусловлена замыслом относительно личностного бытия героя, не зависящим от его сознательной воли, так что ему приходится принимать свою участь и почти поневоле сохранять самотождественность. И это не субъективный выбор, а объективная необходимость, неизбежность (и для Гамлета, и для актера, и для Ю. Живаго), что делает ценность сохранения самотождественности личностью, одаренной свободой души, значимой объективно — для исторического бытия, а не только для личностного существования.

Все изложенное показывает, как в тексте стихотворения, рассматриваемом в культурном контексте и в перспективе романа, получает семантическое представление личная, творческая, историческая судьба поэта Б. Пастернака. Рассмотрим семантическую перспективу, которая открывается, если текстовое «Я» отождествляется с поэтом Б. Пастернаком.

В те же примерно годы (1928-1931), в том же примерно возрасте, что и Ю. Живаго, осознавая происходящее, он в своих стихах цитировал Пушкина:

Но лишь сейчас сказать пора,  
Величьем дня сравнение разня:  
Начало славных дел Петра  
Мрачили мятежи и казни. (1931)  
Он так осмыслял положение свое и подобных себе:  
... поняли мы,  
Что мы на пиру в вековом прототипе —  
На пире Платона во время чумы. (1930)

Он сам в те годы написал стихотворение (уже частично процитированное выше в иной связи), которое по ситуации и интенционально созвучно «Гамлету» Ю. Живаго:

О знал бы я, что так бывает,  
Когда пускался на дебют,  
Что строчки с кровью — убивают,  
Нахлынут горлом и убьют!  
От шуток с этой подоплекой  
Я б отказался наотрез.  
Начало было так далеко,  
Так робок первый интерес.  
Но старость — это Рим, который  
Взамен турусов и колес  
Не читки требует с актера,  
А полной гибели всерьез.  
Когда строку диктует чувство,  
Оно на сцену шлет раба,  
И тут кончается искусство,  
И дышат почва и судьба.

Здесь и соотнесение «поэт — актер», и, правда, в условном наклонении, как нереализованная возможность — отказ от предназначенного, и предугадываемая «полная гибель», и «страдательность» судьбы поэта, направляемой диктующим строку чувством, и та же ненаправленная духовность, связанная с этим необозначенным чувством, которое охарактеризовано только по мере — предельной интенсивности его и тех строк, которые оно диктует: «строчки с кровью — убивают, нахлынут горлом и убьют!»

Показательно, что незадолго до этих кризисных лет в поэме «Лейтенант Шмидт», осмысляя иной исторический материал, Пастернак выходит к евангельским контекстам, связанным с идеей жертвенности: «Я жил и отдал Душу свою за други своя». Более того, здесь была найдена формула, очевидно, подкрепленная личным и недавним историческим опытом, являющаяся, может быть, помимо воли автора, проекцией и смысловым представлением этого опыта, через образ Голгофы указывающая на роковую предопределенность судьбы, обреченность в соответствующих исторических обстоятельствах личности определенного типа:

Напрасно в годы хаоса

Искать конца благого.

Одним карать и каяться,

Другим — кончать Голгофой.

В стихотворении «Б. Пильняку» без условностей и символики, напрямик утверждается:

Напрасно в дни великого совета,

Где высшей страсти отданы места,

Оставлена вакансия поэта.

Она опасна, если не пуста.

Не пуста она, очевидно, если сохраняется соответствующий модус внутреннего бытия, все та же «ненаправленная духовность», о которой в этом же тексте говорится:

Но как мне быть с моей грудною клеткой

И с тем, что всякой косности косней?

Грудная клетка здесь может толковаться в связи с тем безошибочным диагнозом, характеризующим душевные причины болезни сердца, который был поставлен Юрием Живаго в романе. Что касается собственно духовности, то о ней можно судить на основании сказанного: «Как мне быть... с тем, что всякой косности косней». Поскольку говорится «как мне быть», соответствующее духовное содержание может характеризоваться как личностное (упоминание грудной клетки это подчеркивает). На основании характеристики «всякой косности косней» можно судить о константности, неотчуждаемости этого содержания, укорененности его в интенциональном ядре личности.

Вопрос можно, таким образом, переформулировать: «как в эти дни, в этом историческом контексте быть тому, у кого

есть личностное содержание внутренней жизни, у кого есть неотчуждаемые ценности, очевидно, вступающие в противоречие с тенденциями времени?» Ведь если они есть у пишущего, тогда (и только тогда!) «вакансия поэта» не пуста, а стало быть, в соответствующих обстоятельствах — опасна. Итак, как быть? На этот вопрос ответом была вся его дальнейшая судьба и творчество, в особенности роман «Доктор Живаго».

От своей «ненаправленной духовности» Б. Пастернак не отрекался. В письме 1953 г. к О. М. Фрейденберг он писал: «Я... в самое еще страшное время, утвердил за собою род независимости, за которую в любую минуту мог поплатиться» / Пастернак, т. 3, с. 673/. Это была решимость, учитывающая все возможные последствия, решимость к сохранению самоидентичности. В том же 1953 г. он писал тому же адресату: «Надо умереть самим собой» / Пастернак, т. 3, с. 672/. Это предполагало как нечто естественное одиночество, в 1952 г. он говорил: «Я сейчас остался совершенно один... я совсем как-то в стороне от всего, совсем не в тон с жизнью» / Пастернак Е. 1989, с. 613/.

Страдательность, неизбежность, независимость от личной воли своей позиции он остро чувствовал, о чем писал Нине Табидзе: «Иногда я себя чувствую точно не в своей власти, а в творческих руках Господних, которые делают из меня что-то мне неведомое, и мне тоже страшно... Нет, неправда, не страшно» / см.: Пастернак Е. 1989, с. 616/. Той же Нине Табидзе в 1950 г. он писал: «Мне же вести себя по-другому нельзя, и эта неотменимость преисполняет меня счастьем» / см.: Пастернак Е. 1989, с. 609/.

Духовное содержание, эксплицируемое в стихах последнего сборника «Когда разгуляется», является дальнейшим развитием тех интенциональных ценностных отношений, которые были поэту свойственны ранее и которые были представлены в романе «Доктор Живаго» и в стихах его героя. Это направленность на некую основную ось бытия:

Все время схватывая нить  
Судеб, событий,  
Жить, думать, чувствовать, любить,  
Свершать открытья.

Это подчеркнутая личностность:

И должен ни единой долькой  
Не отступаться от лица,  
Но быть живым, живым и только,  
Живым и только — до конца.

Писалось же это в те самые годы, когда в письме к С. Чиковани он осмыслял свое время как «время, так поработавшее над уничтожением личности и ее пониманием в нас» /Пастернак, т.3, с.679/.

Это утверждение главенства в мировом бытии внутренней жизни, духовных переживаний, деятельного, творческого бытия души:

Не потрясенья и перевороты  
Для новой жизни расчищают путь,  
А откровенья, бури и щедроты  
Души воспламененной чьей-нибудь.

Это понимание того, что драматургический материал при его постановке обращен к современности и что исполнитель берет на себя всю полноту риска и трагизма. Он так пишет о Марии Стюарт в исполнении А.К.Тарасовой и о самой актрисе:

Все в ней жизнь, все свобода  
И в груди колотье,  
И тюремные своды  
Не сломили ее.

.....  
То же бешенство риска,  
Та же радость и боль  
Слили роль и артистку,  
И артистку и роль.

.....  
Сколько надо отваги,  
Чтоб играть на века...

В разговоре с близкими за день до смерти с противостоянием фарисейству, названным торжествующей пошлостью, и с утверждением внутренней свободы творческой личности Б.Пастернак связывает основное содержание своей жизни: «Он определил свою жизнь как единоборство с царящей и торжествующей пошлостью за свободный и играющий человеческий талант. «На это ушла вся жизнь», — грустно закончил он свой разговор» /Пастернак Е. 1989, с. 658/.

Проекция соответствующих жизненных материалов и формирование их семантического представления в стихах и прозе входило в интенции автора, когда задумывался роман. При этом предполагалась и новая мера публичности. Так, в 1945 г. он писал: «Надо делать что-то дорогое и свое, и в более рискованной, чем бывало, степени выйти на публику» /Пастернак Е. 1989, с.581/.

Драматургичность подачи материала также входила в замысел: «форма развернутого театра в слове... это и есть проза» /Пастернак Е. 1989, с.590/. Автор стремился «создать роман, который давал бы чувства, диалоги и людей в драматическом воплощении... дать прозу, в моем понимании реалистическую, понять московскую жизнь, интеллигентную, символистскую, но воплотить ее... как драму или трагедию» /Пастернак Е. 1989, с.591/.

Замысел был связан с решимостью представить «самое главное, из-за чего у меня «сыр-бор» в жизни загорелся» /Пастернак, т.3, с.651/. Как писал поэт в 1958 г., осмысляя это решение: «было обязательно, чтобы это было вторжение воли в судьбу, вмешательство души в то, что как будто обходилось без нее и ее не касалось... Это — принятие решения, это было желание начать договаривать все до конца и оценивать жизнь в духе былой безусловности... И — о, счастье, — путь назад был навсегда отрезан» /Пастернак, т.3, с.650/. Здесь налицо пороговость ситуации, выход на подмости, решимость и неизбежность всего дальнейшего.

Но в отличие от Юрия Живаго и Гамлета у Пастернака духовность является гораздо более определенной: «Я хочу дать исторический образ России за последнее сорокапятилетие, и в то же время всеми сторонами своего сюжета, тяжелого, печального и подробно разработанного... эта вещь будет выражением моих взглядов на искусство, на Евангелие, на жизнь человека в истории и на многое другое... Атмосфера вещи — мое христианство» /Пастернак, т.3, с.655/. Он стремился представить под особым углом зрения «нашу современность, главная особенность которой та, что она является новой, необычайно свежей фазой христианства» /Пастернак Е. 1989, с.587/. Соответствующие мысли прямо выражены другими героями романа. Главное, что содержится в Евангелии, Веденяпин в самом начале романа определяет так: «Это, во-первых, лю-

бовь к ближнему, этот высший вид живой энергии, переполняющей сердце человека и требующей выхода и расточения, и затем это главные составные части современного человека, без которых он немислим, а именно идея свободной личности и идея жизни как жертвы» /Пастернак, т.3, с.14/.

Личностность, «мистерия личности», как говорит, осмысляя христианство, другой герой романа, Гордон /см. Пастернак, т.3, с.124/, свобода личности, любовь к ближнему, идея жизни как жертвы — таковы основные моменты духовной направленности Б.Пастернака, те феномены, которые конституирует его ценностная интенциональность. Его интенциональность связана с отчетливым осознанием ценностных феноменов, которые конституируются в его интенциональном синтезе. С этим можно связать следующее высказывание Б.Пастернака, осмысляющего уже частично воплощенный замысел, в котором очевидно отталкивание от «ненаправленной» духовности: «Это сознание безрезультатности наилучших намерений и достижений, и наилучших речей, и вытекающее из этого стремление избегать наивности и идти по правильной дороге с тем, чтобы если уже чему-нибудь пропадать, то чтоб погибало безошибочное» /Пастернак, т.3, с.663/.

«Ненаправленную духовность» Пастернак оставляет герою. И это соответствует правде характера и обстоятельств. В конце 20-х г. Пастернак сам лишь приближался к определенности ценностной интенциональности, да и во второй половине 40-х и в 50-е г.г. речь может идти о большей определенности интенциональной, определенности ценностных отношений, ценностные концепты не конституируются, задача у Б.Пастернака, очевидно, была иная: дать представление о путях конституирования, продуцирования ценностных отношений, модуса бытия, о путях и процессах самоконституирования личности в условиях экзистенциальных и исторических катастроф.

Большая определенность ценностных устремлений Ю.Живаго, в особенности в стихах на евангельские темы, возникает в связи с реализацией в романе закономерности, выявленной Б.Пастернаком на материале «Фауста» Гете: «Стремление Гете во второй половине и перед концом жизни насаживать свои домыслы, представления и воззрения на стержень сильнейшего и жизненнейшего своего произведения — естественно и правильно. Сильное, жизнестойчивое, богатое теплом художе-

ственное произведение так же точно, как организм, обладает способностью принимать прививку, способно к наращиванию и т.д.» /Пастернак Е. 1989, с. 601/.

С другой стороны, ценностная определенность, представленная в стихотворениях Ю.Живаго, обусловлена тем, что последняя часть романа находится в оппозиции к предшествующему тексту. Оппозиция эта формальна: за прозой следуют стихи. Но эта оппозиция является сущностно значимой: жизни в ее биографическом развертывании противостоит творчество, пути и поискам — откровение и прозрение, временному — вечное, смерти — бессмертие, падениям и гибели — преодоление и взлет, окончательной безнадежности итога — нескончаемость катарсиса.

Расположение на данной границе текста стихотворения «Гамлет» не случайно: в нем находит отражение поворотный момент в судьбе и творческой деятельности и поэта Ю.Живаго, и поэта Б.Пастернака, когда, во всей полноте осознав, что ему противостоит, поэт принимает решение довести до высшего предела свое самоконституирование, самоосмысление, осмысление своих ценностных устремлений и последствий их реализации и через это усилие поставить себя в условия, когда («о, счастье!») путь назад будет навсегда отрезан. Это и делает данный текст ключевым (или осевым) в романе, но также и во всем творчестве Б.Пастернака.

## Литература

Аверинцев С.С. Новый Завет // Философская энциклопедия, т.4. — М.: Советская энциклопедия, 1967.

Аверинцев С.С. Ясперс // Философская энциклопедия, т.5. — М.: Советская энциклопедия, 1970.

Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. — М.: Художественная литература, 1975.

Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. — Ленинград: Наука, 1978.

Гайденко П.П. Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса // Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М.: Политиздат, 1991.



Мифы народов мира. — М.: СЭ, 1980.

Морозов М.М. Избранные статьи и переводы. — М.: ГИХЛ, 1954.

Пастернак Б.Л. Собрание сочинений. В 5-и т. — М.: Художественная литература, 1989 — 1992.

Пастернак Е. Борис Пастернак. Материалы для биографии. — М.: Советский писатель, 1989.

