

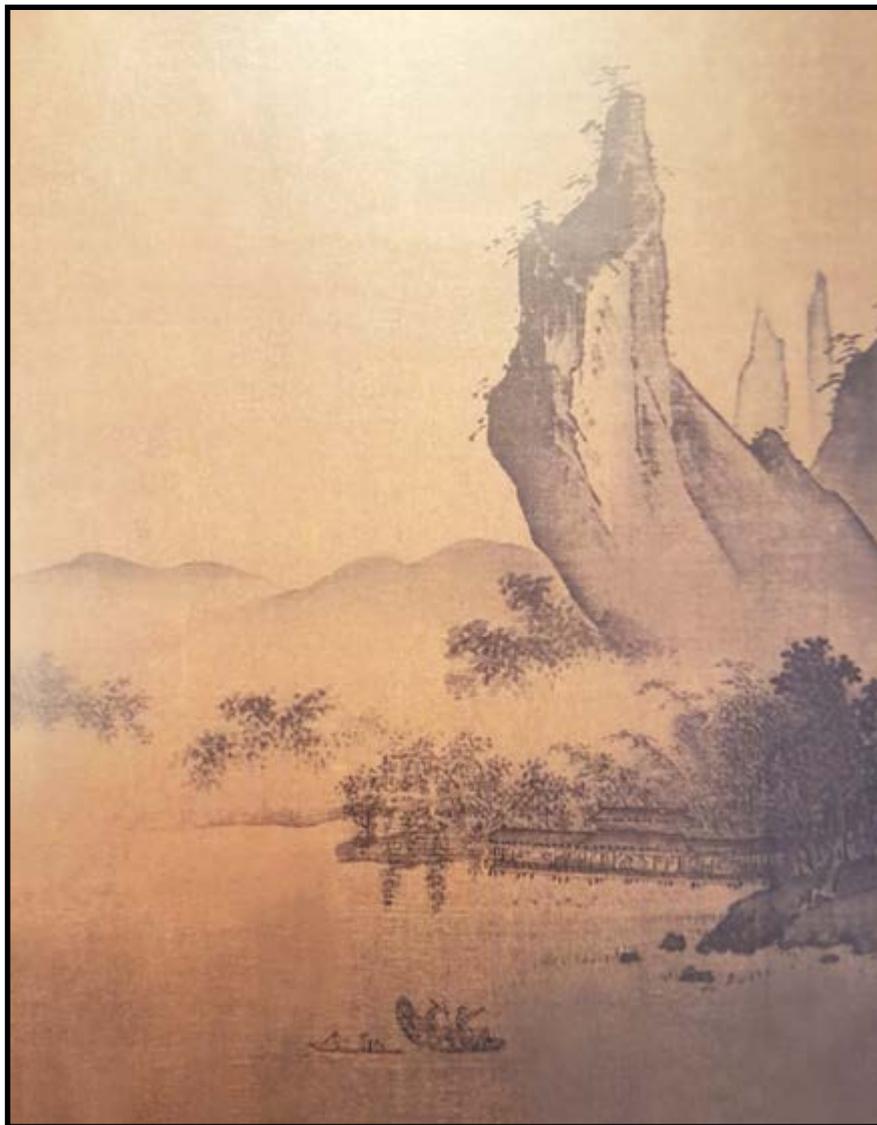
ВТОРАЯ НАВИГАЦИЯ

Философия. Культурология. Литературоведение

ВЫПУСК 16

ВЫПУСК 16

ВТОРАЯ НАВИГАЦИЯ



Альманах

- **В шлюпке с философского корабля**
- **По ту сторону радуги**
- **Возвращение на материк**
- **На флагманском корабле**

Выпуск 16

Харьков
ПРАВА ЛЮДИНИ
2021

УДК 87.66я24
Н15

Оформление альманаха Л. Сигал.

В оформлении обложки использована картина Ие Сяоена
«Десять видов Западного озера» (8).

Редколлегия благодарит доктора Ханса Оверслоота
за помощь в издании альманаха.

Вторая Навигация. Альманах. Выпуск 16 / составит.
Н15 М. А. Блюменкранц. — Харьков: ООО «Издательство „Права
человека“», 2021. — 328 с.

ISBN 978-617-7391-83-7

В шестнадцатом выпуске альманаха Вторая Навигация Читатель имеет возможность познакомиться со статьями известных как западноевропейских, так и восточно-европейских исследователей.

Корпус текстов состоит из четырех разделов.

Первый раздел представлен эссе, которые посвящены некоторым аспектам философского наследия, а также текстами, в которых предпринята попытка осмысления определенных тенденций развития современной западной цивилизации.

Второй раздел посвящен анализу социо-психологических процессов в современном европейском сообществе и попытке переосмыслить опыт исторического прошлого сквозь призму литературных источников.

Третий раздел объединил статьи о творческих судьбах ряда русских мыслителей, оказавшихся в изгнании после Октябрьской революции, и их духовных исканиях.

В четвертом разделе публикуется доклад Тейяра де Шардена, эссе Г. С. Померанца, воспоминания о М. И. Туrowsкой и Г. С. Кнабе.

Альманах предназначен как для специалистов, так и для широкого круга читателей, интересующихся проблемами истории, философии и культуры.

УДК 87.66я24

ISBN 978-617-7391-83-7

© М. А. Блюменкранц, составление, 2021
© Л. Сигал, разработка оформления, 2021

Содержание

В шлюпке с философского корабля

<i>Борис Хазанов.</i> Цветы и тернии философии.....	6
<i>Юрий Колкер.</i> Бином Паскаля.....	16
<i>Михаил Блюменкранц.</i> В мире ускользящих смыслов.....	41
<i>Андреас Буллер.</i> «По философским рельсам». Размышления о пользе и вреде философии для жизни	53

По ту сторону радуги

<i>Бернар Маршадье.</i> Нотр-Дам де Пари и красота в городе (перевод с французского Б. Маршадье).....	78
<i>Ханс Оверслоот.</i> Политика идентичности и конец демократии (перевод с английского Михаила Александрова).....	84
<i>Грегор Люкс.</i> Травмы войны и Холокоста в коллективной памяти немцев и немецких евреев после 1945 г. (авторизованный перевод с немецкого Б. Л. Хавкина)	109
<i>Владимир Порус.</i> Экзистенциальная антропология после Варлама Шаламова	124
<i>Нина Ильинская.</i> «Евангелие от Агасфера»: апокрифический дискурс романа С. Гейма «Агасфер»	141

Возвращение на материк

<i>Марина Киселева.</i> Проблема гражданственности русской эмиграции: отцы «Нового Града» и «незамеченное поколение» детей	154
<i>Владимир Кантор.</i> Федор Степун: философ, хранимый судьбою	168
<i>Федор Степун.</i> Человек консервативный и революционная ситуация (перевод с немецкого В. К. Кантора)	183
<i>Оксана Назарова.</i> Тема «Кино» как вида искусства в творчестве «русского европейца» Федора Августовича Степуна (Памяти О. Г. Мазаевой)	188
<i>Федор Степун.</i> Кино (перевод с немецкого Оксаны Назаровой)	198
<i>Оксана Назарова.</i> К вопросу об инспиративных источниках философского мышления С. Л. Франка: «Эннеады» Плотина.....	217
<i>Леонид Люкс.</i> Русский государственный П. Б. Струве (авторизованный перевод с немецкого Б. Л. Хавкина)	232

На флагманском корабле

<i>Тейяр де Шарден.</i> Размышления о счастье (перевод Г. Семенова).....	262
<i>Римма Запесоцкая.</i> Мистерия сказочной Ёлки	277
<i>Григорий Померанц.</i> Экхарт в нашем доме	283
<i>Александра Свиридова.</i> Майя. Параллели	291
<i>Марк Харитонов.</i> Г. С. Кнабе	306
Об авторах	323

Contents

In a boat from the philosopher's ship

<i>Boris Khasanov</i> . Flowers and Thorns of Philosophy.....	6
<i>Yuri Kolker</i> . Pascal's Binomial	16
<i>Mikhail Blumenkranz</i> . In a World of Elusive Meanings.....	41
<i>Andreas Buller</i> . «On Philosophical Tracks». Reflections on the Benefits and Dangers of Philosophy for Life.....	53

On the other side of the rainbow

<i>Bernard Marchadier</i> . Notre Dame de Paris and Beauty in the City (translated by Marchadier).....	78
<i>Hans Oversloot</i> . Identity Politics and the Ends of Politics (translated by M. Alexandrov)	84
<i>Gregor Luks</i> . Traumas of War and the Holocaust in the Collective Memory of Germans and German Jews after 1945 (authorized translation by B. L. Khavkin)	109
<i>Vladimir Porus</i> . Existential Anthropology after Varlam Shalamov	124
<i>Nina Ilyinskaya</i> . «The Gospel of Ahasverus»: Apocryphal Discourse of Stefan Heym's Novel "The Wandering Jew"	141

Return to the Mainland

<i>Marina Kiseleva</i> . The Problem of Citizenship of the Russian Emigration: Fathers of the "Novy Grad" and the "Unnoticed Generation" of Children.....	154
<i>Vladimir Kantor</i> . Fyodor Stepun: A Philosopher Preserved by Fate ...	168
<i>Fyodor Stepun</i> . A Conservative Person and a Revolutionary Situation (translated by V. K. Kantor).....	183
<i>Oksana Nazarova</i> . The Theme «Cinema» as an Art Form in the Work of the «Russian European» Fyodor Stepun. (In memory of O. G. Mazaeva).....	188
<i>Fyodor Stepun</i> . Cinema	198
<i>Oksana Nazarova</i> . About the Inspirational Sources of S. Frank's Philosophical Thinking: The Enneads of Plotinus.....	217
<i>Leonid Luks</i> . Russian Statesman Peter Struve (authorized translation by B. L. Khavkin).....	232

On the flagship

<i>Teilhard de Chardin</i> . Reflections on Happiness (translated by G. Semonov)	262
<i>Rimma Zapesotskaya</i> . The Mystery of the Fairy Tree	277
<i>Grigory Pomerants</i> . Eckhart in our House	283
<i>Alexandra Sviridova</i> . Maya. Parallels	291
<i>Mark Kharitonov</i> . G. S. Knabe.....	306
About Authors	323

В шлюпке
с философского
корабля

Борис Хазанов

Цветы и тернии философии

Rüdiger Safranski. Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie. Carl Hanser Verlag, München – Wien 1982. Rüdiger Safranski. Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit. Carl Hanser Verlag 1994. Rüdiger Safranski. Nietzsche, Biographie seines Denkens. Carl Hanser Verlag 2000.

(Рюдигер Зафранский.

Шопенгауэр и дикие годы философии.

Мюнхен – Вена 1982. Р. Зафранский.

Учитель из Германии.

Хайдеггер и его время. 1994. Р. Зафранский.

Ницше, биография мысли. 2000.)

Созвездие гениев на пятачке нескольких немецких княжеств и в музыкальной Вене первых десятилетий XIX века может напомнить разве только Афины V века до нашей эры. Между 1800 и 1820 годами Гёте выпускает в свет первую часть «Фауста», «Избирательное сродство» и «Западно-восточный диван»; ещё живы Гердер и Шиллер; Гёльдерлин, которому остается жить лишь несколько светлых лет, работает над «Эмпедоклом» и публикует последние стихотворения; умирающий от чахотки Новалис дописывает первую часть «Генриха фон Офтердингена», романа о Голубом цветке; Клейст накануне самоубийства создаёт «Пентезилею» и «Фридриха, принца Гомбургского»; юный Гейне делает первые шаги в литературе; выходят «Эликсир дьявола», «Крошка Цахес» и «Серапионовы братья» Э.Т.А. Гофмана; в музыке – Лондонские симфонии, оратории «Сотворение мира» и «Времена года» Гайдна, «Волшебный стрелок» Вебера, первые песни Шуберта и, конечно, Бетховен. Все живут одновременно. Если же слегка раздвинуть хронологические рамки, последние годы немецкого XVIII и первая треть XIX в. – это «дикие годы философии»: Кант, Фихте, Шеллинг, грёзы и прозрения романтиков, Гегель, Фейербах – вплоть до молодого Маркса.

Выражение «дикие годы», «время последнего, может быть, цветения философии» принадлежит 56-летнему писателю, исто-

рику и биографу Рюдигеру Зафранскому. В Германии Зафранский — знаменитость, его книги, которые можно было бы назвать бестселлерами, если бы это слово не было так скомпрометировано, переведены на основные языки, очередь за русским. Три фолианта, о которых идёт речь (мы оставляем в стороне жизнеописание Э.Т.А. Гофмана, выпущенное Зафранским в 80-х гг.), составляют род трилогии; первый посвящен фигуре, которая противостоит современникам, гребёт против всего потока немецкого классического идеализма XIX столетия: Артур Шопенгауэр.

Несколько известных дагерротипов изображают старца с недобрый взглядом. На самом деле первый том трактата «Мир как воля и представление», где, собственно, изложено всё учение Шопенгауэра, был написан, когда философу не исполнилось тридцати лет. Рассорившись с матерью, он покинул Веймар; три с половиной года в Дрездене понадобилось, чтобы обдумать систему, после чего рукопись была предложена лейпцигскому издателю Брокгаузу. Автор потребовал за 40 печатных листов 40 дукатов, «гонорар, о котором и говорить не стоит». Ибо, объяснил он, «мой труд представляет собой новую философскую систему — новую в полном смысле слова... никогда ещё ни одному человеку не приходило в голову подобное соединение идей». Книга вышла в начале 1819 г., сотню экземпляров удалось продать за первые полтора года, затем спрос прекратился. Тираж пролежал на складе пятнадцать лет и отправился в макулатуру. Время Шопенгауэра ещё не пришло.

Философия Шопенгауэра — творение юности, и пережить её надо в юности. Так произошло с биографом («Эта книга — признание в любви», пишет Зафранский), так пережил её прикосновение автор этой рецензии. А вот ещё одно признание:

«Комнатка в доме на окраине, на последнем этаже, встаёт перед моими глазами, мне семнадцать лет, и по целым дням я валяюсь на кушетке, погружённый в чтение. Одинокая хаотическая юность, тянущаяся к миру и к смерти, — с какой жадностью она глотала волшебный напиток этой метафизики, в глубине которой мерцала эротика и в которой угадывался духовный источник музыки вагнеровского «Тристана». Так читают эту книгу только раз в жизни...». Это рассказ Томаса Манна (в «Размышлениях аполитичного»).

Жизнеописание мыслителя не может обойтись без истории его мысли, биографию мысли трудно отделить от работы пред-

шественников и философского фона современности, сколько бы ни поносил обозлённый неудачами Шопенгауэр своих собратьев по ремеслу. Своими предтечами он считал Платона и Канта. Зато почти патологической ненависти удостоился самый знаменитый современник — Гегель. Это патентованный шарлатан, его система — собачий бред и проч. Ревность и зависть — самое простое объяснение (попытка состязаться с Гегелем в берлинском университете обернулась позорным крахом), но дело далеко не в одной зависти. «Человечество научилось у меня кое-чему, чего оно никогда не забудет». Это заявление философа не зря вынесено в подзаголовок последней главы книги Зафранского; постараемся его оценить.

Мир, каким он нам предстаёт, есть сумма наших представлений: фантом, «призрак мозга». Восприятие неотделимо от того, что воспринимают, субъект и объект немислимы друг без друга. Утверждение, будто единственная реальность — это моё «я», достойно умалишённых, что же касается его противоположности, материализма, то и он угодил в ловушку. Материалист берёт как некую изначальную данность материю, прослеживает её развитие от низших форм к высшей — человеческому разуму, и тут до его ушей доносится хохот олимпийцев, заставляющий его очнуться, как от наваждения, от своей на вид такой трезвой и реалистической философии: ведь то, к чему он пришёл, — познающий интеллект, — было на самом деле исходным пунктом его рассуждений! Интеллект изобрел материю. Итак, представление есть первый и последний философский факт, и пока мы остаёмся на позициях представления, мы не прорвёмся к первичной, подлинной действительности. Что это за действительность?

Существует возможность постигнуть мир, вырвавшись из замкнутого круга: её предоставляет нам элементарный опыт, на который вся мудрость мира не обратила внимания. Философия приковалась к интеллекту, как Нарцисс — к зеркалу вод; для Декарта мысль — венец бытия, Спиноза, вслед за Ветхим Заветом, даже акт любви величает познанием. У Канта ограниченность разума — клетка, из которой он жадно взирает на мир: неудачный роман с действительностью, неутолённое вожделение интеллекта. Между тем есть одна вещь, существование которой для меня — изначальный факт; я сужу о нём непосредственно, вне связи с интеллектом: это моё собственное тело. Моё тело — не только объект, доступный для меня, как все объ-

екты, в акте представления. Но оно в то же время — я сам. Тело есть *ens realissimum*, наиочевиднейшая реальность.

Как всякий объект, его можно описывать, анализировать, объяснять; в мире представлений это физическое тело. Но мое тело не только «представляет собой» что-то, — оно есть. Постигаемое изнутри, по ту сторону всех представлений, моё тело, средоточие желаний, влечений, вожделений, оказывается не чем иным, как волей. Воля — вот волшебный пароль.

Постижение сущности собственного тела есть ключ к познанию мира в целом. Как и тело, мир дан нам в представлении. Как и тело, мир должен быть чем-то ещё кроме нашего представления о нём. Чем же? Бесконечное разнообразие объектов, множественность живых существ, небо созвездий — таков этот мир, но лишь как объективация некоторой сущности, ни к чему не сводимой, вечной, не имеющей начала и конца. По ту сторону представления, за порогом иллюзии, под переливчатым покрывалом индийской Майи — мир всегда и везде один и тот же, мир — «то же, что ты»: воля.