Пропп В.Л. Исторические корни волшебной сказки. — Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1946.

Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. — Ленинград: Художественная литература, 1936.

Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. — М.: Политиздат, 1986.

## **«Куда ж нам плыть?», или Раздумья читателя над «Подражанием Горацию» Иосифа Бродского**

Стихотворение Иосифа Бродского «Подражание Горацию» датировано 1993-м годом. Стоит перечитать его сегодня — и сразу же охватывает странное чувство. Физически ощущаешь, как наше настоящее становится прошлым, наше «сегодня» немолимо превращается во «вчера». «Наше», «мы» — эти местоимения употребляются лишь в хронологическом смысле, без всяких идеологических, эстетических и прочих дифференциаций; просто те, кому посчастливилось жить с поэтом в одну эпоху.

Но вот уже семь лет наша жизнь продолжается без него. Мы перестали быть его современниками. Да и в самой России, чьей судьбе посвящено «Подражание...», давно уже всё не так, как десятилетие назад.

«Подражание...» насквозь пропитано тем, что — за неимением более оригинальной формулировки — придется назвать духом времени. Стихотворение (в большей степени, чем другие тексты) насыщено конкретикой начала девяностых. Еще вчера такие строки не требовали реального комментария. Но то, что сегодня свежо в памяти, завтра окажется невнятным, нечетким, а для следующего поколения — попросту неразличимым. Поэтому и хочется выбрать «Подражание...» в качестве объекта «медленного чтения». Есть, конечно, и другие причины. О них — чуть позже.

Для поэта 1993-й оказался на редкость урожайным. В обстоятельных «Сочинениях Иосифа Бродского» (СПб., 1992-1995) им датировано четыре десятка текстов, очень разных, не похожих друг на друга. Но и на фоне этого тематического, образного, интонационного многообразия «Подражание...» занимает особое место. Чем же привлекает именно этот текст? Что позволило ему не затеряться среди множества стихов гораздо более монументальных, «громких», заранее рассчитанных на успех? Ответ очевиден: «Подражание...» — одно из

самых теплых стихотворений 90-х годов. Его эмоциональный тон — полная противоположность тому бесстрастно-холодно-ватому, объективированному колориту, который господствует на страницах поздних сборников.

Но когда начинаешь разбираться в том, что же открывается за столь необычной эмоциональной окраской, сталкиваешься с двумя парадоксами.

Во-первых, стихотворение кажется ясным и понятным. Но его прозрачность обманчива; её можно сравнить с прозрачностью очень чистой морской воды: дно вроде бы совсем рядом, но пытаешься стать на песок — и он куда-то проваливается, уходит из-под ног.

Во-вторых, стихотворение представляется непосредственным откликом на политические коллизии современности. Но злободневность текста оказывается столь же иллюзорной, как и его ясность. За актуальной «фабулой» обнаруживается вереница смыслов, уводящая всё дальше и дальше — в метафизическую перспективу.

Впрочем, оставим голословные утверждения и попытаемся взглянуть на эти стихи без гнева и пристрастия, из другого века, из нового тысячелетия.

Лети по воле волн, кораблик.  
Твой парус похож на помятый рублик.  
Из трюма доносится визг республик.  
Скрипят борта.

Трещит обшивка по швам на ребрах.  
Кормщик болтает о хищных рыбах.  
Пища даже у самых храбрых  
валится изо рта.

Лети, кораблик, не бойся бури,  
неистойей, но бесцельней пули,  
она и сама не знает, в ту ли  
сторону ей

кинуться, или в эту. Или  
в третью. Их вообще четыре.  
Ты в этом смысле почти в квартире;  
владелец — Гиперборей.

Лети, кораблик! не бойся острых  
скал. Так открывают остров,  
где после белеют кресты матросов,  
где, век спустя,

письма, обвязанные тесемкой,  
вам продает, изумля синькой  
взора, прижитое с туземкой  
ласковое дитя.

Не верь, дружок, путеводным звездам,  
схожим вообще с офицерским съездом.  
Тебе привязанность к праздным безднам  
скорей вредна.

Верь только подлинно постоянной  
демократии волн с еёной  
на губах возникающей в спорах пеной  
и чувством дна.

Одни плывут вдаль проглотить обиду.  
Другие – чтоб насолить Эвклиду.  
Третьи – просто пропасть из виду.  
Им по пути.

Но ты, кораблик, чей кормщик Боря,  
не отличай горизонт от горя.  
Лети по волнам стать частью моря,  
лети, лети.

(3, 248-249)<sup>1</sup>

Начнем по порядку – с заглавия. «Подражание Горацию» – такое название сразу же относит стихотворение к тем многочисленным текстам, которые ориентированы на «чужое слово», на историко-культурный прецедент, мифологему или тень великого предшественника. «Из Парменида», «Итака», «Новые стансы к Августе», «Новый Жюль Верн», «Подражание сатирам, сочиненным Кантемиром», «Посвящается Чехову»,

<sup>1</sup> Стихотворения Бродского цитируются по изданию: Сочинения Иосифа Бродского. Т.1-4 (СПб., 1992–1995). Ссылки даются в тексте; первое число обозначает том, второе – страницу.

«Развивая Платона», «Я как Улисс», «Я покидаю город, как Тезей...» и т.д. Подобные заглавия (и, соответственно, тексты) без труда обнаруживаются на всех стадиях творческой эволюции поэта. Это, понятно, не игра в классики, столь любимая составителями современных центонов. Скорее, создание особого смыслового поля, в котором чувство ответственности за каждое произнесенное слово безмерно возрастает. Ведь слова произносятся «в присутствии», «с оглядкой...». А кроме того — прививка от чрезмерной серьезности, от эгоцентрической защищенности на собственных горестях и достижениях. И вдобавок — обретение чувства перспективы.

Ориентация на «чужое слово» сказывается и в синтаксическом строе:

Лети по воле волн, кораблик.  
Твой парус похож на помятый рублик.  
Из трюма доносится визг республик.  
Скрипят борта.

Мастер головокружительного синтаксиса и нескончаемых периодов старательно выбирает короткие предложения, чьи рамки совпадают с пределами строки. Самое лаконичное состоит из двух слов, двух главных членов: «Скрипят борта». Сказуемое и подлежащее — словно пример из школьного учебника. В такой дикции и впрямь есть нечто школьное. Упрощенный синтаксис. Логично расставленные и терпеливо выдержанные паузы. Так обращаются к ребенку. Или к иностранцу, чье знание языка — под сомнением.

Короткими фразами начинается и вторая строфа:

Трещит обшивка по швам на ребрах.  
Кормщик болтает о хищных рыбах.

Единственный перенос возникает лишь в заключительных строчках:

Пища даже у самых храбрых  
валится изо рта.

Ну, а еще через одну короткую фразу-строку («Лети, кораблик, не бойся бури») предложения начинают растягиваться; описанию бури становится тесно не только в строке, но и в строфе:

Неистойей, но бесцельней пули,  
она и сама не знает, в ту ли  
сторону ей

кинуться, или в эту. Или  
в третью. Их вообще четыре.

Читатель узнаёт «бродский» синтаксис; предложения начинают перехлестывать через строки, как волны через палубу углого суденышка. Но подчеркнуто облегченный, «детский» синтаксис первых двух строф остается своеобразным сигналом «чужого слова»: поэт словно пытается говорить не своим, а измененным голосом.

Важно еще и то, что перед нами не просто очередная разработка античной темы наподобие, допустим, «Писем римскому другу», а отсылка к точно определенному тексту Горация. Как отмечает комментатор сборника «Кентавры», объединившего античные сюжеты Бродского, «Подражание... «восходит к 14-й оде Первой книги Горация, содержащей аллегорию «корабль-государство»<sup>2</sup>. Вот эта ода:

О, корабль! Тебя мчит снова волнение  
В море! Ты ли опять? Поторопись скорей  
В гавань! Разве не видишь:  
Весла с борта утрачены,  
Быстрым мачта твоя ранена Африком,  
Реи стон издают, связи все порваны,  
Киль твой вряд ли осилить  
Сможет более властные  
Волны! Нет у тебя паруса целого,  
Нет богов: их опять звать тебе в горести!  
Пусть, понтийское древо,  
Отпрыск леса ты славного, —  
Пользы хвастаться нет родом и званием:  
Иль красе корабля может довериться  
Робкий? Ты ж, коль не ветрам  
Ланью стать обречен, — блюдись!  
Был досадою ты, был мне тревогою,  
Стал любовью теперь, думой нелегкою...  
О, беги ты разлитых  
Вод в Кикладах сверкающих.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Ковалева И. Комментарии // Бродский Иосиф. Кентавры. Античные сюжеты. — СПб., 2001. — С.209.

<sup>3</sup> Квинт Гораций Флакк. Оды. Перевел размерами подлинника Н.И.Шатерников. — М., 1935. — С. 40-41.

Бродский, что для него характерно, апеллирует непосредственно к античному первоисточнику. Но межтекстовая переключка, конечно же, не исчерпывается горацянскими аллюзиями. В сознании читателя выстраивается целый ряд стихов, возникших уже в русской поэзии. И корабль олицетворяет в них не государство вообще, а именно Россию.

Комментируя «Подражание...», И.Ковалева упоминает пушкинский «Арион», Мандельштама:

Ну что ж, попробуем: огромный, неуклюжий  
Скрипучий поворот руля.  
Земля плывет. Мужайтесь, мужи.  
Как плугом, океан деля,  
Мы будем помнить и в летейской стуже,  
Что десяти небес нам стоила земля.

И Есенина:

Но кто из нас на палубе большой  
Не падал, не блевал и не ругался...<sup>4</sup>

Список текстов-посредников можно было бы без труда увеличить. Так, стоило бы вспомнить и «Мою родословную» Пушкина:

Сей шкипер был тот шкипер славный,  
Кем наша двинулась земля,  
Кто придал мощно бег державный  
Рулю родного корабля.

А из мандельштамовских стихов уместно было бы процитировать «Актера и рабочего»:

Веселые стружки пахнут морем,  
Корабль оснащен — в добрый путь!  
Плывите же вместе к грядущим зорям,  
Актер и рабочий, вам нельзя отдохнуть!

Можно было бы обратиться и к наследию менее прославленных авторов, например, мандельштамовского сверстника харбинского поэта Арсения Несмелова:

Россия отошла, как пароход  
От берега, от пристани отходит.  
Печаль, как расстояние, растет.  
Уж лиц не различить на пароходе.  
<...>

<sup>4</sup> Ковалева И. Указ. соч. — С. 209-210.

Пойдемте же! Не возвратится всяць  
 Тяжелая ревущая громада.  
 Зачем рыдать и руки простирать,  
 Ни призывать, ни проклинать — не надо.  
 Но по ночам — заветную строфу  
 Боюсь начать, изгнанием подрублен, —  
 Упорно прорубающий тайфун,  
 Ты близок мне, гигант четырехтрубный!  
 Скрипят борта. Ни искры впереди,  
 С горы — и в пропасть!..<sup>5</sup>

Как видим, Россия ассоциируется с кораблем и для тех, кто, стоя на палубе, прощается с землей, кто готов к опасному плаванию, — и для тех, кто остается на берегу (или волею судьбы заброшен на «другие берега»). В обоих случаях подчеркивается монументальность судна: «огромный, неуклюжий скрипучий поворот руля», «тяжелая ревущая громада», «гигант четырехтрубный». Этой традиции отдал дань и сам Бродский, например, в «римской» поэме «Post aetatem nostram» (1970):

Все вообще теперь идет со скрипом.  
 Империя похожа на трирему  
 в канале, для триремы слишком узком.  
 Гребцы колотят веслами по суше,  
 и камни сильно обдирают борт.  
 Нет, не сказать, чтоб мы совсем застряли!  
 Движенье есть, движенье происходит.  
 Мы все-таки плывем. И нас никто  
 не обгоняет. Но, увы, как мало  
 похоже это на былую скорость!

(2, 151)

Аллегория одна и та же, но насколько же иным стал корабль (а вместе с ним и эмоциональный колорит)! Прежняя неповоротливая трирема олицетворяла окостеневающую советскую империю конца шестидесятых, царство тяжести и неподвижности.

Этот край недвижим. Представляя объем валовой чугуна и свинца, обалделой тряхнешь головой,  
вспомнишь прежнюю власть на штыках и казачьих нагайках.

<sup>5</sup> Несмелов Арсений. Возвращение // Знамя. — 1988. — № 9. — С.79-80.



Но садятся орлы, как магнит на железную смесь.  
Даже стулья плетеные держатся здесь на болтах и на гайках.  
(2, 161)

«Кораблик» же новой России стремительно несется по грозным волнам; легкость его движения подчеркивается и относительно короткими строчками, и краткими — особенно в начальных строфах — фразами, и, наконец, самим словом «лети», повторенным шесть раз: с него начинается текст, им же и кончается. Статика тоталитаризма сменилась динамикой истории.

Обратим внимание на выбор уменьшительно-ласкательной формы: не просто «корабль», а «кораблик». Чем это обусловлено? Не только же изысканно-ироничной триадой неточных рифм «кораблик — рублик — республик». Нет, уменьшительная форма, употребленная к тому же в прямом обращении, отражает саму суть изменившейся исторической реальности.

Детское, домашнее, игрушечное слово — и большой, всамделишный, суровый мир. Одно лишь соположение кораблика и волн, бури, рифмующейся к тому же с «пулей», рождает сочувствие и тревогу. Здесь Бродский точно следует за Горацием. Напомню заключительную часть оды:

Был досадою ты, был мне тревогою,  
Стал любовью теперь, думой нелегкою...

Такого отношения к кораблю государственности в текстах Бродского 60-х, 70-х, даже конца 80-х годов не найти. Но Бродский не был бы Бродским, если бы удивительно теплый эмоциональный колорит не был подкрашен иронией. «Кораблик» — слово детское. Но оно же и очень русское слово. «Кораблик» напоминает о хрестоматийном ботике Петра I, с которого начался русский флот.