Вещь в себе — воля — не нуждается ни в каких *raisons d'être*, ничем не обусловлена, она сама — условие и основа бытия, вернее, она и есть бытие. Мировая воля не знает ни времени, ни пространства, беспричинна, неуправляема и всегда равна самой себе. В таком понимании воля не совсем то или даже совсем не то, что часто подразумевают под этим словом: не устремлённость к какой-то цели, не свойство кого-то или чего-то, человека, зверя или божества. Воля есть тёмный безначальный порыв — воля к существованию.

Нигде, быть может, мрачное красноречие Шопенгауэра не достигает такой суггестивной силы, как в описании мировой воли. Ночь мира, бушующее чёрное пламя, безначальная воля своевольна, неразумна и зла. И если в уме человека — не без помощи философа, само собой, — эта воля достигла самосознания, то лишь для того, чтобы втолковать ему, что он безделка в её руках, что его существование бессмысленно, безрадостно, безнадежно. И вообще лучше было не родиться, это знали ещё древние, об этом сказал Софокл: *ἡ φύσις*. Жизнь — это смена страдания и скуки, скуки и страдания. И даже самоубийство не обещает никакого выхода.

«Не современникам, не соотечественникам — человечеству передаю я свой труд...» — так начинается предисловие ко второму

изданию (1844 г.) автор, который, вообще говоря, не относил скромность к числу обязательных добродетелей. Вполне очевидные причины помешали Шопенгауэру добиться признания у современников «диких лет». Его философия развенчивает моё и твоё суверенное «я», человеческий разум оказывается в лакейском услужении у воли, — а между тем век начался под знаком самоутверждения индивидуума. Философия Шопенгауэра отрицает всякий смысл истории, тогда как первая половина XIX века — это эпоха победного шествия историзма. Освободительная война против Наполеона не вызвала у глашатая мировой бессмыслицы ни малейшего энтузиазма: для него это был «кровавый карнавал», вечно один и тот же. Эта философия оставила мало надежды человеку и человечеству. Теперь спросим себя: что она говорит нам?

У нас за спиной не девятнадцатый век, а двадцатый. Не кажется ли она по-новому внятной, созвучной, приносящей даже какое-то странное утешение, утешающей горечь — насколько это вообще способна сделать философия? Мы были свидетелями ни с чем не сравнимых войн, разрушений и жертв, которые не умещаются в уме. Почему, ради чего? Конкретных причин, целей и поводов сколько угодно. Исходная и фундаментальная причина — абсурд. Мы пережили национал-социализм и коммунизм, нацистские лагеря уничтожения и так называемые исправительно-трудовые лагеря; культ ублюдочных вождей и каннибализм тайной полиции; уничтожение природы и неслыханное унижение человека. Во имя чего? Всё было построено на квази-рациональных основаниях. Всё оснащено достижениями науки и техники, продумано, расчислено, распланировано, бюрократизировано. Но за чудовищной организацией скрывалось безумие. Перелистайте газеты тридцатых, сороковых, пятидесятых годов — разве это не документы психиатрического досье? Мы пережили тотальное разочарование в истории. Всеобъемлющие историософские концепции, исторические идеи, от которых зажигались сердца и ради которых миллионы отправились на заклание, — революционная идея, освободительная идея, национальная идея — износились до дыр либо скомпрометировали себя. Философ был прав: мы были обречены на существование в абсурдном мире. В таком мире невозможно было помыслить присутствие всемогущего и благого Существа. Стоило ли родиться, жить, надеяться?..

Я замечаю, что исписал довольно много бумаги, а ведь у нас на полке ещё два фолианта Р. Зафранского.

Повод для появления таких книг — чаще всего памятная дата. В 1988 году Шопенгауэру стукнуло бы 200 лет. Столетие смерти Фридриха Ницше отмечено в 2000 году.

Ницше повезло в Советском Союзе ещё меньше, чем Шопенгауэру, меньше, чем многим западноевропейским мыслителям XIX века, объявленным слугами эксплуататорских классов и, значит, заведомо пребывающим во лжи. Правда, в первые годы после войны Ницше можно было приобрести без больших затрат и в русских дореволюционных переводах, и в оригинале: букинистические магазины Москвы ломались от награбленных книг. Но одновременно Ницше был заклеимён как идеолог фашизма. Диагноз цивилизации, поставленный им, бескомпромиссность, драматическое расставание с христианством, презрение к национализму и национальной спеси, гнев, и боль, и восторг, и литературный дар, и страдальческая жизнь Ницше — всё было опечатано. В конце концов он угодил в «спецхран», своеобразный книжный застенок. Косые взгляды сопровождают Ницше в нашем отечестве по сей день. Ничего подобного тому, что сделано, например, В. В. Библихиным для рецепции Хайдеггера в России, автор «Рождения трагедии из духа музыки», «Несвоевременных размышлений», «Весёлой науки», «По ту сторону добра и зла» пока что, кажется, не дождался.

История философии, переживание философии заменено стёршимися, как старые зубы, цитатами из цитат. «Я мыслю, следовательно, существую» — больше нам ничего не надо знать о Декарте. «Бытие определяет сознание» — и с Марксом всё ясно. «Белокурая bestия», «Бог умер», «Ты идёшь к женщине, бери плётку» — вот, собственно, и всё, что известно о Фридрихе Ницше.

Книга Зафранского о Ницше — не столько летопись жизни (впрочем, небогатой внешними событиями), сколько «биография мышления», история мировоззрения человека, обычно именуемого отцом европейского нигилизма. Термин может напомнить о герое Тургенева, но в данном случае имеет более широкий смысл. Нигилизм — умонастроение или состояние, в котором оказывается человек перед зрелищем распада унаследованных ценностей и того, что он полагал смыслом жизни; нигилизм — осознание неизбежности этого распада; нигилизм требует мужественно встретить Ничто. «Нигилизм есть прихо-

дящая к господству истина о том, что все прежние цели сущего пошатнулись. Но с изменением прежнего отношения к ведущим ценностям нигилизм... становится свободной и чистой задачей установления новых ценностей» (Хайдеггер). Ницше числится основателем «философии жизни». Под этим следует понимать не философствование «о жизни», но философию, устами которой вещает сама жизнь — вольная стихия, страшная и чарующая, плодоносное лоно мира, если угодно — трансформированная мировая воля Шопенгауэра.

Друг юности Ницше Пауль Дейсен рассказывает об одном случае, который произошёл в феврале 1865 г. Студенту Ницше идёт 21 год, он приехал в Кёльн и просит служителя гостиницы показать ему город. Осмотрев собор и прочее, юноша хочет поужинать; вместо ресторана вожатый приводит его в бордель. Осаждённый легко одетыми девицами, обалделый Ницше теряет дар речи. В углу гостиной стоит пианино, «единственный наделённый душою предмет»; гость садится и берёт несколько аккордов, после чего спасается бегством. Музыка, комментирует Зафранский, одержала победу над сладострастием. Этот эпизод, знакомый многим по роману Томаса Манна «Доктор Фаустус», — эпизод сам по себе незначительный, хотя и чреватый губительными последствиями, — превращается в символическую встречу философа с «жизнью». Защитить от манящей бездны должно искусство.

Но искусство, прежде всего музыка, в первом приближении музыка Вагнера, — это тоже бездна; музыка даёт возможность окунуться в бездонность и вынырнуть; музыка приобщает к бытию. «Жизнь без музыки есть заблуждение». Зачарованность стихией жизни и её перевоплощением в искусстве, убеждение, что традиционная вера и мораль не выдерживают натиска этой стихии, диктующей собственную мораль, — такова пожизненная тема Ницше вплоть до катастрофы в Турине, когда, увидев на улице, как кучер бьёт уставшую клячу, философ в слезах бросился обнимать морду лошади, в состоянии острого помешательства был доставлен в клинику и оставшиеся десять лет своей жизни провёл на попечении матери и сестры, без надежды на выздоровление.

Книга о Хайдеггере, третья из обсуждаемых монографий, озаглавлена «Учитель из Германии». Это, конечно, намёк на знаменитую «Фугу смерти» Пауля Целана:

Смерть педагог из Германии мастер
глаза у него голубые
выстрелит пулей свинцовой в тебя наповал.

Слово Meister включает пучок значений. Учитель, наставник, школьный педагог; мастеровой-ремесленник, выдержавший специальный экзамен; учёный магистр; музыкант-маэстро. Но Hexenmeister в «Вальпургиевой ночи» (Фауст I) — ведьма в мужском обличье.