Много дел, зело успешных  
Тем царем совершено.  
Им заложено в «потешных»  
Войска дивного зерно.  
Взял топор — и первый ботик  
Он устроил, сколотил  
И родил тот ботик — флотик,  
Этот флотик — флот родил<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Бенедиктов В. Г. Стихотворения. — М., 1990. — С. 88.

«Малое слово о Великом» Владимира Бенедиктова датировано 1855-м. Крымская война шла уже третий год. «Малое слово...» вдохновило Николая Щербину на грустную эпиграмму «По взятии Севастополя»:

Всё назад, наоборот  
на святой Руси идет,  
Где из ботика стал флотик,  
А из флотика стал флот...  
Но лишь выпал трудный год —  
И остался только ботик.<sup>7</sup>

Эпиграмма остается, увы, актуальной и полтора столетия спустя. К новым историческим бурям страна вновь подошла неподготовленной. Возвращение в историю в очередной раз началось с поражения: в середине девятнадцатого века — в Крымской войне; в конце двадцатого — в войне «холодной». Россию перестали бояться... И начали смеяться над ней.

Кораблик российской государственности... Такое сочетание может показаться нелепым, если не кощунственным. Но те, кто оказался свидетелем непредвиденных событий начала 90-х, помнят странное ощущение игры, ворвавшейся во взрослую жизнь. Вынырнувшие из небытия орлы и штандарты, «асфальтовые» казаки, сроду в седле не сидевшие, бутафорские эполеты, спешно отпущенные бороды... Казалось, вокруг разворачивается карнавал или маскарад. Но очень скоро пролилась настоящая кровь; появились иные, гораздо более серьезные заботы...

Дело, конечно же, не только в изменившихся геополитических реалиях. По сравнению с океаном любой, даже самый внушительный «Титаник» всегда будет казаться хрупким и миниатюрным. В этой связи напомним начало стихотворения «Над восточной рекой» (1974):

Боясь расплескать, проношу головную боль  
в сером свете зимнего полдня вдоль  
оловянной реки, уносящей грязь к океану,  
разделившему нас с тем размахом, который глаз  
убеждает в мелочных свойствах масс.  
Как заметил гном великану.

(2, 346)

<sup>7</sup> Душенко К.В. Словарь современных цитат. — М., 2002. — С.524.

Раз есть корабль, вернее «кораблик», значит должен быть и тот, кто стоит у руля. В русском языке есть два родственных слова: «кормчий» и «кормщик». Оба церковного происхождения, на обоих сегодня — налет книжной архаики. Почему же Бродский выбирает именно «кормщика»? Скорее всего потому, что «кормчий» в свое время был узурпирован тоталитарным новоязом. По свидетельству К.В. Душенко, сочетание «великий кормчий», относящееся, как нетрудно догадаться, к Сталину, употреблялось «Правдой» еще в 1934-м<sup>8</sup>. Для сверстников же поэта эта формула актуализировалась в середине 60-х, когда «культурная революция» развела две коммунистические империи, а советская пресса стала охотно приводить (естественно, в ироническом шuele) величальные фразы китайских пропагандистов.

Всё это, в сущности, общеизвестно. Интересно другое: в поэтических текстах Бродского наряду с «кормщиком» встречается и «кормчий». Причем оба слова употреблены в одном и том же 93-м. «Кормчий» обнаруживается в стихотворении «Надпись на книге»:

Когда ветер стихает и листья пастушьей сумки  
еще шуршат по инерции или благодаря  
безмятежности — этому свойству зелени —  
и глаз задерживается на рисунке  
обоев, на цифре календаря,  
на облигации, траченной коллизеями  
ноликов, ты — если ты был прижит  
под вопли вихря враждебного, яблочка, ругань кормчего —  
различишь в тишине, как перо шуршит,  
помогая зеленой траве произнести «всё кончено».

(3, 239)

Как видим, давнее слово используется здесь именно в том зловещем значении, которое оно обрело в XX веке. Хочется верить, что для России эпоха «кормчих» уже навсегда осталась в прошлом. Ясно, что в разговоре о новых временах это слово неуместно.

А «кормщик» свободен от мрачных ассоциаций и перекликается с «корабликом». К тому же это слово насыщено пушкинскими аллюзиями. О диалоге «Подражания...» с «Ари-

<sup>8</sup> Щербина Н.Ф. Избранные произведения. — Л., 1970. — С. 268.

опом» уже говорили и критики (Б.Парамонов<sup>9</sup>), и комментаторы (И.Ковалева<sup>10</sup>).

Нас было много на челне;  
Иные парус натягали,  
Другие дружно упирали  
В глубь мощны весла. В тишине  
На руль склонясь, наш кормщик умный  
В молчанье правил грузный челн...

Образы кораблика и его кормщика заставляют задуматься над более широким вопросом: как соотносится общее и частное в поэтическом тексте? С одной стороны, существует устоявшаяся традиция: корабль олицетворяет Россию, его кормщик, соответственно, — главу государства (понятно, что «кормщик умный» из «Ариона» в данном случае не при чем). С другой же стороны, «Подражание...» наполнено конкретными деталями, точно определяющими время и место.

Представим на миг, что дата, указанная в конце текста, затерялась, выпала из книги. Стихотворение утратило внешнюю связь с затекстовой реальностью, но от этого не стало менее конкретным. Хронологический пласт восстанавливается с точностью до года. Конкретизация начинается уже со второй строки:

Лети по воле волн, кораблик.  
Твой парус похож на помятый рублик.

В стихах Бродского, написанных на все времена и широты, вдруг выныривает какое-нибудь словцо, скажем, «околоток», «сажень» или «рублик» — и весь текст мгновенно обретает неповторимо российский колорит. А то, что рублик помят (т.е. парус потрепан), — несомненный намек на инфляцию и экономический хаос, воцарившиеся после распада Союза. Каждая последующая строка развивает и уточняет конкретизацию:

Из трюма доносится визг республик.  
Скрипят борта.

Конечно же, это отсылка к «параду суверенитетов». Борта скрипят не только от напора волн, но и из-за судорожного стремления загнанных в трюм вырваться на волю. В этой свя-

<sup>9</sup> Парамонов Борис. Флотоводец Бродский // Звезда. — 1995. — № 5. — С. 135.

<sup>10</sup> Ковалева И. Указ. соч. -- С. 210.

зи стоит вернуться к вопросу о датировке стихотворения. Под текстом указан 1993-й, более точные сведения отсутствуют. Но можно предположить, что стихи написаны все-таки в первой половине 93-го, точнее — до сентябрьских событий в Москве. Едва ли «кормщик», начавший расстреливать свою «команду» из танков, заслужил бы столь теплое напутствие.

Хронологической конкретикой изобилует и вторая строфа:

Трещит обшивка по швам на ребрах.

Кормщик болтает о хищных рыбах.

Пища даже у самых храбрых

валится изо рта.

Обшивка трещит по тем же самым причинам, по которым скрипят борта: от ударов извне и от давления изнутри. В болтовне о «хищных рыбах» узнается то политическое кликушество, в которое ударились и правые, и левые еще при Горбачеве. Но наиболее точным и острым оказывается заключительное двустушие — иронический перепев неофициального лозунга дикого капитализма первых постсоветских лет: «Кто не успел, тот опоздал, а кто смел, — тот и съел». В борьбе за передел остатков государственного пирога («золото партии», приватизация, ваучеры и т.п.) многим посчастливилось ухватить лакомый кусок. Но кораблик порой так качало, что чужое добро оказывалось явно не впрок. Хищные же рыбы — своеобразное *memento mori*: насытился, но в любую минуту сам можешь стать пищей.

Но вернемся к кормщику. Он появляется в тексте дважды: сперва во второй строке второй строфы, потом — в самом конце, точнее — в первой строке заключительной строфы. Там он назван по имени:

Но ты, кораблик, чей кормщик Боря,

не отличай горизонт от горя.

Появление этого имени никак не назовешь неожиданным. И дело совсем не в прямых отсылках к политической реальности. Употребление формы «Боря» (а не «Борис»!) обусловлено внутренней, языковой логикой текста. Оно рождается звуковым составом стихов. Обратим внимание на консонантизм рифмующихся слов в первых двух четверостишиях: «коРаБлик — РуБлик — РеспуБлик — БоРта», «РсБРах — РыБах — хРаБРых — Рта». Бросается в глаза настойчивое повторение «Р» и «Б» (в последнем слове есть только «Р», зато первая

строка следующей, третьей, строфы заканчивается словом «Бури», где вновь появляются те же самые две согласные). Еще неназванное имя анаграммируется с самых первых строк; так готовится его появление в конце текста.

«Подражание Горацию» — редчайший случай, когда глава империи (советской или российской) назван по имени. Обычно Бродскому хватает безличных, предельно обобщенных определений, словно подчеркивающих безличность, анонимность самого правителя. Так, например, в «Лагуне» (1973)

... руки тянутся хвойным лесом  
перед мелким, но хищным бесом...

(2, 319)

В «Представлении» (1986) же

... пряча твердый рог в каракуль, некто в брюках из барана  
превращается в тирана на трибуне мавзолея.

(3, 114)

А еще чаще встречаются лаконичные характеристики: «вождь» или «тиран», «император» или «цезарь». Когда же звучит конкретная фамилия, она — вопреки ожиданию — ничего не значит, превращаясь в синоним всеобщего абсурда:

Входит Сталин с Джугашвили, между ними вышла ссора.  
Быстро целятся друг в друга, нажимают на собачку,  
и дымящаяся трубка... Так, по мысли режиссера,  
и погиб Отец Народов, в день выкуривавший пачку.

(3, 116)

Или же имя очередного вождя становится просто фрагментом несмолкаемого радиошума, который давно уже перестал восприниматься как осмысленная речь; поэтому-то в «Эклоге 5-й (летней)» фамилии генсеков теряют заглавные буквы:

Развевающиеся занавески летних  
сумерек! крынками полный ледник,  
сталин или хрущев последних  
тонуших в треске цикад известий...

(3, 40)

А в «Подражании...» Бродский пошел на риск: назвал правителя по имени, используя при этом фамильярную, домашнюю форму — «Боря». Чем не на шутку встревожил дру-

гого Борю — известного критика Бориса Парамонова, уверенного, что читатель обязательно споткнется на строке о «кормщике Боре»: «Что за притча? «Боря» — несомненный Ельцин; но что означает эта неожиданная фамильярность: не насмешку ли над самим предметом стихотворения, сводящую на нет этот видимый гимн российской демократии? Лад стихотворения — торжествен, хотя, как всегда у Бродского, разбавляется иронией; но «Боря» о президенте республики — это кажется уже не иронией, а именно насмешкой, какой-то непочтительной ухмылкой, эпатирующей выходкой. Или, может быть, наоборот: «Боря» — не насмешка, а знак всяческой приязни? В любом случае это озадачивает»<sup>11</sup>.

Озадачивает, на мой взгляд, лишь поразительная эмоциональная невосприимчивость хитроумного интерпретатора. Поистине, «сложное понятней им». Многолетнее увлечение психоанализом, настойчивое стремление обнаружить в тексте нечто потайное и неосознанное притупили способность понимать нормальные человеческие чувства. 1992-й, 1993-й... Пожалуй, ни в какие иные годы расстояние между Нобелевским лауреатом и его отечеством так не сокращалось. На смену отчуждению и холодноватой брезгливости пришли сострадание, беспокойство, сочувствие. Поэту просто захотелось обратиться к главе державы, который впервые оказался не безликим обитателем вершины пирамиды, а человеком, пусть не вполне соответствующим высокому посту, пусть нелепым, взбалмошным, ничтожным, но человеком. А значит — обладателем имени. Которое можно употребить даже в уменьшительной форме.

Впрочем, всё вышеизложенное для Парамонова — не аргумент. «Поэзия вообще дело бумажное. Ее нельзя принимать — не скажу всерьез, но — напрямик, искать в ней буквальные смыслы,»<sup>12</sup> — вещает он в другом эссе, следующем сразу же за текстом о «флотоводце Бродском». «Стихотворение замкнуто на самое себя, на поэзию, а не на государственную службу, оно не выводит из литературного ряда, а утверждает в нем.» Раз Бродский — поэт-флотоводец, «кораблики его, натурально, бумажные» (с.135). Эффектное завершение эссе, спору нет.

<sup>11</sup> Парамонов Б. Указ. соч. — С. 134.

<sup>12</sup> Парамонов Борис. Певец империи в стране зубных врачей // Звезда. — 1995. — № 5. — С. 140.

Но если всё свести к литературной игре, к буре в тарелке с водой, где можно пускать бумажные кораблики, стоило ли тогда вообще огород городить? Стилизация ради стилизации, игра во имя игры — занятие для «мастеров», камерных тонкачей-версификаторов, но уж никак не для «смысловика» Бродского.

Другое дело, что тройная рифма «Боря — горя — моря» в заключительной строфе, конечно же, напомнит внимательному читателю аналогичную пару «в море — Бори» из стихотворения «Новый Жюль Верн» (1976):

На земле существуют четыре стены и крыша.  
Мы боимся волка или медведя.  
Медведя, однако, меньше и зовем его «Миша».  
А если хватает воображения — «Федя».  
Ничего подобного не происходит в море.  
Кита в его первозданном, диком  
виде не трогает имя Бори.  
Лучше звать его Диком.

(2, 389)

«Четыре стены», кстати, актуализируют полемику между двумя текстами, на которую Парамонов не обратил внимания. В «Новом Жюле Верне» «четыре стены и крыша» — атрибут суши; в «Подражании...» «они обнаруживаются и в бескрайнем морском просторе:

Лети, кораблик, не бойся бури.  
Неистойей, но бесцельней пули,  
она и сама не знает, в ту ли  
сторону ей

кинуться, или в эту. Или  
в третью. Их вообще четыре.  
Ты в этом смысле почти в квартире;  
владелец — Гиперборей.

Что же касается случайного совпадения двух имен, на котором Парамонов делает столь многообещающий акцент, вряд ли оно чревато какими-либо смысловыми выводами. «Боря» из «Нового Жюля Верна» вообще не имя человека, а кличка, которую — лишь теоретически! — можно было бы присвоить киту. В «Подражании...» за «Борей» стоит вполне определен-



ное лицо... (Возможно, использование именно такой, уменьшительно-фамильярной формы вызвано желанием преодолеть исконно российскую антитезу поэта и тирана, доказать, что в обществе, освободившемся от китайщины, президент — такой же гражданин, как и стихотворец.)

Итак, на два вопроса мы, кажется, ответили.

Во-первых, почему «кораблик», а не «корабль»?

Во-вторых, почему «кормщик», а не «кормчий»? Чем обусловлен выбор именно этих вариантов?

А теперь пора задуматься над третьим, возможно, наиболее существенным вопросом: куда держит курс кораблик юной России?

Не верь, дружок, путеводным звездам,  
схожим вообще с офицерским съездом.  
Тебе привязанность к праздным безднам  
скорей вредна.

Верь только подлинно постоянной  
демократии волн с еёной  
на губах возникающей в спорах пеной  
и чувством дна.

Даже путеводные звезды могут оказаться обманчивыми. Особенно, когда их скопление напоминает съезд советских офицеров — забытую реалию перестроечных лет (а в свое время она казалась мощной силой, готовой повернуть Россию назад, к коммунистическому прошлому). Со звездами всё вроде бы ясно.

Но «демократия волн»... Такое сочетание способно вызвать недоумение. Ведь в поэтической системе Бродского всё то, чего слишком много, что в избытке — трава, листва, песок, — неизбежно наводит на мысль о демографическом взрыве, безликой усредненности, «восстании масс» и его закономерном следствии — тоталитаризме. «Овацию листвы унять там вождь бессилён» (2, 421), — ограничусь лишь одной строчкой из «Пятой годовщины» (1977): подобные примеры встречаются на каждом шагу.

Но, возможно, всё дело в том, что трава и листва — принадлежность суши; в море же господствуют иные законы. Там даже бесконечная череда повторяющихся и одинаковых волн не пугает. А их гребни кажутся материализовавшимся фразе-

ологизмом «с пеной на губах». Какая же демократия возможна без столкновения различных, часто — противоположных мнений, без споров до хрипоты, до пены на губах? Конечно, в такой демократии заключены свои опасности. И всё же она лучше того, что было до нее.

Отвечая в июне 1993-го на вопрос сотрудниц польского журнала «Пшекруй» о положении в России, поэт был категоричен: «Больше там никто никогда ни с чем не согласится, единогласия там больше никогда не будет. Это самое главное. Разногласия и есть синоним демократии на самом деле. Разногласица будет грандиозная. Но это и есть демократия.»<sup>13</sup>

Демократия рождена античностью. Но античность — как историческая, так и созданная поэтическим гением — неотделима от морской стихии. Демократия, античность, море... Иногда связующее звено выпадает, и демократия напрямую ассоциируется с морем. А в русском языке смысловая связь подкрепляется звуковой: «МОРЕ» анаграммируется в «ДЕМОКРАТИИ» точно так же, как «БОРЯ» — в «КОРАБЛИКЕ».

Неудивительно, что море позволяет иногда приблизить двухтысячелетнюю древность к современности и даже увидеть себя самого на «античном фоне». В одной из горациевых од встретилось «*mare Caspium*», и Бродский сразу же вспомнил, как в юности «пересек этот *Caspium* раз или два»: «Я лежал плашмя на горячей верхней палубе грязного парохода, голодный и без гроша в кармане, но тем не менее счастливый, потому что я участвовал в географии. Когда всходишь на борт — ты всегда участник.»<sup>14</sup> В этом отрывке обнаруживается автоситата, восходящая к «Квинтету» (1977):

Лучше плыть пароходом, качаемым на волне,  
участвуя в географии, в голубизне, а не  
только в истории — этой коросте суши.

(2, 423)

Аналогичным образом фраза из «Письма Горацию»: «Общее у Евтерпы и Урании то, что обе старше Клио» (с.281) отсылает к стихотворению «К Урании» (1982):

<sup>13</sup> Бродский Иосиф. Большая книга интервью. — М., 2000. — С. 629.

<sup>14</sup> Бродский Иосиф. Письмо к Горацию. — М., 1998. — С.282. Пер. с англ. Е.Касаткиной.

Да и что вообще есть пространство, если  
не отсутствие в каждой точке тела?  
Оттого-то Урания старше Клио.  
Днем, и при свете слепых коптилок,  
видишь: она ничего не скрыла,  
и, глядя на глобус, глядишь в затылок.

(3, 64)

И в стихах, и в прозе Бродский подчеркивает старшинство Урании по сравнению с Клио, т.е. отдает предпочтение географии, а не истории. Но «Подражание...» знаменательно тем, что в нем Урания, если позволительно так выразиться, подает руку Клио. Возвращение России в историю из царства застоя осмысляется как выход в открытое море, в мир непредсказуемости, риска, но вместе с тем и свободы. История творится, «как сказано у поэта, «на всех стихиях»...» (2, 374); сей факт не то чтобы примиряет Бродского с музой истории, но смягчает конфликт.

Море — стихия противоречивая, контрастная: она и манит волей, и грозит гибелью. Опасности далеких плаваний отражены четко и недвусмысленно:

Лети, кораблик! не бойся острых  
скал. Так открывают остров,  
где после белеют кресты матросов...

«Кресты матросов» на незнакомом острове — зрелище не из веселых, но, подчеркну очевидное, это — могилы победителей. Морской пучине не удалось их поглотить. К родным берегам они не вернулись, но всё же окончили свои дни на суше. И род их не пресекался.

... Так открывают остров,  
где после белеют кресты матросов,  
где, век спустя,  
письма, обвязанные тесемкой,  
вам продает, изумляя синькой  
взора, прижитое с туземкой  
ласковое дитя.

Любопытно, что знакомство с голубоглазым потомком давно умерших моряков окрашено в гораздо более теплые тона, чем встреча нового Улисса с собственным сыном:

Твой пацан подрос; он и сам матрос,  
и глядит на тебя, точно ты — отброс.

(3, 232)

Цитирую стихотворение «Итака», написанное в том же 93-м. Оно перекликается с «Подражанием...» еще и мотивом невозможности возвращения, проведенным неявно, но настойчиво. Стоит обратить внимание на параллель между троекратно повторенным обращением «Лети, кораблик!» и пушкинскими строками:

Лети, корабль, неси меня к пределам дальным  
По грозной прихоти обманчивых морей,  
Но только не к брегам печальным  
Туманной родины моей...

Возможно, в этой переключке зашифрован ответ на широко обсуждавшийся в те годы вопрос: вернется ли поэт-лауреат в родной город, хотя бы ненадолго?

Вернемся, однако, к вопросу о курсе кораблика. На первый взгляд, он определен вполне однозначно — «Лети по волнам стать частью моря». Но тогда возникает встречный вопрос: что же означает «стать частью моря»? Прежде чем попытаться найти ответ, вернемся к предшествующим строкам:

Но ты, кораблик, чей кормщик Боря,  
не отличай горизонт от горя.  
Лети по волнам стать частью моря,  
лети, лети.

Ключевым здесь представляется слово «горизонт». Этимологически «горизонт» не связан с «горем». Но поэт, используя прием «паронимической аттракции»<sup>15</sup>, сближает слова. Сближает только затем, чтобы противопоставить их, превратить в поэтические антонимы.

В поэзии Бродского горизонт — «это линия столкновения противоборствующих начал, столкновения, порождающего причудливые и нестабильные формы и конфигурации; гармонии здесь нет и не может быть.»<sup>16</sup> Если на суше еще можно найти края, где «пейзаж лишен примет и горизонт неровен» (2, 421), где заменой горизонта может стать «еловый гребень» (2, 253),

<sup>15</sup> Григорьев В.П. Поэтика слова. — М., 1979. — С. 251 и сл.

<sup>16</sup> Лотман Михаил. С видом на море. Балтийская тема в поэзии Иосифа Бродского // Таллин. — 1990. — № 2. — С. 115.

то в море всегда господствует «безупречная линия горизонта, без какого-либо изъяна» (2, 387).

Горизонт в принципе недостижим. Иллюзия достижимости возникает лишь в тех случаях, когда в противостояние двух стихий (неба и моря, неба и суши) вклинивается нечто, созданное руками человека. Например, береговые укрепления:

Здесь горизонту придают черты  
своей доступности безлюдные форты.

(2, 348)

Достичь горизонта невозможно. Но даже стремление к нему оплачивается дорогой ценой. В жертву неодолимой тяге вдаль надо принести многие «человеческие, слишком человеческие» чувства.

И глаз, привыкший к уменьшенью тел  
на расстоянии, иной предел  
здесь обретает — где вообще о теле  
речь не заходит, где утрат не жаль:  
затем, что большую предполагает даль  
потеря из виду, чем вид потери.

(2, 348)

Мотив исчезновения для Бродского инвариантен. Литературоведы даже нашли удачную формулу «поэтика потерь и исчезновений»<sup>17</sup>. У него вечно кто-то «прячется в перспективу» (3, 98), пропадает «без вести из виду» (2, 462), исчезает в небесной выси или морской глубине. Так вместе со всеми пассажирами и матросами, разговорами на палубе и в кают-компании проваливается в океанскую пучину корабль из уже упоминавшегося стихотворения «Новый Жюль Верн». Если же перевести это исчезновение с языка Урании на язык Клио, нетрудно догадаться, что гибнет не корвет, а век.

«Конечно, эрцгерцог монстр! но как следует разобраться — нельзя не признать за ним некоторых заслуг...»

«Рабы обсуждают господ. Господа обсуждают рабство.

Какой-то порочный круг!» «Нет, спасательный круг!»

(2, 388)

---

<sup>17</sup> Павлов Максим. Поэтика потерь и исчезновений. Заметки о поздних стихах Бродского // Иосиф Бродский: творчество, личность, судьба. — СПб., 1998. — С. 22 и сл.

Брошенное вскользь и вроде бы оставшееся без последствий упоминание об «эрцгерцоге» точно задает хронологические координаты. Ведь грань между веком девятнадцатым и веком двадцатым — выстрел в Сараево, а не абстрактная календарная дата. Итак, на дно идет целое столетие с «Критикой чистого разума», «Капиталом» и капитаном Немо. Век-корабль оказывается инородным телом, заброшенным в чуждую среду; его присутствие портит «безупречную линию горизонта».

Горизонт улучшается. В воздухе соль и йод.  
Вдалеке на волне покачивается какой-то  
безымянный предмет. И колокол глухо бьет  
в помещении Ллойда.

(2, 393)

Сто лет спустя ситуация *fin-de-siècle* повторяется, но очень хочется верить, что кораблику из «Подражания...» уготована иная, более благоприятная судьба. Ведь он олицетворяет не упреждающее столетие, не прошлое, а, наоборот, — стремление к будущему. Да и эмоциональная тональность стихов противоречит столь мрачной перспективе.

Но если кораблику не суждено исчезнуть в пучине, что же все-таки стоит за этим таинственным напутствием — «стать частью моря»? Скорее всего, «стать частью моря» — приобщиться к большому миру, вырваться из доморощенной утопии, возвратиться в общую, мировую историю. Да, в ней полно неожиданностей и опасностей. Кораблик может сесть на мель, разбиться о скалы, его может потопить буря... Но буря — стихия. Она бывает яростной и губительной, но не злонамеренной. В этом её отличие от пули, направленной чьей-то злой волей:

Лети, кораблик, не бойся бури.  
Неистовой, но бесцельней пули,  
она и сама не знает, в ту ли  
сторону ей

кинуться, или в эту. Или  
в третью. Их вообще четыре.

Надо избавляться от застарелой привычки во всем обнаруживать происки врагов. Приходится осваивать новый мир,

изучать океанские течения, приспособливаться к резким переменам ветров, рисковать... Иного не дано.

Так дремлет недвижим корабль в недвижной влаге,  
Но чу — матросы вдруг кидаются, ползут  
Вверх, вниз — и паруса надулись, ветра полны;  
Громада двинулась и рассекает волны.

## XII

Плывет. Куда ж нам плыть?...

Этим пушкинским вопросом, пожалуй, и завершим разговор о кораблике, его курсе и кормщике. Сегодняшняя судьба России оказалась даже более трудной, катастрофичной и кровавой, чем казалось десять лет назад. А будущее по-прежнему неясно. Но возврата в гавань нет. Как бы ни было трудно, надо продолжать плаванье.

**МИР ОБРАЗОВ**



Борис Хазанов

## Три рассказа

### Побег

Погода заставила меня поспешить, я усмотрел в этом добрый знак. В лунные ночи стена снаружи была ярко освещена, в камере было недостаточно темно. Пришлось бы ждать новолуния. Погода отменила мои опасения. Тяжёлые низкие тучи заволокли всё вокруг. Надзирателю наскучило ходить по коридору, стук сапог не возвращался. В третьем часу ночи (я научился безошибочно определять время) я встал, скатал тонкий матрас, в темноте под одеялом его можно было принять за тело спящего. Я подумал, что когда-нибудь, если побег удастся, я сам буду удивляться своей точности, хитрости, предусмотрительности. Воздержусь от некоторых объяснений, чтобы никого не подводить. Верёвка лежала в пустой параше, точнее, две верёвки; на одной надо было свесить оконную раму. Несколько минут я прислушивался. Окна в цитаделях, как известно, небольшие, глубокие, расположены высоко от пола; вместо подоконника — гладкая скошенная поверхность. Оконный проём позволяет судить о толщине стен, в толстое стекло впаяна мелкая проволочная сетка. Весьма кстати было отсутствие железных воротников снаружи. Не было, слава Богу, и стеклянных щитов, которыми в наших местах часто прикрывают с внешней стороны окна камер.