«Хайдеггер — это долгая история, — так начинается Зафранский. — Муки и катастрофы целого столетия породили эту философию... Из философских соображений он сделался на какое-то время революционером-националсоциалистом, но философия помогла ему и отряхнуться. С тех пор его мысль кружила вокруг проблемы соблазна, совращения духа волей к власти. Хайдеггер, мастер из Германии... Он и в самом деле был очень «немецким», не меньше, чем герой Манна композитор Адриан Левверкюн. История жизни и мысли Хайдеггера — это ещё один вариант легенды о докторе Фаусте. В ней, в этой истории, проступает гипнотическое очарование и головокружительная бездонность немецкого пути в философии... Политическое головокружение превратило Хайдеггера отчасти и в того «учителя из Германии», голубоглазого арийца, о котором говорит Целан».

Opus magnum Мартина Хайдеггера, 400-страничный главный (и незаконченный) труд «Бытие и время» создан в молодости. Мы можем здесь воспользоваться случаем, чтобы кратко напомнить об этой трудночитаемой книге. Она написана в 20-х годах, в пору тайной близости Хайдеггера с его ученицей, тогдашней студенткой Фрайбургского университета и будущим философом и социологом, автором «Истоков тоталитаризма» Ханной Арендт.

...То, что называется последними вопросами философии, напоминает вопросы ребёнка. Почему то, что есть, есть? Почему существует что-то, а не ничего? Что значит — быть? Последний вопрос распадается на два. Первый: что мы имеем в виду, говоря — я есмь, я существую; и второй: в чём смысл моего существования? Естественные науки рассматривают человека как часть предметного мира. Между тем наша жизнь, бытие «вот здесь», не может быть только предметом внешнего рассмотрения, об этом знают поэты, это постиг Шопенгауэр. Бытие — это мы сами, и, в отличие от «объектов», мы никогда не бываем чем-то готовым

и окончательным. Бытие человека включает бесчисленные возможности самоосуществления. Но я своё бытие не выбрал; меня не спрашивали, хочу ли я быть. Мы заброшены в мир. И мы не можем уйти от себя. Мы — это то, чем мы становимся.

Тут появляется второй персонаж философской пьесы: Время. Всматриваясь во время, мы замечаем на горизонте надвигающееся облако — смерть. Время постоянно что-то уносит. Когда-нибудь оно унесёт и нас.

Во временности, в том, что бытие «временится», заключён двойной вызов: время открывает перед бытием всё новые возможности, и время превращает его в бытие-к-смерти. Время — это и есть смысл бытия. Вопросание смысла есть «ситуация страха». Анализу страха — экзистенциальной тревоги — посвящён 40-й параграф «Бытия и времени», едва ли не самый известный текст Хайдеггера.

Мы живём в мире рядом с другими и вместе с другими. Эта необходимая форма бытия включает в себе известный риск: приравниваясь к другим, я теряю себя. Я становлюсь «как все», я уже больше не я сам, я — это «люди». («Не видите, что ли, — говорили в России пытающемуся протолкнуться в очереди, — здесь люди стоят!»). Теперь я уже никто, man. Фразы типа «man sagt», «man schreibt» передаются по-русски безличной формой глагола: говорят, пишут... Но и man состоит из таких же поддельных людей, у которых вместо лиц вывески: толпа, безличный и, в сущности, безвольный коллектив. Взгляд философа устремлён на близкое будущее. Тоталитарное общество уже на пороге.

Вот краткая хроника: дело происходит во Фрайбурге, в старинном, славном университете XV столетия, где с 1928 года Хайдеггер занимает кафедру своего бывшего учителя Гуссерля. Весной 1933-го Хайдеггер избран ректором, первого мая вступает в Германскую националсоциалистическую рабочую партию, 20 мая подписывает приветственную телеграмму вождю, 27 мая, в присутствии партийных чинов, министра, ректоров других университетов, произносит речь, в которой призывает студентов и учёных коллег служить делу национальной революции. Всё это сопровождается фантастическим философствованием о прорыве к подлинному бытию. Хайдеггеру кажется, что нацистский переворот возвращает человеческому существованию утраченную подлинность. Хайдеггер словно под властью какого-то наваждения.

Впоследствии он называл его, в стиле пронацистской риторики, опьянением судьбой. Он разъезжает по городам, ораторствует, летом организует студенческий «научный лагерь» — странную смесь платоновской Академии и военно-спортивного стана бойскаутов, — с кострами, поверками, барабанным боем, выносом знамени, песнями и походами; с помпой, в коротких штанах принимает рапорт некоего доцента, который руководит экзерцициями студентов с деревянными ружьями. Готовится реформа университета, где, по примеру всей страны, должен быть введён принцип «вождизма».

Это продолжалось недолго. Нечего и говорить о том, что новому режиму философия Хайдеггера была не нужна. Никто из этих троглодитов никогда не читал и не мог бы прочесть его сочинения. Сам философ мало-помалу не то чтобы образумился, но как-то остыл. Политика приелась, административные обязанности обрыдли. Начались трения с партийными инстанциями, интриги коллег. Через год после назначения ректором Хайдеггер подал в отставку.

После войны у него начались неприятности, философ, внутренне давно порвавший с нацизмом, оправдывался, подчас кривил душой; тягостная история опьянения и похмелья известна сейчас во всех подробностях. Увы, Хайдеггер не был исключением. Он просто был самым знаменитым из философов, писателей, интеллигентов, поддавшихся теперь уже почти непонятному для нас обаянию фашизма. От Хайдеггера ожидали публичного признания своих заблуждений. Он этого не сделал. Почему? Из гордости? Или оттого, что считал своё грехопадение невольным, искренним, в каком-то смысле даже логичным?

Ханна Арендт эмигрировала в 1933 г. во Францию. Останься она на родине, её умертвили бы в газовой камере. Ханне Арендт принадлежит следующее высказывание об учителе из Германии:

«Буря, пронизывающая мысль Хайдеггера, подобно тому ветру, который тысячелетия спустя всё ещё веет на нас со страниц Платона, — эта буря родилась не в нынешнем веке. Она пришла из незапамятного прошлого, и то, что она оставила, есть нечто совершившееся и совершенное — то, что возвращается, как всё совершенное, к глубинам прошлого».

Юрий Колкер
**Бином Паскаля,
или псалмопевец и вечность
(из писем к Изотте)**

1. ЛУКАВЫЙ ЭРЕМИТ

...Ты спрашиваешь, легко ли мне даётся моё старческое отшельничество. Отвечу по совести: и да, и нет.

Мои последние годы — счастливейшие, иначе не скажешь. Horas non numero nisi serenas. Часов не считаю, живу при свете дня (можно ведь и так это перевести). Живу в тютчевском «бездействии глубоком». Новостей не наблюдаю. Для журналов не пишу уже десять лет. Известности не ищущу. Общаюсь с горсткой самых дорогих мне людей. Не тяну лямку, не работаю ради куска хлеба — наконец-то, после стольких лет рабской, каторжной жизни. Чего ещё желать? А вместе с тем эти годы — всего лишь ожидание смерти. Помнишь героиню Вересаева, восклицающую: «Умирать так интересно!». Поприще, какое ни на есть, позади.

Любое анахоретство, любое добровольное уединение противоречиво, в любом присутствует самообман, если не прямое притворство. Полный разрыв с обществом невозможен, это азбучная истина. Христианский отшельник, живущий в пустыне, питающийся акридами, пекущийся только о спасении души, ни на минуту не покидает своей общины, общины избранных, знает (пусть и бессознательно), что он в этой общине славен, что в ней — его бессмертие.

1. Ты всё это понимаешь не хуже меня... Спасибо ещё, что не спросила, когда я взгляду моё *не могу молчать*... Вопрос этот я прямо-таки читаю между строк твоего письма, и он к месту. Что ж, и тут скажу, не кривя душой: вовсе не писать — я не могу. Я родился сочинителем, графоманом; поражения от победы не отличаю. Урбан VII, если мне память не изменяет, учредил богадельню для нищих сочинителей — как неизлечимо больных. Ну, а теперь, при нынешнем богатстве народов, весь мир — богадельня. Меня кормит социалистический принцип в стране классического капитализма. Сижу на пособии. На жизнь хватает. Я себя и аскетом не назову.

Насчёт религии, слава богу, мы с тобою согласны. Ни одна из религий — не о Боге, каждая — о коллективе: об умме избранных. Ихний Бог — социобиологическая реальность, вот ему определение. Где нет общины, нет и бога (Бога). Пусть потешатся!

Не сочинять я не могу... и, значит, я ничем не лучше христианского пустычника: как и он, живу оболщением, надеждой на воздаяние, — иллюзией, которую, правда, пытаюсь не пускать на порог сознания, вот и всё отличие. Это ведь сущая правда, что я не хочу ничего менять в моей жизни, не хочу никого видеть и слышать, кроме тех, кого вижу и слышу. Но вот ты ко мне обратилась после стольких лет молчания, и разве я не рад твоему письму?

То же и с журналами: в тех редких случаях, когда ко мне обращаются, я — соберёмся с духом и признаём горькую правду — чувствую себя польщённым и не отказываю. Выходит, что моя несбыточная подсознательная мечта не лучше христианской: мне тоже грезится какая-то община избранных, отличная от сегодняшнего писательского быдла, идеальная община ценителей, в которой я буду славен... и, хм, бессмертие обрету — это при моём-то отрицании какого бы то ни было бессмертия... Рассудком я понимаю, что моё оболщение — вздор, но биология берёт своё. Ибо таково биологическое задание человека и былинки: отстаивать свою отдельность и особенность, себя предпочитать другим, подозревать (а то и утверждать) в себе избранника. В просторечии всё это зовётся эгоизмом.

Скажи христианину, что его Бог — имя собирательное, что этот Бог лишён личностных качеств и знать не знает о верующем, возносящем к нему молитвы; что Бога, попросту говоря, нет; нет и быть не может никакой загробной жизни с воздаянием за вериги, — и кротчайший христианин, чего доброго, пошлёт меня на костёр своего презрения. Но и я ему оттуда отвечу не словами *sancta simplicitas*, а тем же презрением. Мы с ним в чём-то равны, стоим друг друга в нашем вздоре, в нашей иллюзорной несбыточной эгоистической мечте.

Я недавно нашёл замечательное четверостишие-эпигramму:

Жажда господства гнусна и ничтожна,
В сути своей ослепительно ложна,
Если ты счастлив, владея толпой, —
Значит, толпа овладела тобой.

Автор — как раз христианин-отшельник, пустынный, последние годы своей святой жизни спавший в гробу, а начинавший жизнь весьма богемным образом; человек моего поколения, между прочим; даже, кажется, чуть моложе меня. Мысль тут высказана безупречная, хоть и не новая, а стихи хороши, убедительны. У Байрона в Манфреде — не лучше:

I could not tame my nature down; for he
Must serve who fain would sway — and soothe, and sue,
And watch all time, and pry into all place,
And be a living lie, who would become
A mighty thing amongst the mean, and such
The mass are; I disdain'd to mingle with
A herd, though to be leader — and of wolves.
The lion is alone, and so am I.

То есть: хочешь повелевать ничтожными — сам стань рабом, растворись в ничтожестве... И вот Манфред говорит: я мог бы повелевать, да не хочу, я одинок, как лев... Есть, впрочем, перевод Бунина:

Я обуздать себя не мог; кто хочет
Повелевать, тот должен быть рабом;
Кто хочет, чтоб ничтожество признало
Его своим властителем, тот должен
Уметь перед ничтожеством смиряться,
Повсюду проникать и попевать
И быть ходячей ложью. Я со стадом
Мешаться не хотел, хотя и мог
Быть вожаком. Лев одинок — я тоже.

Очень близкое совпадение, но четверостишие монаха-эремика уж как-то слишком наступательно по своей интонации. В нём — гневный вызов. Где христианское смирение? У Байрона слышим скорее раздумье, чем агрессию, а уж Манфред-то его — воплощённая гордыня, готическая родня Фаусту и Мельмоту, — сверхчеловек, прямая противоположность монаху и вообще христианину.

Выходит из всего этого старая истина: унижение паче гордости. Смирение как раз и есть воплощённая гордыня. Каждый из семи смертных грехов преспокойно разворачивается на сто

восемьдесят градусов, становится добродетелью, оставаясь самим собою... Кстати, грехи эти потому *смертные*, что присущи *всем смертным* (не случайно среди них нет ни воровства, ни убийства). Правильно не *семь смертных грехов*, а *семь грехов смертных*.

Монах-стихотворец (не называю его имени, он ведь, кажется, не хотел мирской славы?) был полным вегетарианцем, если не веганцем; говорил: «никто не должен умереть, чтобы я жил». *Но разве это не святотатство?* Ведь Бог, его Бог, создал человека всеядным, создал мир, в котором имеющие зубы пожирают живое. Значит, монах возражает Богу, хочет поправить его божественное творение, отрежиссировать божественную пьесу. Монаху такое не к лицу.

И насчёт властолюбия нет полной ясности. «Жажда господства гнусна и ничтожна» — кто же с этим не согласится из людей просвещённых? Но это — если о людях. А вот Господь Бог (у верующих непременно с прописной буквы) господствует себе над людьми, хоть и любит их как отец, и от этого господства в ничтожество отнюдь не впадает. Может, он господствует без жажды господства?

Ты скажешь: всё это отдаёт риторикой, игрой слов. Пусть так. Но вот что не риторика: осудив жажду власти замечательными стихами, монах-отшельник этим же четверостишьем обнаруживает в себе жажду власти и на деле осуществляет её. Разве нет? Ведь эти стихи покорили тысячи сердец, потому что их прочли и приняли к сердцу тысячи людей. Тысячи людей пошли за монахом-стихотворцем: целая толпа! Та самая толпа, которую монах презирает вместе с Манфредом, толпа, от которой Сенека предостерегал Луцилия. И эта толпа пополняется! Вот и я в этой толпе, ведь и я принял к сердцу эти стихи. Монах властвует надо мною из своего загробного мира. Жажды власти у него нет, но только потому, что его нет на свете, он обратился в прах, а когда он сочинял эти строки, жажда власти у него была, хоть он и не признавал этого. Власть и одиночество не исключают друг друга: «Ты царь — живи один...».

Кажется, я ударился в литературную критику и отошел от твоего вопроса. Возвращаюсь к моему отшельничеству.

Я не хочу никого видеть — и я рад гостям: и то, и другое правда (хотя любая анкета для измерения IQ выставит меня в своём последнем пункте лицемером за такие показания). Я счастлив

в моём уединении, но я по временам порываюсь его нарушить. Я презираю власть вместе с монахом-отшельником — и я же, хоть это и не на поверхности моего сознания, а добывается посредством пренеприятной нравственной хирургии, хочу, как и он, опосредованной власти над людьми через написанное мною слово... вот сейчас — над тобою, да-да. И не потому, что я безнадежно испорчен, а потому, что моя слабость присуща всем. И не оттого, что все испорчены «первородным грехом». Слава богу, что для тебя это чушь и вздор. Берусь, оставаясь внутри Писания, доказать, что идея первородного греха святотатственна.

Бывает счастливое отшельничество, но не бывает анахоретства полного и последовательного. Человек не может только *быть*, он должен ещё и *казаться* (об этом дивно пишет Паскаль, но его следовало бы дополнить и поправить). Гордыня и смирение суть две стороны одной медали. Любая добродетель есть вывернутый наизнанку порок, и цена им, при ближайшем рассмотрении, одна. Никакая философия, никакая жажда истины не может распутать клубок противоречий, имя которому человек. Распутывает этот клубок только смерть, полное и окончательное уничтожение человека, обращение его в *ничтожество*, как говорили в эпоху Пушкина.

2. ПАСКАЛЬ ЗАКЛИНАЕТ СМЕРТЬ

...ура! Ты откликнулась на это имя. Ты любишь Паскаля, да кто же и не любит его. Я очень рад это слышать. И я его люблю. И ведь не за циклоиду любим, не за гидравлический пресс. Но моя любовь — с кулаками. У меня к Паскалю много чего накопилось. Давай вместе в него заглянем. Возьми лупу и открой *Pensées*. Заодно мои переводы посмотришь. Я, не в пример тебе, по-французски читаю по слогам, но переводчикам не верю, потому что сам съел не один пуд соли в этом собачьем бизнесе, да и насмотрелся вдосталь на проклятых бибисях.

Паскаль говорит: вселенная есть сфера, центр которой везде, а поверхность — нигде. А я отвечаю: Паскаль в этой фразе (и всюду в своих *Мыслях о религии*) — в первую очередь не мыслитель и не богослов, а поэт, притом поэт в обычном, традиционном смысле слова: человек, рисующий образы словами, возбуждающий воображение (даром, что он его всюду поносит и противопоставляет разуму; смотри фрагмент 44-82). Мысль

Паскаля о сфере без поверхности — чистая игра ума, заключённая в превосходную, филигранную форму.

Можно взять декартовы координаты и написать: $x^2 + y^2 = z^2$ в квадрате плюс игрек в квадрате плюс зет в квадрате равно константе, а константу устремить к бесконечности. Получится то же самое, но это будет формула, то есть поэзия опосредованная. Паскаль обходится словами. Тут не в том дело, что он этой формулы написать не мог, не знал её, вообще не любил формул, да и не умел пользоваться декартовыми координатами, как сейчас любой школьник умеет (сам Декарт ещё не умел), а в том, что Паскаль упивается словами, выражающими образ. Словами родного языка, между прочим. Вот как это у него получилось: *C'est une sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part.* До запятой — анапест идёт, два стиха, а после запятой — хорей с пиррихием. Да пусть бы и не так, французский метр против русского всегда чуть-чуть коряв, а вот что несомненно: перед нами содержательный текст, смысл которого неразрывно слит с ритмом и звуком слов, иначе говоря — *стихи*.