Я был готов при малейшем шорохе в коридоре нырнуть под одеяло и притвориться спящим. На один миг я представил себе, как наутро всё начнётся снова: гнусавый звук гонга, подъём, гимнастика; скрежет ключа в замочной скважине, мне ставят ведро с водой, швыряют половую щётку; затем шествие с парашей по коридору под аккомпанимент цокающих сапог. Завтрак, опостылевшая баланда. Бесконечное, до одурения, хождение взад-вперёд, четыре шага от двери к окну, четыре от окна к двери. Мне показалось, что где-то далеко идёт поезд. Слух обострился до предела. Я подставил парашу к окну. Встал на крышку и, схватив двумя руками подпиленную решётку, вырвал, чуть не свалившись на

пол. Каким образом вслед за ней была вынута рама, об этом тоже позвольте умолчать, секрет фирмы. Вообще дело это такое, что я мог бы читать небольшой практический курс для тех, кто хочет слинять, не дожидаясь конца срока. Впрочем, какой же может быть конец, — смерть узника, другого финала не предвидится..

Сырой ветер ворвался в мою келью, это был хороший признак, приближение непогоды, собака не сможет взять след. И — не совсем хороший, ветер мог разогнать облака. Я проверил, как умел, надёжность узла, но не мог позволить себе чересчур транжирить верёвку. Подобные предприятия знакомы всем по приключенческим фильмам, расхожий сюжет. Но в фильмах опускаются многие важные подробности, и в конце концов вы понимаете, что всё это выдумки. Оказавшись снаружи, я растерялся. Я висел в пустоте. Дул пронзительный ветер. Я никогда серьёзно не занимался альпинизмом, кое-что пришлось осваивать на ходу. Несколько времени спустя, упираясь ногами в стену, я поднял голову, хотя этого делать не следовало. Высоко надо мной виднелось окно моей камеры, похожее на выбитый глаз. Под ним косо висела и слегка раскачивалась под ветром оконная рама. Если бы она сорвалась, угол рамы пробил бы мне голову. Хорошо, что я захватил наволочку, это немного защищало ладони. Я помогал себе ногами. Я старался не смотреть вниз, не думать, хватит ли верёвки. Не хватило пяти-шести метров. Я отвязался, выпустил верёвку и полетел вниз, рухнул в колючие кусты, чуть не выколол себе глаз, оцарапался, пополз на четвереньках, скатился с пригорка... В эту минуту как будто кто-то чиркнул спичкой о небо — белая ослепительная молния разветвилась в серных облаках, и треснул гром. Дождь лил, хлестал, кое-как я перелез через стену, она была совсем невысокой, за стеной овраг, лес, вода текла с меня ручьями, я сбросил ботинки, сколько-то времени погода, должно быть, километра через четыре, показались мачты и провода железной дороги. Я остановился.

Только сейчас до меня дошёл подлинный смысл моих усилий, моего подвига, — да, я совершил подвиг. Я понял, какой изумительный шанс подарила мне судьба. Дождь стал стихать. Я промок до костей. На рассвете, когда они спохватятся, я буду уже далеко. Я был разгорячён, не чувствовал холо-

да, я подставил ветру окровавленные ладони. Воля! Я дышал её сырым воздухом. Наконец-то, раб и потомок рабов, я был свободен.

Следует подчеркнуть, что всё это время я сохранял ясное сознание. Индивидуальные реакции могут быть весьма различны; в данном случае то, о чём говорил Либих, подтвердилось. Я полностью сохранил самоконтроль, при этом, однако, с трудом мог вспомнить, кто я такой. Это не удивительно: прошлое осталось там, в камере.

Первый опыт, как теперь уже известно, он провёл сам, на собственный страх и риск. Вслед за многими, кто работал с алкалоидами спорыньи, он был уверен, что явления, вызываемые этими веществами, не являются в полном смысле слова артефактами. Другими словами, препараты не привносят в психику ничего нового, постороннего, ничего искусственного, но служат триггерами, или отмычками, то есть открывают путь к тому, что скрыто в глубинах нашего «я»; об этих ресурсах мы даже не подозреваем. Либиху нужен был человек, абсолютно надёжный, который согласился бы продолжать вместе с ним эксперименты.

Здесь необходимы пояснения. С некоторых пор, как вы, наверное, слышали, исследования в этом направлении стали модой. Я не специалист, но кое-какими сведениями могу поделиться. Говорилось о революции в фармакологии. Чего только не предсказывали, каких только чудес не ожидали от нового класса веществ, особенно после того, как появились сообщения о свойствах божественного гриба Теонанакатль. Между прочим, отыскивались какие-то упоминания в хронике одного францисканца по имени Бернардино де Саагун, составленной через тридцать лет после вторжения конкистадоров на американский континент. Гриб считался легендой до тех пор, пока не были обнаружены следы особого культа, связанного с его употреблением, в труднодоступных районах на юге Мексиканских Соединённых штатов, — заметьте, уже в наше время. Нечто вроде индейской Тайной вечери, вдобавок с отчётливой сексуальной окраской. Что же вы думаете, — гриб переплюнул всё, что было известно о спорынье. Какое это было странное чувство — слушать рассказы об ацтеках, о тайных обрядах и приобщении к божеству, сидя на последнем этаже весьма современного здания на Андроновской набережной, вече-

ром, в опустевшей институтской лаборатории, которую Либих, под предлогом работы над диссертацией, использовал для своих занятий.

«А сейчас я кое-что покажу, — сказал он, выключил верхний плафон, отвернул в сторону чёрные колпаки ламп на стеллажах, открыл шкаф и достал круглый стеклянный сосуд. — Он не выносит яркого света».

Бог жизни и смерти прозябал на дне банки, на тонком слое земли, перемешанной с пеплом предков. Всего несколько экземпляров, на тонких изогнутых ножках, с плоскими белёсыми шляпками, загнутыми по краям, как крошечные сомбре ро, и один совсем жалкий, под круглой шляпкой.

«*Psilocibe mexicana*: мне специально привезли... Должен тебе сказать, что и псилоцин, и псилоцибин, и ещё два-три индол-алкалоида теперь уже синтезированы, что значительно проще и дешевле экстрагирования из грибов. Не говоря о том, что добыть эту самую мекхану не так просто... И, конечно, — добавил он, — всё это хорошо изучено, и вроде бы уже нечего делать. Но на самом деле, ха-ха, до главной тайны так и не докопались. Знаешь, что мне помогло? Я эту хронику прочёл очень внимательно. Монах знал о чём говорил».

Богоносный грибок был упрятан на своё место, шкаф заперт на ключ, мы сидели в соседней комнате, он за своим столом, я примостился сбоку. Либих заварил чай.

«Там говорится... не знаю, откуда это он раскопал, может быть, жил среди аборигенов. Он утверждает, что у ацтеков существовало совершенно особое представление о времени. Они не пользовались этим словом, его не было в их языке, но имелось в виду именно время или временность. Некий срок как таковой, без связи с конкретными обстоятельствами... Был даже специальный бог быстротечного времени, забыл, как его звали. Может быть, все спекуляции о времени можно свести к одной формуле. Время — это Смерть».

Я спросил, что это значит.

«Что значит? — повторил Либих, обжигаясь и дую на чашку. — Это значит, что бессмертие, которое будто бы достигалось поеданием гриба, было не что иное, как освобождение от власти этого бога. Освобождение от времени...»

«Но разве псилоцибин и другие яды, о которых ты говорил, вызывают что-либо подобное?»

«Насколько мне известно, нет. В том-то и дело, что не вызывают. Тут должно было участвовать какое-то другое действующее начало. Я его выделил».

«Выделил?»

«Да. Получил в чистом виде».

«Как же оно называется?»

Он пожал плечами.

«Эликсир бессмертия. Экстракт свободы... придумай сам название. И, кстати: это отнюдь не яд. Речь идёт не об отравлении. Когда я говорю — конечно, это пока ещё гипотеза... когда я говорю, что уничтожается чувство времени, то это означает, что препарат просто освобождает психику от этого груза. Возможно, мы получим экспериментальное доказательство кантовского тезиса насчёт того, что время и пространство — это только формы восприятия. Словом, всё это надо ещё проверять и проверять».

Я заметил, что без осознания времени и пространства невозможно сознание себя, собственной личности.

«Кто это тебе сказал? А вот как раз и нет! Говорю тебе, что сознание остаётся ясным, как стёклышко. Твоя личность при тебе. Ты полностью владеешь своим Я».

Как уже сказано, он оказался прав. Приблизительно через полчаса после погружения (в этой начальной фазе мне ещё удавалось регистрировать внешнее время) я взобрался на насыпь. Дождь перестал.

Я был совершенно спокоен. Хотя путь ещё не был окончен — а когда ему предстояло окончиться? и где? — я чувствовал себя в безопасности. Размышлять было некогда, свет бежал по рельсам, из-за поворота показались огни, вскочить в поезд дальнего следования — лучшего выхода не придумаешь. При небольшой скорости это было возможно. Но я догадывался, что в любом случае погоня мне не грозит, потому что они там остались в другом времени. Для них, возможно, с момента, когда я взобрался на подоконник и выглянул в пустоту, и до посадки в поезд протекло всего каких-нибудь две секунды, а может быть, — что представляется более вероятным, — самое качество времени, моего времени, изменилось. Кажется, я начинал это чувствовать. Мимо меня с мерным стуком катились вагоны, я примерился, схватился руками за поручень и легко вскочил на площадку.

Нужно было привести себя в порядок. Я вошёл в туалетную комнатку, разделся, выжал и отряхнул от песка мокрую одежду. Моя физиономия с царапиной на щеке смотрела на меня из зеркала; в эту минуту я в самом деле почувствовал перемену. Я спросил себя, кто кого разглядывает, и первый ответ был, естественно, тот, что я смотрю на своё отражение. Но я понимал, что и другой ответ корректен — отражение смотрит на меня — и, следовательно, будет логичным сказать, что подобно тому, как я вижу в стекле моё отражение, так отражение видит во мне *своё* отражение. Игра отражений: в итоге ничего, кроме отражений, не оставалось. Эти мысли могли быть следствием бессонной ночи, но спать мне не хотелось. В дверь постучали. Я пригладил волосы, отвернул защёлку и вышел, пропуская женщину в халатике; она скользнула в туалет и заперлась там, оставшись наедине с моим отражением.

В коридоре горел свет вполнакала, ковровая дорожка приглушила стук колёс, тьма мчалась за окнами, навстречу шёл проводник, свободных мест не было, единственное, сказал он, что я могу вам предложить, это место на верхней полке в двухместном купе, но там уже едет один пассажир. Войдя в купе, я понял причину его смущения: там лежали женские вещи.

Я решил подождать, прежде чем лезть наверх, и почувствовал, что слово это — ждать — плохо согласуется с метаморфозой, которая совершилась во мне и вокруг меня. Это слово предполагало реальность равномерно текущего времени, очевидную для того, кто остался моим отражением, но не для меня. Ещё раз должен сказать, что погружение подтвердило тезис Либиха: я полностью сохранял контроль над собой. Но если бы меня спросили, *кто он*, этот «я», *кто именно* взял на себя обязанность наблюдения и контроля, я не мог бы толком объяснить, я просто не знал бы, что ответить; слова, которыми я машинально пользовался, принадлежали языку, непригодному в моей новой ситуации. Молодая женщина вошла в купе, не выразив ни малейшего удивления, словно демонстрируя своё презрение к проводнику (вероятно, он предупредил её) и к непрошеному попутчику. Я пролепетал что-то вроде того, что утром непременно найду другое место, не в этом вагоне, так в другом. Она ничего не ответила, распустила пояс и присела в задумчивости на своё ложе.

«Может быть, мне...» — проговорил я, может быть, лучше мне выйти? Она ляжет, а я потом войду. Не успел я произнести эти слова, как она приподнялась и защёлкнула замок. Она не собиралась тушить свет, и я мог получше её разглядеть: чёрные, прямые и блестящие волосы, цвет лица, насколько можно было судить при искусственном освещении, с бронзовым отливом, чёрные, как антрацит, глаза. Назвать её хорошенькой я бы не решился.

Видимо, ей расхотелось спать. «Позвольте представиться», — сказал я и снова не удостоился ни ответа, ни взгляда. Она отбросила волосы, падавшие на лицо. У неё на коленях лежала книга. Глянцевая бумага, фотографии деревьев и цветов.

«Вы интересуетесь ботаникой?»

Вагон покачивался, я сидел рядом с незнакомкой, пристойно отодвинувшись, скосив глаза, пытался прочесть испанские надписи. Мне хотелось говорить, как бывает в дороге, когда вдруг тянет на откровенность перед случайной спутницей, которую никогда больше не увидишь. Блаженное тепло, уют и чувство безопасности после дороги, которую я проделал. Мне хотелось говорить о себе. А она то ли слушала, то ли о чём-то думала и рассеянно листала альбом.

«Я...» — проговорил я и запнулся. Я должен был вспомнить, кто я такой. Наконец, выпалил:

«Я сбежал из тюрьмы. Можете себе представить?»

«Из какой это тюрьмы?» — спросила она равнодушно, не поднимая головы от книги.

«Решётка была подпилена. Я сидел в одиночке. Представьте себе, за вами всё время наблюдают. И всё-таки... Ха-ха!»

Мне стало весело. Я потёр ладони.

«Но теперь она уже далеко!»

«Кто — она?»

«Моя тюрьма!»

«А это, — она перевернула страницу, — известно вам, что это такое?» Она говорила с сильным акцентом.

«Конечно, — сказал я. — *Psilocibe mexicana*. Вы... — Я повторил свой вопрос. — Вы — ботаник?»

Она, наконец, взглянула на меня, лучше сказать, смерила меня взглядом.

«Это вас не касается».

«Извините. Я надеюсь, что не слишком стеснил вас. Проводник сказал, до утра. До ближайшей станции...»

«Вы не можете меня стеснить. В сущности, тут никого нет».

Очевидно, она имела в виду свободную верхнюю полку. Так я понял её слова.

Я показал на картинку в книге.

«По-моему, он здесь выглядит слишком большим».

«Разве вы его когда-нибудь видели?»

«Видел. На самом деле это чахлый грибок вроде поганки. А молодые экземпляры напоминают, м-м...»

«Вы хотите сказать — напоминают фаллос?»

«Да».

«Это фаллос бога».

Помолчав, я спросил:

«Послушайте... если я только не ослышался. Вы сказали, здесь никого нет. Кроме вас и меня?»