Но сам Паскаль этого не понимает. Ему не до анапеста или хорей, не до ритма и не до звука: он ищет Бога. Он делает это с такой страстью, которой в миру (в жизни светской, не монашеской) я знаю ещё только один пример во всей истории нового времени: Лев Толстой. Паскаль ошеломлён мыслью о том, что его громадный интеллект, реализованный на крохотные доли своих возможностей, подлежит полному уничтожению, — и не верит этому, не готов принять подобную расточительность природы. Он заклинает смерть. Его *Мысли* — камлания перед заклинанием. Он ищет Бога как поэт. Звуки и ритм родного языка — вот подсознательно найденный им ключ к постижению Бога... единственный ключ, между прочим; попробуйте искать Бога без слов! Недаром у Пушкина «звуки сладкие» стоят рядом с «молитвой».

Чрезвычайно важно: своего пика поиски Бога у Паскаля достигают в том самом возрасте, который для поэта обыкновенно критичен: в середине четвёртого десятка. Не важно, что обрывает жизнь поэта: болезнь в Пор-Рояле, болезнь в окрестностях Миссалонги или дуэль на Чёрной речке. Важно, что жить в какой-то момент становится некуда, если истина не найдена. Привычные занятия теряют смысл и цену. Иным поэтам — да, удаётся пережить этот пик растерянности и отчаянья и даже к сочинительству вернуться; но не скажу: иным счастливицам. Быть

может, не так уж и кощунствен стих Некрасова «Хорошо умереть молодым». Другой русский поэт, Вяземский, пережил этот неизбежный у каждого поэта пик, прожил долгую жизнь, а перед смертью сказал о Боге: «Где искал отца, там встретил палача».

Разумеется, высказывание «вселенная есть сфера, центр которой везде, а поверхность (Паскаль говорит: окружность, *circonférence*) — нигде» можно воспеть как пророческое. Сегодня мы знаем, что пространство более чем трёхмерно и ограничено, что его можно уподобить *поверхности* четырёхмерной сферы, то есть пространственной фигуре, лишённой центра. Но Паскаль в этом смысле не был пророком. Он, как и все до Эйнштейна, думал, что пространство бесконечно и однородно, никак не связано со временем и никакому искривлению не подлежит. Высказывание Паскаля — именно чистая игра ума, пусть и громадного; умственная фигура, к природе никакого отношения не имеющая.

Иные усмехнутся над словами Паскаля «*la terre lui paraisse comme un point au prix du vaste tour que cet astre décrit...*» (Земля может показаться точкой (центром круга) сравнительно с окружностью, описываемую вокруг неё Солнцем...). Паскалю было двадцать лет, когда появился посмертно изданный труд Коперника; Паскаль знал, что Земля, по Копернику, вращается вокруг Солнца, а не наоборот; мог поверить этому или не поверить (кажется, не поверил: *Je trouve bon qu'on n'approfondisse pas l'opinion de Copernic*, см. фрагмент 164-218: «По-моему, правильно, что мы не берём слишком всерьёз мнение Коперника», так ведь? или я переврал?), зато свято верил каждому слову латинской Библии... — но в рассуждениях о Боге и человеке это совершенно неважно; геоцентрическая модель служит *поэту* ничуть не хуже гелиоцентрической. Католические комментаторы Паскаля не понимают этого и стыдливо огораживают его геоцентризм словами о том, что Паскаль, дескать, «приспосабливается к прежнему воззрению». Зря. Паскаль тут опять — в первую очередь поэт, и его фраза — литературный троп: ему важно произнести эти слова: Земля и Солнце, а субординация неважна. На протяжении всего нового времени христианские поэты, в том числе и самые набожные, преспокойно вводили в свои стихотворения греческих и римских богов, и даже католическая церковь не протестовала: все понимали, что это, в широком смысле слова, метафора, возвышенная игра ума. Совершенно так же можно прочесть и мимолётный геоцентризм Паскаля. Упрекнуть его не в чем.

Но зато в другом смысле, в главном для Паскаля, в его страстных, даже отчаянных и поистине пророческих поисках Бога — геоцентризм был не метафорой, а фундаментом всех его рассуждений. Ни на крохотную секунду Паскаль не готов представить себе Бога, равнодушного к Земле, Бога, ничего знать не желающего о человеке. Зачем тогда и жить?!

3. ЛАТЫНЬ И ПЕРЕВОД

...ты права: это поразительно: Паскаль понимает буквально каждое слово католической *латинской* Библии и никогда не задаётся вопросом о возможности неточного перевода. И ты права, что адресуешь эти слова мне. Уж я-то об ошибках переводчиков знаю не понаслышке.

Оригинальные тексты, написанные по-еврейски и по-гречески, Паскаль, естественно, понимал как боговдохновенные, если не прямо продиктованные Творцом, — отчего же забывает, что переводили-то их не пророки и не апостолы, а толковники?

Пусть, как твердит предание, все семьдесят толковников перевели Ветхий Завет одинаково, слово в слово (что, конечно, чудо почище превращения воды в вино), но перевели ведь они его на греческий, не на латынь, латинский текст — не Септуагинта, — как же величайший ум человечества может возводить свои богословские построения на столь зыбкой почве: на основе текста слишком человеческого, отделённого от божественного промысла трудом множества посредников, отдалённого веками, общественными переменами и катаклизмами, дрейфующим во времени смыслом слов, уж не говорю — этнически обусловленными представлениями, традициями и способами мышления? Ведь это — дом на песке, песочный замок!

Вопрос о достоверности цитат Паскаль не решает и даже не ставит, он — не видит его. Но это на уровне сознания. А в подсознании, позволительно допустить, и вопрос был им поставлен, и решение у Паскаля было найдено.

Хорошо известно, что стихи, с одной стороны, непереводаемы, а с другой — постоянно переводятся. Стихи не допускают буквального перевода, который *всегда искажает смысл* (кроме редчайших случаев прямого повествования). Например, в стихотворении Джорджа Герберта *Любовь* («Love bade me welcome. Yet my soul drew back...» — помнишь мой перевод?) слово *мясо*

приходится переводить словом *вино*, иначе по-русски выходит не философско-богословская лирика, а каннибализм. Давно замечено, что перевод стихотворения вообще удаётся в одном единственном случае: когда переводчиком владеет вдохновение, не уступающее по высоте вдохновению автора. Паскаль не отвергает вдохновения (посмотри фрагмент 808-245: Il y a trois moyens de croire: la raison, la coutume, (l')inspiration); он понимает, что вдохновение (как и стихи) — *улика бога* (у Паскаля — Бога, а по мне — тут и Аполлон годится), состояние души, свидетельствующее о близком присутствии громадной иррациональной силы. Конечно, вдохновение и в любом деле требуется, но никто, кажется, никогда не говорил о необходимости экзотических состояний для перевода прозы.

Если допустить, что Паскаль понимал тексты Священного Писания как стихи, тогда всё в порядке: вдохновение возносит любого верующего переводчика, не только толковника Септуагинты, в надчеловеческие сферы, и другие слова другого языка в точности выражают у него божественное содержание первоисточника. Но Паскаль так не думал. Как и большинство мыслителей, он видел в поэзии прославление чувственного, чувственное осуждал, а с ним осуждал и поэзию. Понимание того, что Исайя и Иеремия — поэты, могло присутствовать у него лишь на уровне подсознания. Паскаль *догадывается* об этом, а сознаться самому себе не хочет. Догадывается потому, что пророки, как и поэты, нуждаются в толковании. Не хочет — потому, что истина, возвещаемая поэтом, — тутошняя, а Паскаль ищет истины вечной, непреходящей. Латынь сослужила тут ему дурную службу: она казалась ему языком вечным, как само мироздание. В ту пору ведь и учёные труды писались только по-латыни.

Повторим до оскомины: поразительно, что этот величайший ум совершает ошибку столь детскую. Ведь сегодня и *нищие* мыслью знают, что *нищие духом* (*beati pauperes spiritu quoniam ipsorum est regnum caelorum*) — именно ошибка переводчика. Правильное прочтение — *блаженны ищущие (взыскующие, просящие) духовной пищи*, на худой конец — *несытые духом*, — явственно вытекает из контекста христианства, из самой сути христианской проповеди и почти не нуждается в историко-филологическом подкреплении.

Поэты не взрослеют, в них всегда остаётся что-то детское. Поэты до глубокой старости смотрят на мир глазами ребён-

ка, иначе откуда бы мог взяться оксиморон, эта неперемнная составляющая поэзии, ещё одна улика бога (Бога)? А ведь в Писании («возлюби врагов своих»), да и в *Мыслях* Паскаля, оксиморон — повсюду.

...Но разве непонимание роли перевода — единственная ошибка в богословских построениях Паскаля? И разве при всех его ошибках он хоть на крохотную секунду перестаёт быть Паскалем?

4. ПРОРОКИ ТЕМНЯТ

...ты говоришь, что оксиморон не нужен в любовной лирике. Осмелюсь возразить. Оксиморон снимает пелену с глаз людей, озабоченных повседневным, сдёргивает покрывало со статуи Галатеи, вчера бывшей куском мрамора. Вот женщина, вчера её никто ничем не отличал, но сегодня в неё влюбился Петрарка, и она — Лаура, воплощённое совершенство, не знающее недостатков. Она принадлежит истории. Обожествление — форма оксиморона. Недостатки Лауры стали её достоинствами. Не то же ли самое проделывает любящий Бога с библейскими текстами?

Паскаль знает Писание едва ли не наизусть (по-латыни, разумеется). Он видит в нём явные противоречия и отмечает их. Вот главное для него противоречие: он сравнивает два пророческих утверждения:

«Il est dit que la loi sera changée, que le sacrifice sera changé, qu'ils seront sans roi, sans princes et sans sacrifices, qu'il sera fait une nouvelle alliance...» (фрагмент 259-685).

(«Сказано, что завет будет изменен, что жертва будет изменена, что у них не будет ни царя, ни принцев, ни жертв, что будет заключён новый завет...».)

и

«Il est dit au contraire que la loi durera éternellement, que cette alliance sera éternelle, que le sacrifice sera éternel, que le sceptre ne sortira jamais d'avec eux, puisqu'il n'en doit point sortir que le roi éternel n'arrive...» (там же).

(«И сказано противное: что закон пребудет вечно, что завет вечен, что жертва вечна, что (царский) скипетр не прейдёт во век до явления царя вечного...».)

— и что же? Паскаль снимает несбывшиеся пророчества утверждением, что они не буквальные, а фигуральные, иносказатель-

ные. Только и всего! Пророки не могут противоречить друг другу. Если они говорят прямо противоположное, они «мутят воду, чтобы она казалась глубже» (Ницше о поэтах), — прибегают к литературным тропам...

Ещё небольшое усилие, и можно признать пророков поэтами. Но Паскаль этого очевидного логического шага не делает... совершенно так же, как не делает подобных шагов в математике: написав и всесторонне исследовав свой знаменитый *треугольник Паскаля* при решении вероятностной проблемы, Паскаль не видит, что им найдены коэффициенты бинома — и уступает славу открытия бинома Ньютону; подойдя вплотную к определению производной при исследовании циклоиды, он этого определения не даёт, оставляя его Лейбницу, которого при чтении трактата Паскаля «будто светом озарило»...

Почему великий человек останавливается на пороге великого нового? В математике это объясняют тем, что Паскаль, прирождённый геометр, не любил алгебры, делавшей в ту пору первые шаги. А в его богословии? Не предвзятое ли отвращение к поэзии его останавливает? Не то ли, что в ремесле поэта заложено право сегодня сказать одно, а завтра прямо противоположное, не отступая от истины, не поступившись толикой правды? Но вот что замечательно: раввинистическая культура, где уж прямо предписывалось знать Пятикнижие наизусть, прекрасно видит противоречия в Пророках и ничуть этим не обеспокоена; в ней присутствует понимание, что пророки не могли не быть поэтами.

Просчёты великого человека — всегда потрясение и урок. Не забудем: перед нами человек, ещё мальчишкой доказавший теорему о шестиугольнике, вписанном в эллипс, в которой прозрение кажется сверхъестественным; человек, исследовавший циклоиду полнее Джона Уоллиса, гения несомненного, направлявшего и правившего самого Ньютона... Не говорю уж про закон Паскаля в гидростатике, он прост лишь на первый взгляд, он в своей видимой простоте ошеломляюще абстрактен...

Тут нужно дыхание перевести... Как такое возможно? Как Паскаль мог недодумать здесь и недодумать там? А вот как: поэтическое видение мира, овладевшее Паскалем подсознательно и внезапно, против его воли, отодвигает в дальний угол весь наработанный инструментарий самого совершенного ума. Поэтическая сторона христианства, с его мечтой о воздаянии за гробом, с добрым всепрощающим Творцом, *наделённым человеческим ли-*

цом (ведь мы созданы по его образу и подобию), открывающим объятия праведникам (то есть простирающим к ним *руки*) — превращает в хлам логику, делает ненужными и смешными все несомненные завоевания разума.

...Конечно, и то приходится тут сказать, что музы ревнивы. Зря по сей день думают, что можно разом угодить и той, и другой. Зря при этом вспоминают Гёте, уж не говорю Ломоносова, универсалистов сомнительных... да ещё некоего Ч-го, учёного из недавних, автора стихов столь бездарных, что от них челюсти сводит... Тут сам Паскаль не сдюжил. Гений в одном, он остаётся ребёнком в другом.

5. ЕДИНИЦА ПЛЮС БЕСКОНЕЧНОСТЬ

...Перевожу из фрагмента 418-233 (посмотри сама, если не доверяешь):

«...L'unité jointe à l'infini ne l'augmente de rien, non plus que un pied à une mesure infinie...»

«Единица, прибавленная к бесконечности, не увеличивает эту бесконечность; конечное превращается в ничто в присутствии бесконечного. Таков и человек перед Богом, такова и наша правда перед божественной правдой».

Перед Богом — человек ничтожен, что и говорить! это сущая правда, — *даже если Бога нет*. Для осознания своего ничтожества думающему человеку Бог не требуется, довольно рассудка. Человек — персть земли, кто бы спорил!

Но бесконечность — не поэтическая ли выдумка? В природе мы с нею не сталкиваемся. Сегодня мы знаем, что и пространство, и самое время — конечны и ограничены: они были и они перестанут быть. Бесконечность — не довод в пользу существования Бога (или хотя бы бога), как раз наоборот: если нет бесконечности, то нет и бога, — кому нужен бог, заключенный в конечном пространстве? Но ещё меньше нужен нам бог, находящийся за пределами времени и пространства: уж он-то никак не может участвовать в нашей жизни. Такой бог и слыхом о нас не слышал.

Да-да: бесконечность — выдумка поэтическая *и математическая*. Не кивай в сторону исчисления бесконечно малых. Там всё просто. Мы с тобою были в этом раю и вышли оттуда несатыми. Там, в теории пределов, в математическом анализе,

как и в поэзии, работает абстракция, дополняющая действительность. А в природе иначе. Элементарная частица, что и говорить, очень мала в сравнении с Солнцем, но этой своею малостью она ещё отнюдь не аннигилируется. Она уничтожается нашим воображением, когда мы говорим, что очень малое можно не брать в расчёт рядом с очень большим. В математике это именно так.

Ещё поэтичнее Паскаль обходится с чётностью. Из того, что воображаемое бесконечное число, будучи натуральным, не является будто бы ни чётным, ни нечётным, а мы этого постичь не можем, он заключает о непознаваемости Бога. Но ведь бесконечность натурального ряда и этот фокус с прибавлением единицы к бесконечному — чистый случай игры ума. Ничто не мешает нам, оставаясь в правилах этой игры, сконструировать две бесконечности, чётную и нечётную ($1, 3, 5, 7, \dots \infty$; и $2, 4, 6, 8, \dots \infty$). Не следует ли отсюда заключить о существовании двух богов, притом уже несколько более понятных? А вот и третий бог: $1, 3, 5, 7, 11, 13, 17, 19, 23, \dots$, — простые числа, ещё одна нечётная бесконечность. Что этот ряд теоретически неограничен, доказано... вот только практически он всегда ограничен и всегда будет ограничен последней находкой. В XVIII веке находка (Эйлера) выглядела скромно: $2^{31} - 1 = 2\,147\,483\,647$. Сейчас самое большое из найденных простое число выросло до неприличия. Чтобы записать его десятичными цифрами потребуется девять тысяч книжных страниц. Но это всё-таки конечное число — *и оно всегда будет конечным*, как всё в природе... Понятно, что дело не сводится к этим трём примерам. Таких последовательностей, с заданной чётностью или нечётностью, можно нагородить сколько угодно.

Изумительный ум спотыкается на пустяке, потому что завожён ужасом смерти. Он приносит математику в жертву поэзии, потому что поэзия соотнесена с душой и Богом (как душу и Бога ни понимай), поэзия сродни молитве, она целит, а математика в этом отношении пуста.

6. НЕОБХОДИМОСТЬ СТАВКИ

Сердце сжимается от жалости, когда читаешь рассуждения Паскаля, получившие в литературе название *необходимость ставки* (русские, естественно, переводят это как *необходимость пари*). За рассуждениями невозможно не слышать рыданий. Достижения Паскаля в математике и физике ошеломляют, его

беспомощность в богословии — точнее, в его мечтах о Боге, — удручает. Здесь он просто младенец, иначе не скажешь...