«Кроме меня. Мне хотелось проверить. Теперь, — она захопнула альбом, — я в этом не сомневаюсь. Кстати, о каком утре ты говоришь?»

«Проводник сказал...» — пролепетал я.

«Для него утро, может быть, и настанет. Для тебя — никогда».

Я воззрился на неё. Эта женщина говорила мне «ты», что могло означать определённую степень интимности, что ли. Вместе с тем я уловил в её словах презрение. Не исключено, что она сама прошла через что-то подобное. Вопрос в том, существовала ли она на самом деле. Ведь если меня, как она выразилась, «не было», то не могло быть и женщины. Словом, я сделал вид, что не расслышал, не разобрал её акцент, но на самом-то деле — вот что интересно — на самом деле я прекрасно всё понял. Повторяю, я был в ясном сознании. Соитие с божеством не лишило меня рассудка. Собственно, это и позволяет мне отчитаться сейчас в том, что я пережил.

Трудность рассказа в другом: в языке. Моё сознание не только освободилось от второй кантовской формы созерцания вещей, оно отделилось от языка. Поэтому мне едва ли удастся подобрать выражения, адекватные этому опыту. Коротко говоря, дело обстояло так: я был — и меня не было. Поймите меня правильно: я не настолько свихнулся, чтобы не чувствовать себя, своё тело, и в то же время испытывал странное



отчуждение. Я отделился от самого себя, бежал из своего Я — и в каком-то другом пространстве наблюдал за собой, сидевшим в ночном купе рядом с незнакомой женщиной, в поезде, который мчался сквозь ночь.

Только так можно было объяснить метаморфозу времени. Точнее, исчезновение времени. Я пребывал в безвремяе. Моя спутница не ошиблась: это была бесконечная ночь. И можно сказать, что вагон покачивался, колёса вращались, локомотив нёсся, посылая вперёд слепящие струи прожекторов, — на одном месте.

Я спросил: «Как тебя зовут?»

«Зачем тебе знать?»

«Ты испанка?»

«Мой отец испанец. Я смешанной крови».

«Тебя не интересует, кто я такой?» В ответ она усмехнулась и покачала головой.

Она сказала:

«Тебе, наверное, хочется вернуться».

«Вернуться куда?»

«К себе, куда же».

«Как тебя звать?» — спросил я снова.

«Меня зовут Соледад».

«Послушай... А откуда, собственно говоря, тебе известно, что...»

Я хотел сказать, откуда ей известно об опыте с погружением.

«Не люблю глупых вопросов. Но имей в виду. С нашей верой не шутят».

«Ты же католичка», — возразил я, показывая глазами на крестик у неё на шее.

«Католичка, да. Одно другому не мешает».

«Ты говоришь о...?»

«Я говорю о том, что ты принял причастие. Ты причастился божественной головки Теонанакатля».

Я рассмеялся.

«Ах вот оно что. Уверяю тебя, всё гораздо проще. У меня есть один знакомый. Будущее светило психофармакологии».

«И я знаю, — продолжала она, пропустив мои слова мимо ушей, — что тебя снедает желание, не зря мы здесь с тобою наедине...»

«Донья Соледад, — пробормотал я, — такая мысль не приходила мне в голову, то есть я не решился об этом подумать... но если этого требует обычай... отчего бы нам не попробовать...»

«А ты уверен, что у тебя получится?» — быстро спросила она.

«Уверен? — проговорил я, несколько сбитый с толку. — Конечно».

«Вот видишь. Бог вселился в тебя. Ты охвачен вожделем. Но ты — это не ты. В сущности, тебя уже нет».

Мне показалось, что она смотрит на меня с насмешкой; я спросил:

«А... там об этом тоже написано?»

«Где — там?»

«В хронике этого монаха».

«Не знаю, о чём ты говоришь. Не знаю никакого монаха. Хорошо, — сказала она сурово. — Тебе надо выйти. Я должна раздеться».

Я стоял у окна в вагонном проходе и смотрел в темноту. Стоял тот, кем я был. Сейчас, думал он и думал я. Сейчас войду и увижу её антрацитовые глаза. Её смуглую кожу при свете ночника. Почти непроизвольно, подчиняясь зову, который был сильнее меня, я взялся за ручку купе, посмотрел в обе стороны, — тускло освещённый вагон слегка пошатывался, что-то свистело вдаль, это летел встречный поезд, — и надавил ручку. Мне показалось, что купе закрыто изнутри. «Донья Соледад...» — тихо сказал я. Ворвался свист. В окнах гремело и мелькало.

«Это я. Откройте...»

И дверь открылась. В купе никого не было. Исчезли её вещи, не было альбома на столике с ночником. Обе полки, аккуратно застланные, ожидали пассажиров.

Странно сказать: я был разочарован, удивлён... но не очень. Я вышел в тамбур. Отворил дверь. Дождя не было.

Поезд нёсся вперёд, не сбавляя скорости, и вместе с тем (чему тоже не следовало удивляться) я видел внизу под вагонной площадкой неподвижную насыпь. Я сошёл на насыпь. Поезд стал удаляться. Ветер разогнал тучи, в чёрном небе стояла серебряная луна. Оглянувшись, я с трудом мог различить вдаль мачты железной дороги. Остался позади овраг. Я перемахнул через стену.

Меня занимал вопрос, как я доберусь до верёвки, но кто-то уже позаботился об этом, к стене цитадели была прислонена лестница. Я протянул руки, стараясь не свалиться с шаткой лестницы, поймал конец, оттолкнул ногой лестницу и закачался на верёвке. Над собой я видел висящую раму. Сколько-то времени спустя — это далось мне не без труда — я добрался до окна. Ни о какой галлюцинации не может быть и речи; всё это время я владел собой.

Я уже понимал, что меня не успели хватиться, так как со времени моего побега прошло едва ли больше двух-трёх минут. Подтянувшись из последних сил, я схватился одной рукой за остаток решётки, перевалился через косой подоконник и рухнул на пол камеры. Оставались сущие пустяки: подтянуть раму и вставить на место решётку.

## Сад отражений

...Но, может быть, справедливо обратное.

*Талмуд*

Моя уверенность в том, что «сад» представляет собой литературное изобретение, глубокомысленную мистификацию в духе Вайолет Крейзи, Хорхе Борхеса и сонма 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 глазами 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 — принадлежат вечные неуверенность и сомнение, а именно, сомнение 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 подавание 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. Большая 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 оборотную сторону этих аристократических 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 — правильной сказать, вне писательского зуда, — то, можете мне

поверить, мысль о самоистреблении стала закрадываться в мою душу. Так заигрывают с наркотиком.

Стоя перед дверью с табличкой на площадке верхнего этажа, я думал: чем чёрт не шутит. Быть может, я на пороге небывалого приключения. Мне необходимо было встряхнуться. Я предполагал — по-видимому, без всяких оснований, — что Сад, если он в самом деле существует, наполнит меня, ну, скажем так: новым жизнеощущением. Промоет мне мозги, глаза, уши. И я смогу снова писать. Хотя, как уже сказано, я был почти уверен, что все эти слухи — выдумка.

Итак, я разыскал бюро (мне посоветовали к ним обратиться). Мало ли на свете всяких диковинных контор? О характере и престиже этой лавочки можно было судить по зданию, в котором она помещалась. Облезлый дом на малопривлекательной улице в районе вокзалов. Вы топаете наверх (лифта нет) мимо бесчисленных вывесок, навстречу спускаются рабочие с письменными столами, с тюками бумаг, кто-то выезжает, кто-то въезжает. То, что я искал, находилось даже не на последнем этаже, а в надстройке, куда вела узкая лесенка. Звоню — никто не отзывается.

Следовательно, и Бюро частных услуг было мистификацией; я почувствовал, что кто-то сознательно и планомерно водит меня за нос. Как вдруг мне открыли. Открыла, жуя и вытирая карминовый ротик, девушка лет двадцати, может быть, немного старше, с довольно безвкусной причёской, очень хорошенькая. Когда я говорил о том, что разговор в Бюро рассеял мою неуверенность, я, конечно, имел в виду не секретаршу, а шефа. Но присутствие этого эфирного существа, как ни странно, вместо того, чтобы заставить меня усомниться в компетентности учреждения, куда я попал, внушило к нему доверие. Она говорила с забавным саксонским выговором, который теперь уже нередкость услышать в наших краях. Приехала на Запад искать счастья.

Я назвал себя. Она рылась в своих бумажках, переспросила фамилию. Мы договаривались по телефону (я объяснил, что мне нужна консультация, женский голос спросил, по какому вопросу, я сказал — по личному), но о моём визите забыли. Чем они здесь занимались, было трудно решить; по-видимому, всем на свете и ничем в особенности. На столе у барышни царил восхитительный беспорядок. Регистрационная кни-

га, сумочка, маникюрный набор, телефонный справочник, роман в глянцевой обложке, тарелка с остатками пирожного, даже интимные принадлежности — всё валялось вперемешку. Следом за ней я вошёл в кабинет. Человек сидел за массивным полированным столом, совершенно пустым, в отличие от рабочего места секретарши.

Владелец Бюро услуг был круглый, жирный, плешивый господин или, лучше сказать, господинчик, он отъехал от стола, повернулся боком в своё кресле, юная секретарша вспорхнула к нему на колени. Он нежно обнял её и погладил ниже бюста.

Я спросил (отнюдь не желая его обидеть): «Это ваша дочь?»

«Дочь? Вы бы ещё сказали — внучка! Это моя радость, моё утешение. Если бы я был поэтом, я бы сказал: моя Муза».

Девушка наклонилась и поцеловала его в лысину. Начальник закрыл глаза и подставил губы. Рука мужчины прошлась невзначай по её груди. Она оттолкнула его от себя, слегка поёрзала задом.

«Знаете, он обещает на мне жениться!»

«Обещает? Если бы я только мог надеяться!»

Девушка соскочила с его колен; вздохнув, он посмотрел ей вслед. Мы оба смотрели ей вслед.

«Так, э... о чем же...? Чем могу быть полезен?»

Я изложил по возможности кратко цель моего визита.

Он промолвил:

«Видите ли, в чем дело... Разумеется, я готов вам помочь чем могу».

Я пояснил, что, собственно говоря, никаких особых услуг мне не требуется, я хотел бы только удостовериться.

«Удостовериться?»

«Ну да».

«В том, что никакого Сада не существует?»

Я пожал плечами.

«Нет, вы скажите прямо. Вы действительно ждёте, чтобы я подтвердил вам, что это утка?»

«Откровенно говоря, нет», — сказал я.

«В таком случае должен вас обрадовать. Хотя... как посмотреть на эти вещи. В некотором смысле с такими вещами опасно шутить».

«Шутить?» — спросил я.

«Это я так; не обращайтесь внимания... — Хозяин бюро барабанил пальцами по столу, посвистывал, пристукивал ногой. — Узнаёте?»

«Н-нет», — сказал я неуверенно.

«Марш Черномора. Обожаю русских композиторов».

Стук и свист продолжались ещё некоторое время.

«Да... так, э... Вернёмся к нашим, э... Разумеется, он существует, хотя, если память мне не изменяет, ставился вопрос о его закрытии. Забытая достопримечательность. Я сейчас припоминаю... да, лет десять тому назад. Приходил один клиент, ботаник или что-то такое. Интересовался... Мы договорились, что он потом зайдёт, поделится впечатлениями... К сожалению, от него не было больше никаких вестей. Между прочим, — спросил хозяин, — случалось ли вам заглядывать в еврейский Талмуд?»

«М-м...»

«Очень даже интересная книга, советую познакомиться. Там есть одна любопытная легенда... Я не отнимаю ваше время? Три мудреца решили пройти через пардес. Это слово означает сад, но о точном смысле слов есть разные мнения. В частности, пардес может означать мистическое знание. Вести их должен был рабби Акиба. Он предупредил их, что будет идти быстро и не оборачиваясь, а они должны следовать за ним, так как надо успеть выйти из пардеса до захода солнца. Когда солнце зашло, то оказалось, что бен Асай умер, едва только успели пройти первые сто шагов, бен Сома повредился в уме, а третий мудрец, бен Авуя, вырвал цветы и кусты и воткнул их вверх корнями. И только один рабби Акиба как вошёл, так и вышел. Как вам это нравится?»

«Не понимаю: что вы хотите сказать?»

«Нет, как вам нравится эта легенда?»

Я пожал плечами, болтовня начинала меня раздражать; мне хотелось сказать: не морочьте мне голову, если вы не можете выполнить мою просьбу, так и скажите. Толстяк угадал мою мысль. Он вырвал листок из блокнота и написал адрес.

Я бы не хотел, в отличие от этого господина, злоупотребить терпением собеседника, в данном случае — читателя. Поэтому скажу кратко: я не стал откладывать дело в долгий ящик. Ехать было не так уж далеко, нужно было пересечь границу

бывшего соседа, который, как теперь принято говорить, воссоединился с нами. Тамошние дороги — сами знаете. Так что времени ушло много. Я отправился по Восточной автостраде, потом свернул на региональную дорогу, раза два мне пришлось остановиться, чтобы справиться по атласу дорог. Правда, и атлас был ненадёжен. Хозяин Бюро услуг оказался прав, Сад был забытой и, очевидно, заброшенной достопримечательностью. Никаких дорожных указателей, никаких отметок на карте. Протащившись добрый час по заросшему травой просёлку, я упёрся в железные ворота с вензелем и короной; оказалось, что Сад закрыт. Время было уже за полдень, кругом ни души. Я оставил машину у ворот и зашагал вдоль решётки в надежде найти другой вход или хотя бы встретить кого-нибудь. Громко пели птицы. То, что я видел за оградой, ничем не отличалось от окружающей местности. Вернувшись, я снова прочёл вывеску: говорилось, что вход с собаками воспрещён, не разрешается рвать цветы, загрязнять газоны остатками пищи и прочее. Плага за вход... А кому платить? На всякий случай я ещё раз энергично постучал в ворота, покачал створы, ржавые петли скрипнули, ворота слегка подались. Просунув руку в щель, я нащупал задвижку или что там было.

Никто меня не окликнул, я шёл по центральной аллее, по виду клумб можно было догадаться, что садовник ушёл в бессрочный отпуск. На облупленных постаментах стояли статуи безносых богинь и героев. Круглый бассейн высох. Парк перешёл в лес. Парк, принадлежавший местному владельческому князю, был, очевидно, разбит в английском стиле, запущенность ещё больше приблизила его к идеалу девственной природы. Углубившись в чащу, я увидел за деревьями блеск воды, это был пруд, подёрнутый ряской у берегов; чуть подальше поблескивал ещё один. Я обошёл пруд, за ним снова был лес, куда же девался второй водоём? Что-то похожее, если не ошибаюсь, было описано в одном рассказике славной Вайолет Крейзи, забыл название. Такова была первая неожиданность, за ней последовали другие.

Я обнаружил красивую аллею, посидел на лавочке и двинулся в направлении, которое указывала стрела, прибитая к дереву; дорога вывела меня на поляну, посередине стояла каменная двухэтажная вилла, или, пожалуй, *château*. По-прежнему никого не видно вокруг.



Я обошёл со всех сторон маленький замок, на цыпочках, вытянув шею, пытался заглянуть в высокие тёмные окна с частыми переплётами. Взошёл на крыльцо, постучался. Взялся за ручку, и дверь открылась, мой вопрос отозвался слабым эхом в глубине. Немое гостеприимство вещей больше не удивляло меня. В большом зале, где на зеркалах лежал слой пыли, я подошёл к окну и взглянул на сужающуюся аллею и ещё одну виллу вдаль, в конце аллеи. Заподозрив неладное, я выскочил на крыльцо; обратный путь — на что я не обратил внимания, направляясь сюда, — вёл ко второму château, как две капли воды похожему на первый. Чем дальше я шагал, тем дальше отодвигался второй дворец, и, проделав весь путь, я убедился, что замок-двойник был фикцией.

Голова слегка кружилась, я решил снова передохнуть на скамье под сенью деревьев, двумя симметричными шеренгами шагающих вдаль. Мне пришло на ум самое простое объяснение. Сад — или лес — был ни при чём, сад как сад, мало ли ещё оставалось таких запущенных, вымороченных имений в восточной части страны. Дело было во мне самом, это в моей голове творилось что-то неладное под воздействием непривычного климата, запахов, от долгой дороги и бесцельной ходьбы. Человек, сидевший невдалеке перед шеренгой деревьев по другую сторону аллеи, мог бы окончательно рассеять мои сомнения. Я встал и увидел, что он кивнул мне. «Прошу прощения», — сказал я, подходя, собираясь представиться, но никого уже не было. Мне незачем добавлять, что и скамейки не оказалось.

Тогда я стал думать, что всё, что попадаете мне навстречу, — и тропинки, и заросли, и залитые предзакатным солнцем поляны с отдельными, живописно расставленными там и тут, широколиственными деревьями, — чего доброго, лишь отражение того, что у меня за спиной. Обернусь, а там всё то же самое. Поглядывая на бьющие сквозь деревья лучи, я смутно припомнил, да, очень смутно, словно это происходило в давнопрошедшие времена, лысого владельца Бюро частных услуг, девицу и легенду о мудрецах; пора было возвращаться. Но мне совсем не хотелось возвращаться. Куда я поеду на ночь глядя? Я устал, почему бы не переночевать в маленьком замке.

Уже стоя перед крыльцом, я вспомнил, что оставил открытой машину. Солнце село; стволы деревьев отливали ки-

новарью и золотом. В жизни не видел такого красивого, чарующего заката. Я никогда не забываю запереть свою машину, наверняка запер её и на этот раз, но вы знаете, как это бывает. Вдруг втемяшится в голову, что забыл закрыть воду в ванной или выключить газ. Мне казалось, что я без труда найду дорогу к воротам.

Это была довольно глухая часть Сада, тропа затерялась в кустарнике, я спустился к ручью и стал перебираться по камням, но почувствовал, что теряю равновесие, и шагнул ненароком в углубление между корнями огромного дерева. Удивительным образом я не только не замочил ноги, но очутился позади ствола и бодро продолжал путь вверх по склону лужайки. Немного погодя – впереди была опушка леса, за ней, как я помнил, начиналась парадная часть парка со статуями и высохшим водоёмом, – немного погодя я приблизился к другому дереву, такому же могучему и раскидистому, которое стояло, как часовой, перед залитой закатным огнём опушкой, и вновь не заметил, что оно осталось позади. Это явление заинтересовало меня, я решил вернуться и повторить опыт. И опять прошёл как бы сквозь дерево. Тогда я вернулся к ручью. Хватаясь за ветки, склонился над водой, надеясь увидеть своё лицо. Я ничего не увидел. И тут я понял, что никогда отсюда не выйду. Простая мысль осенила меня: я сам был всего лишь отражением.

## Песни продолговатого мозга

...*О* чём я уже рассказывал. Нет, это не отчёт о том, что «произошло», ничего необычного не происходило и не предвиделось. Завидую тем, кому неведома музыка бдения, нескончаемый шелест дождя в мозгу. В молодости (я страдаю бессонницей много лет) я вставал посреди ночи, брал в руки книгу и утром ничего не помнил из прочитанного. Теперь мне мешают читать беспокойство. Моё окно выходит в глубокий, как пропасть, двор, сюда не заглядывают ни луна, ни солнце. Больше не было сил оставаться наедине с собой, я вышел; никакого намерения странствовать по дорогам и дебрям этого мира у меня не было, разве что прогуляться по ближним улицам. Было (я точно помню) без пяти минут двенадцать.

Накануне мне стукнуло... но лучше не говорить о том, сколько мне лет. Нынешний год должен стать, по моим вычислениям, последним годом моей жизни. Как всякий, кто владеет точным знанием, я суеверен. Как все суеверные люди, я позитивист. Приметы суть не что иное, как симптомы ещё не распознанного недуга. Предчувствия обоснованы, как боли в суставах перед дождём. Встречи не более случайны, чем движение трамвая, который выбился из расписания. Кстати, маршрут мне известен. Я проехал три остановки и сошёл перед поворотом на площадь, где стоит памятник. Да, тот самый. По крайней мере, здесь, на Левом берегу, я могу сказать о каждом перекрёстке, каждом кафе: то самое.

Вечер был мягкий, обволакивающий, это предвещало непогоду. Я не мог разглядеть стрелки на ярко освещённом диске позади монумента, но не всё ли равно? Могло пройти, пока я клевал носом, несколько минут, могло пролететь полчаса. Вдруг оказалось, что кто-то сидит на соседней скамейке. Она решила, что я ищу повода заговорить с ней, и пересела поближе. Стоят, сказала она, и так как я не понимал, пояснила: часы стоят. Ну и что, спросил я. Тут я заметил, что она немолода, серые пряди выбились из-под платка, никогда не видел, чтобы у цыганок были седые волосы. Мы коллеги, сказал я (или подумал), ты ведь тоже, наверное, предсказываешь будущее. Недурно было бы обменяться опытом. Читать-то ты хоть умеешь? Она встала, поправляя платок. Дай-ка мне твою руку, сказала она, открою тебе твою судьбу. Я спросил: что такое судьба? Она повторила: дай руку. Судьба — это то, что тебе на роду написано. Хочешь, прочту твои мысли.

Мои мысли, хм. Мои мысли остались в комнате! Я обманул их, выскочил и захлопнул дверь. Представляешь, продолжал я, можно лежать час, и два, и три, так что в конце концов уже не просто думаешь о чём-то, а следишь за своими мыслями, видишь, как они разрастаются и вянут, целое поле полусасохших мыслей!

«Красиво умеешь говорить, — возразила она, — да ведь мы люди простые, тонкостей ваших не понимаем. Только вот скажу тебе, никуда ты от своей кручины не денешься, хоть беги на край света, дай-ка взгляну одним глазком. Тебе нужна женщина». Зачем? — спросил я. Она развела руками. Зачем нужна человеку женщина? Значит, ты считаешь, сказал

я, отнимая руку, что это и есть решение всех вопросов. Сводня, подумал я. Она усмехнулась: «А ведь я знаю, о чём ты подумал; хочешь, скажу?»

«Шла бы ты, тётка, своей дорогой, не нужна ты мне, и никто мне не нужен», — сказал я (или хотел сказать), заложил ногу за ногу, сдвинул шляпу на нос и расселся поудобнее на скамье. Немного погодя я спросил, который час. Она всё ещё была здесь. «Говорю тебе, остановились. В такое время все часы стоят. Подари денежку». Я дал ей что-то.

Мы прошли два квартала и слышали скрежет аккордеона. Человек стоял в глубине двора, склонив голову на плечо, механическими движениями раздвигал половинки своего инструмента. Музыкант исполнял чардаш Витторио Монти, все аккордеонисты на всех задворках мира исполняют чардаш Монти. Я приблизился, сунул ему монету и сказал: только больше не играй. Месье не любит музыки, сказал он. Старуха потащила меня к низкому входу, я сошёл следом за ней по ступенькам, это был полуподвал, раскалённая неоновая вывеска в конце коридора освещала путь.

В тесном фойе (мы вошли через задний вход) сидела кассирша. Это ещё кто, спросила она, все билеты проданы. Я повернулся, чтобы выйти. Attendez donc, куда же вы, сказала кассирша. Я возразил, что мне надо возвращаться, и с отворачиванием представил себе мою полутёмную комнату, остатки ужина на столе, книги, грифельную доску — чертёж планет и силовых линий. Я зарабатываю на жизнь и выплаты моей бывшей жене преподаванием в школе для умственно отсталых подростков, всё остальное время веду войну с самим собой. Кроме того, занимаюсь разысканиями в области разработанной мною науки, о чём я уже рассказывал. Я пересёк двор, накрапывал дождь, аккордеонист исчез. Старуха, догнав, схватила меня за руку, и мы снова спустились в подвал. Кассиршу сменил некто в дымчатых очках, в костюме в полоску и криво повязанном галстуке. Он стал шарить руками по столику, нащупал тарелку с мелочью. Что-то в нём показалось мне подозрительным. Ну-ка сними очки, сказал я. Он не пошевелился, я повторил свой приказ. Человек пожал плечами, не хотя снял очки, он не был слепцом, просто я увидел вместо глаз у него чёрные провалы. Я положил сколько-то на тарелку, билета мне не дали, мы вошли в зал с низким потолком,

было накурено; стоя в проходе у стены, я искал глазами свободное местечко. Старуха пререкалась с кем-то в первом ряду, поманила меня, больше я её не видел.

Я сидел перед сценой. Лампы вдоль стен померкли, раздалась хлопки, вышел господин в облезлом фраке и цилиндре и сказал то, что положено говорить. Зазвучала музыка в местечковом стиле. Занавес раздвинулся. Это была история невинной Сусанны. За длинным столом сидели старцы. Горели два семисвечника, актёры были в бородах, подвешенных на верёвочках, в балахонах и ермолках. Посредине на стуле с высокой спинкой восседал главный за толстой книгой, подняв палец, потом всё поехало вбок, качаясь, выдвинулись справа и слева кулисы с кустами, пальмами и бассейном. Я хотел встать, но чья-то крепкая рука сзади удержала меня. С двух сторон, крадучись, вышли два старца, один из них тот, который сидел перед книгой, видимо, он не решался с ней расстаться и держал её под мышкой. У другого на груди висел бинокль. Увидев друг друга, они сделали вид, что забрели сюда случайно, но поняли, что замышляют одно и то же, подмигивали друг другу, прищёлкивали языками, рисовали руками в воздухе женские округлости и целовали кончики пальцев. Продолжая показывать друг другу воображаемые бёдра и груди, они удалились. Музыка заиграла «Сказки Венского леса». Вышла, приплясывая, Сусанна. Вопреки ожиданиям, она была совсем юной. Видимо, начинающая.

Она должна была искупаться, приподняла край платья и попробовала пальчиком ноги нарисованную воду. В кустах блеснули стёкла бинокля. Старики высунули бороды и облизывались, глядя на её голую ногу. Публика застыла в ожидании, Сусанна не решалась раздеться. Приближался гвоздь спектакля. Наконец, она зашла за фанерный куст и что-то там делала. Оттуда полетело её платье. Старцы воспользовались передышкой, выбежали на авансцену и, сцепившись руками, высоко подбрасывая тощие ноги, под общий смех отчебучили одесский танец «семь-сорок». При этом они так увлеклись, что не заметили, что Сусанна, вытянув шею, сама подглядывает за ними из-за куста.

Это разочаровало зрителей, было ясно, что она не выйдет из-за кулис, пока проклятые старцы топчутся на просцениуме.

Смех в зале умолк, танцоры убрались прочь под жидкие хлопки, — вокруг меня передние ряды зрителей вытягивали шеи, привстали, сзади на них зашикали, затем встал второй ряд и третий, все старались заглянуть за кулисы, откуда голая рука Сусанны помахивала крошечным детским лифчиком. Зрители плюхнулись на сиденья, она вышла и стала посреди сцены. Сверху на неё падал луч софита. Сцена погрузилась в сумрак. Сусанна была в рубашке. Она испуганно глядела на публику. Наступила мёртвая тишина, затем, как в цирке, затрещала барабанная дробь. Сусанна, скрестив руки, взялась за края рубашки. Несколько зрителей, не выдержав, вскочили с мест и подбежали к краю сцены, капельдинеры пытались оттащить их. Сусанна подняла рубашку, но там оказалась ещё какая-то одежонка. Тяжкий вздох пробежал по залу. Снова задребезжал барабан, Сусанна начала медленно стягивать с себя то, что на ней оставалось, показались трусики, и вдруг что-то треснуло, погасло, в полутьме из лопнувшего софита на Сусанну посыпались искры и стёкла. Старцы выбежали из-за кулис, на ходу срывая бороды, зрители повскакали с мест, началась паника.

Я топтался во дворе, опять слышались звуки аккордеона, музыкант укрылся под навесом, и на минуту мне показалось, что старуха права, вся загадка и весь смысл этой ночи состояли в том, чтобы пройтись по клавишам женского тела. Возвращаться домой не было ни малейшей охоты. Несколько времени спустя я вошёл в помещение театра, всё было тихо, коридор пуст, публика покинула зал через главный вход. Поднявшись на сцену (осколки стекла захрустели под подошвами), я прошёл за кулисы, постучался в фанерную дверь, за гримировальным столиком перед большим круглым зеркалом сидела Сусанна в рубашке, с наклейкой на лбу и смотрела на меня из зеркала. Вот, сказал я, нашёл за кулисами, и, приблизившись, протянул ей лифчик. Она улыбнулась, сбросила с плеч рубашку, быстро и ловко, тонкими пальчиками застегнула крючки между лопатками. Мы вышли в пустынный переулочек, впереди виднелись огни бульвара, я спросил, не взять ли такси. Зачем, сказала она, я живу тут рядом.

Мы брели мимо ярко освещённых витрин, словно мимо нарядного океанского теплохода, плескалась вода, позади нас, как погасший маяк, темнела древняя башня, я же говорил,

что каждый угол мне здесь знаком: это был прославленный перекрёсток, некогда воспетый маленькой певичкой в чёрном свитере, бледной, как лилия, с огромными чёрными глазами. Знаменитое кафе выглядело покинутым, запоздалая компания пристроилась у окна, два раскрашенных китайца в длинных одеяниях обозревали пустой зал, мы уселись за столик в углу. Больно? — спросил я. Она дёрнула плечиком и, глядя мне в глаза, вернее, сквозь меня, как она смотрела в театре сквозь публику, медленно отклеила марлю, — удивительным образом на лбу ничего не оказалось, не было даже ссадины. Вот видишь, сказал я, весь фокус в том, чтобы одетой выглядеть как раздетая. А раздеваясь, не раздеться до конца. Она возразила: но разве нагая женщина не красива? Может быть, сказал я, но тайна исчезает. Значит, ты считаешь... — начала она, в эту минуту принесли кофе и рюмки с коньяком. Она сказала, провожая глазами официанта: я тебя видела, ты сидел впереди. Тебе тоже захотелось поглазеть на меня? Я хотел сказать, что случайно оказался в театре, но не жалею об этом; она не слушала. Она мечтала стать настоящей актрисой. «Как ты думаешь, вышла бы из меня актриса?» Я пожал плечами, тогда она спросила: «Ну, и как я тебе показалась?»

Я опять ограничился неопределённым жестом, Сусанна поднесла рюмку ко рту, мне оставалось последовать её примеру. Спасибо за то, что ты говоришь мне правду, сказала она, эта ведьма хочет меня прогнать. Прогнать, спросил я, за что? За то, что я слишком худая. Старцы, возразил я смеясь, были другого мнения. Какие старцы? А, сказала она, да они и не актёры вовсе; так, подрабатывают где придётся.

Она сказала:

«Зрителям подавай, чтобы и тут было, и тут, — она показывала на себе, — а у меня? Где я это всё возьму?»

«Это, наверное, оттого, — заметил я, — что ты плохо питаешься, но ведь, как тебе сказать, маленькие груди, узкие бёдра, вообще хабитус подростка. Это тоже ценится. Это даже модно!»

«Ты, я вижу, знаешь толк в этих делах».

Я продолжал, пропустив мимо ушей её ироническое замечание:

«Твоя хозяйка живёт устарелыми представлениями. Это правда, что она цыганка?»

«Откуда я знаю», — сказала Сусанна.

Она горько кивала головой. «Такая уж я родилась. От своей судьбы не уйдёшь, вот что я тебе скажу».

«Ты так думаешь?»

«А чего тут думать?»

«Это интересно». Я оживился, проблема предопределения интересовала меня, так сказать, ex officio, я приблизил к Сусанне своё лицо.

«Великий Кардано вычислил день своей смерти, — прошептал я. — Когда этот день наступил, он почувствовал, что не умрёт, и принял яд, чтобы не посрамить науку».

«А кто это такой?»

«Великий математик. Он изобрёл карданный вал».

«Что это такое?»

«Он жил четыреста лет назад».

«А, — сказала она. — Ну и что?»

«Как что? Разве ты не понимаешь? Решение принять яд и было его судьбой. Случайностей не существует».

Я вздохнул и откинулся на спинку стула. Помолчав, она спросила:

«У тебя есть жена?»

Я помотал головой.

«Друзья?»

«Из тех, кого я знал, одни умерли, другие — ещё хуже».

«Вот как!»

«Это не мои слова. Это сказал Чоран».

«А кто это?»

«Был такой, — сказал я. — Кстати, известно ли тебе, что хозяйка вашего театра...»

«Да какая она хозяйка».

«Кто же она?»

Ответа я не получил и осторожно спросил: известно ли ей, что на самом деле старухи давно нет в живых? По моим предположениям, добавил я.

Я думал, она удивится, спросит, откуда я это взял. Она проговорила:

«Все они такие. Вместо того, чтобы лежать в гробу, людям кровь портят...»

«Не огорчайся. Ты ещё молодая, у тебя всё впереди».

Я заказал ещё по бокалу коньяка. В кафе, кроме нас, не осталось ни одного посетителя, и за окнами не видно было



прохожих. На стенах погасли светильники, здесь сэкономили электричество, только на нашем столике горела свеча.

«Она затащила меня в ваш театр, я остался... а знаешь, почему?»

Я оглянулся, боясь, что гарсон меня услышит, но никого вокруг не было.

«Я боюсь, — зашептал я. — Боюсь возвращаться к себе... Вот сижу рядом с тобой и думаю: не может же эта ночь продолжаться бесконечно. Когда-нибудь придётся идти домой... Я тоже занимаюсь вычислениями, — сказал я, — и достаточно сложными, только, в отличие от Кардано, вообще в отличие от астрологических предсказаний, всей этой псевдонаучной чепухи, мои прогнозы надёжны. Короче говоря... — я колеблется, сказать или нет, — я умру в этом году».

«Откуда ты знаешь?»

«Знаю. На то я и специалист».

«Это она тебе нагадала?»

«Причём тут она. И вообще я гаданиям не верю».

«А я верю».

«Я человек науки. Наука — враг суеверий. Я сделал важное открытие. Мои результаты будут опубликованы после моей смерти. Это может произойти каждый день. Поэтому я и.. Слушай, — я вдруг спохватился, — ведь ты, наверное, не ужинала!»

Я вскочил и отправился на кухню — авось у них что-нибудь осталось.

«Понятно, почему ты такая тощая», — сказал я, глядя, как она уплетает еду. Оказалось, что она и не обедала. Кроме того, ей нечем платить за квартиру, и она тоже боится идти домой. За сегодняшний вечер ей ничего не заплатят.

«Но ты же не виновата, что случилось короткое замыкание!»

«Публика потребует вернуть деньги за билеты».

Я хотел возразить, что зрители всё-таки просмотрели большую часть спектакля о невинной Сусанне. Да, но самого главного они не видели, сказала она.

Делать было нечего, я расплатился, и мы побрели вдоль бульвара, свернули к Одеону, и дальше, сквозь лабиринт мёртвых улочек, мимо слепых окон и погасших витрин. Она слегка опьянела от выпитого и съеденного, я держал её под руку.

Несколько времени спустя, — сколько, сказать невозможно, — мы ехали в лифте, вышли и поднялись по узкой изогнутой лестнице на последний этаж, я впереди, она за мной. Ну вот, сказал я, мы и дома. Неубранная постель, книги и бумаги, грифельная доска с чертежом, — вещи терпеливо дожидались меня. Она запротестовала, видя, что я собираюсь стелить себе на полу. «Лучше я лягу на пол». Вот уж нет, сказал я. Она вышла из туалетной комнатки. О чём спор, сказала она заплетаящимся языком, тут хватит места для обоих, и показала на кровать. Сейчас ты узнаешь... Что узнаю? — спросил я. Узнаешь самое главное, сказала она. Когда я вернулся в комнату, она спала. Никто не докажет мне, что мир сна менее реален, чем то, что мы называем действительностью; если мы видим сны о жизни, то сон в свою очередь видит нас. Сон созерцал нас обоих. Я услышал обрывки музыки, «ля» первой скрипки и разноголосицу инструментов, затихающий шелест публики. В смокинге, белоснежной манишке и что там ещё полагается в таких случаях — бабочка на шее, в петлице розетка, — я укрылся в театральной ложе и смотрел в бинокль на ярко освещённый просцениум, где только что появилась Сусанна и подставила себя взглядам восхищённой толпы.

## ОБ АВТОРАХ

Михаил Блюменкранц (Харьков, Украина / Мюнхен, Германия) — канд. филол. наук, историк философии и культуры, автор книги «Введение в философию подмены» (1994) и статей по культурологии и литературоведению, переведен на несколько языков. Составитель и редактор альманаха «Вторая Навигация».

Адриано Делл'Аста (Милан, Италия) — профессор русской литературы Миланского католического университета Святого Сердца, автор работ о связях литературы с религиозной, философской и культурной традицией, а также о творчестве В.С.Соловьева, Н.А.Бердяева, С.Н.Булгакова, Ф.М.Достоевского, М.А.Булгакова, А.И.Солженицына.

Виктор Маринчак (Харьков, Украина) — Протоиерей Храма Иоанна Богослова, канд. филол. наук, автор статей по языкознанию и литературоведению.

Леонид Люкс (Айхштетт, Германия) профессор, доктор исторических наук, заместитель директора Института по изучению Центральной и Восточной Европы Католического университета в Айхштетте (Германия), редактор журнала «Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte». Автор книг и статей по истории России, Польши, Германии, а также по истории коммунистического движения.

Ханс Оверслоот (Лейден, Голландия) — доцент Лейденского университета, доктор философии, автор книг «Влияние труда «шабашек» на советскую экономику» (1991), «Реформы через коррупцию» (1997), статей по политической философии.

Владимир Кантор (Москва, Россия) — доктор философских наук, редактор отдела журнала «Вопросы философии», автор книг «Русский европеец как явление культуры (философско-исторический анализ)» (2001), «Феномен русского европейца» (1999), «...Есть европейская держава». Россия: трудный путь к цивилизации. Историософские очерки» (1997), «В поисках личности: опыт русской классики» (1994) и др., а

также статей по проблемам российского менталитета, философии истории и культуры России; переведен на несколько языков. Премия Генриха Бёлля, премия фонда «Литературная мысль» и др.

Григорий Померанц (Москва, Россия) — философ, культуролог, публицист. Автор книг «Сны земли» (1984), «Открытость бездне» (1989), «Выход из транс» (1995), «Записки гадкого утенка» (1997), «Страстная односторонность и бесстрастие духа» (1998) и др., а также многочисленных статей. Переведен на несколько языков.

Владимир Порус (Москва, Россия) — доктор филос. наук, сотрудник института философии, автор статей по философии, теории познания.

Лидия Стародубцева (Харьков, Украина) — канд. архитектуры, автор монографий «Метафизика лабиринта» (1998), «Архитектура пост-модернизма» (1998), «Лики памяти: культура эпохи «пост» (1999), статей по философии, искусствоведению и архитектуре.

Витторио Страда (Венеция, Италия) — профессор Венецианского университета, директор Итальянского института культуры в Москве, автор ряда исследований по проблемам русской культуры, составитель и редактор альманаха «Россия».

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).

Александр Филоненко (Харьков, Украина) — канд. филос. наук, культуролог, автор статей по культурологии.

Виктор Юхт (Харьков, Украина) — канд. филол. наук, литературовед, автор статей по современной русской поэзии.

*Научное издание*  
**Вторая Навигация**  
Альманах

Выпуск 4

Ответственный за выпуск	Г. В. Семенов
Редактор	М. А. Блюменкранц
Художественный редактор	Л. В. Стародубцева
Технический редактор	Л. А. Лазутина
Корректоры	Г. В. Семенов, Л. В. Сигал

Сдано в набор 30.05.2003. Подписано в печать 24.07.2003.  
Формат 60x84 1/16. Бумага офсетная. Гарнитура Кудряшова. Печать Riso. Тираж 120 экз.

Издательство «Дикое Поле»  
69063, Украина, г. Запорожье, ул. Чекистов, 31-А.  
Тел. (0612) 13-75-05; факс 13-75-95

# Вторая Навигация

*Философия. Культурология. Литературоведение*

<i>Григорий Померанц</i>	<b>Религиозная немзыкальность и постсекуляризм</b>
<i>Григорий Померанц</i>	<b>Через эпохи безумия</b>
<i>Витторио Страда</i>	<b>Глобализация и история</b>
<i>Михаил Блюменкранц</i>	<b>Мир после смерти вещей (Культура непримиримой толерантности)</b>
<i>Михаил Блюменкранц</i>	<b>Общество мертвых велосипедистов</b>
<i>Владимир Порус</i>	<b>С.Кьеркегор, Л.Шестов и проблема культуры</b>
<i>Леонид Люкс</i>	<b>Государство правды. Россия и Запад на пороге Нового времени. Заметки о своеобразии исторических путей</b>
<i>Владимир Кантор</i>	<b>От русской империи к националистической деспотии</b>
<i>Ханс Оверслоот</i>	<b>На пути к возрождению идеологии государственности в современной России</b>
<i>Александр Филоненко</i>	<b>Гостеприимство бездомных: Семья и богословие уязвимости</b>
<i>Лидия Стародубцева</i>	<b>Нон-сенс веры</b>
<i>Адриано Делл'Аста</i>	<b>Воспитание и действительность. Возможно ли воспитание в виртуальном мире?</b>
<i>Григорий Померанц</i>	<b>Растрезанное чудо</b>
<i>Витторио Страда</i>	<b>История и миф у Гоголя</b>
<i>Виктор Маринчак</i>	<b>«Гамлет» Б. Пастернака: интенциональное самоопределение в контекстах культуры, истории, судьбы</b>
<i>Виктор Юхт</i>	<b>«Куда ж нам плыть?», или Раздумья читателя над «Подражанием Горацию» Иосифа Бродского</b>
<i>Борис Хазанов</i>	<b>Три рассказа</b>