Он говорит: есть всего две возможности: Бог либо существует, либо не существует; и мы делаем ставку либо на то, либо на другое... и — *ставку сделать необходимо!* Отчего необходимо? Оттого, что — без Бога нет нравственности! Этот поразительный вывод идёт через *Мысли* Паскаля нитью Ариадны. То есть: «если нет Бога, то какой же я после этого капитан?», «Если Бога нет, всё позволено»... Паскаль совершенно искренне изумляется суждениям философов:

«Il est indubitable que l'âme soit mortelle ou immortelle; cela doit mettre une différence entière dans la morale, et cependant les philosophes ont conduit leur morale indépendamment de cela. Ils délibèrent de passer une heure (612-219)».

«Душа либо смертна, либо бессмертна, тут спора нет; этим устанавливается различное отношение к нравственности, и всё же философы строят свою этику без оглядки на это. Они попусту тратят время».

Да разве философы придумали нравственность? Она — первый продукт общественной жизни, сколь бы примитивным ни было общество. Она развивается вместе с обществом. Не делай другому того, чего не хочешь получать от других: вот её квинт-эссенция после нескольких сот лет развития. Нравственность вся — о людях, о тутошней жизни. Бессмертие души тут решительно ни при чём. Бог, о нас пекущийся, — и того меньше.

Большинство людей никакой ставки не делает, живут себе, *как все*, держатся привычного и приличного. Человек, если он здоров, занят своим местом в обществе. О Боге он вспоминает, заболел... или задумавшись, что, в общем, тоже болезнь. Ставка на Бога, на бессмертие души — *не необходима*. Утверждение Паскаля не находит подтверждения в жизни. Не подкреплено оно и логикой... если только мы не держим в уме каких-то подразумеваемых соображений. Оно взято с потолка.

Но пусть Паскаль прав, пусть ставка необходима. Принимаем это на минуту — и видим, что логика напрочь изменяет умнейшему из людей. Вы только послушайте, что он говорит! Оказывается, поставить на Бога, даже если вероятность его существования равна 0.5, разумно потому, что вы ставите против одной жизни, вашей, теперешней, почти всегда неудавшейся, на жизнь вечную и на вечное блаженство! То есть загробная

жизнь — уже прямо аксиома какая-то, а ведь Ветхий Завет не говорит о ней ни слова. И участие Бога в нашей тутошной жизни — аксиома. И вечное блаженство в награду за примерное поведение на земле — аксиома...

Отступим ещё на полшага: пусть нас ожидает воздаяние за гробом за тутошные труды типа умерщвление плоти, — но кто эти подвиги установил, кто их измыслил и измерил? Не существующее ли общество, не вековая ли традиция? Почему, скажем, поститься следует в пятницу? Ведь это — прямой выпад против иудаизма, где в пятницу вечером начинается еженедельный праздник. То есть — дело очень земное, прямо политическое. Одна традиция сводит счёты с другой, от которой родилась (даёт волю Эдипову комплексу), — всё очень человеческое, ничего божественного. И что «суда уходят в плаванье к далёким берегам» — всегда по четвергам (из ливерпульской гавани, понятно), — то же самое. Так люди выдумали.

Ни одно из априорных положений Паскаля не тянет на аксиому. Наоборот, все кажутся мне чепухой... да-да, я при этом не забываю о моём ничтожестве, я — не более, чем я, а завтра я буду менее, чем я: ни тела, ни души, потому что какая же душа у воинствующего атеиста; но вот у того же Паскаля, которому я стопы готов лобызать, я нахожу красноречивое подтверждение моему неверию. Не где-нибудь, а тут же, в этой же главе (VIII), в этом же разделе (227-223), этот же Паскаль говорит: «Если Бог есть, то Он окончательно непостижим и несопоставим с нами...». Непостижим — а как много мы постигли о нём! Мы твёрдо знаем, что он занимается каждым из нас, ждёт от нас услуг (службы), не велит шалить, сулит нам вечное блаженство или вечное же неблаженство. Мы, в сущности, знаем о нём всё главное. Погодите, есть нечто даже главнее, и тоже принимаемое Паскалем как самоочевидное: христианский бог *милосерд...* что же милосерднее Хиросимы или Треблинки? И *всепрощающ...* как же не простить таких аскетов и бессребреников, как Гитлер и Сталин? Мудрено ли уверовать!

Тут всё — как с латынью. Паскаль целиком находится в плену господствующих представлений своего места и своего времени. Грандиозный институт церкви умножает его ужас перед небытием и лишает его способности ясно мыслить.

Отчего Паскалю не приходит в голову, что Бог, ждущий чего-то от человека, не самодостаточен и, тем самым, несоверше-

нен? Не спрашиваю, отчего это не приходит в голову записным богословам — но Паскалю?!

И ещё:

Notre âme est jetée dans le corps où elle trouve nombre, temps, dimensions, elle raisonne là-dessus et appelle cela nature, nécessité, et ne peut croire autre chose. («Наша душа брошена в тело, где, найдя число, время, пространство, она рассуждает об этом, называет природой, необходимостью и ничему другому верить не может...».)

Душа — рассуждает!

7. ОЧАМИ ВЕРЫ

...давай, милая, прочтём вместе фрагмент 317-701:

«Qu'il est beau de voir par les yeux de la foi, Darius et Cyrus, Alexandre, les Romains, Pompée et Hérode, agir sans le savoir pour la gloire de l'Évangile».

Скажи мне бога ради, разве это не стихи? Я даже и перевести-то такое не могу иначе как ямбом:

Как сладостно очами веры
Взирать на Дария и Кира,
На Александра и на римлян,
На Ирода и на Помпея,
И видеть: все они невольно
Евангелие прославляют.

А теперь на крохотную секунду снимем очки поэтического тропа и посмотрим на поименованных гениев прошлого очами разума, используя все дошедшие до нас правдоподобные сведения. Посмотрим и увидим: свести перечисленных воедино можно только в стихах. *Tertium non datur*. Нет другого способа для снятия противоречий, кроме этого, имя же ему — оксиморон. Оксиморон, составляющий душу стихов, позволяет посадить за один стол Ирода и Дария... слышишь, какая тут аллитерация?

В оригинале этот фрагмент заканчивается фразой, которую на русский почему-то не переводят и которую я разобью на двести-стишья; вслушаемся:

Qu'on est heureux d'avoir cette
Lumière dans cette obscurité.

Что я говорил! Четырёхстопный ямб! И опять — какое пол-
нозвучье! —

О, как мы счастливы иметь
Подобный свет в подобной тьме!

Причём здесь Евангелие, бога ради?! Чем ямб, полученный, что ни говори, от эллинов, обязан Евангелиям? Но раз уж мы поэты, нам нет преград. Становлюсь адвокатом дьявола. В Западную Европу античные стихи принесла церковная латынь, в Россию они, спасибо Ломоносову, проникли из Западной Европы, — отсюда вывод: не было бы Евангелий, не было бы и ямбов, французских и русских.

Эту логику можно продолжить. Без Евангелий не было бы ни Леонардо и Рафаэля, ни Кёльнского собора и Нотр-Дам-де-Пари, ни Декарта и Ньютона, ни Спинозы и Эйнштейна... что? эти последние из евреев? Но ведь они явились к нам не из талмудической культуры, а из христианской. Без Евангелий не было бы и теории относительности. И квантовой механики тоже.

Здесь я с Паскалем согласен... только он этого не додумал. За него потрудились время.

9. ПРОТИВ ЖЕНЩИНЫ

...ты коснулась деликатнейшего вопроса!

В одном-единственном месте Паскаль обмолвился о непорочном зачатии, да и то без упоминания о его непорочности:

Qu'ont-ils à dire contre la résurrection, et contre l'enfantement d'une vierge. Qu'est-il plus difficile de produire un homme ou un animal, que de le reproduire. Et s'ils n'avaient jamais vu une espèce d'animaux pourraient-ils deviner s'ils se produisent sans la compagnie les uns des autres? (227-223)

«Что можно сказать против воскресения из мёртвых или против рождения младенца девственницей? Труднее ли создать живое существо, чем воскресить его? Если мы никогда не видели какое-либо живое существо, можем ли утверждать, что оно возникло в результате взаимодействия двоих?»

Что и говорить, одноклеточные обходятся без соития; можно в эту компанию и растения причислить, хотя рыльце у них, при наличии пестиков, обычно в пушку. Но все высшие животные продолжают род одним единственным способом. Так создан наш

мир, безотносительно к вопросу, был ли у мира создатель. И вот странность: только у человека соитие — грех. С чего бы? Не возражение ли это Богу? Не кощунство ли?

Объяснение тут напрашивается пренебрежительное. Его, уж это точно, сочтут кощунством и святотатством.

Соитие для христиан потому грех, что в момент половой кульминации женщина переживает наслаждение, заставляющее её забыть всё на свете, включая полового партнёра; превращающее её в животное, если угодно, — а мужчине это не кажется правильным и приличным (Библия ведь не женщинами написана). С мужчиной в момент половой кульминации происходит ровно то же самое, но себе он это прощает (ведь и на войне, «на поле чести», он зачастую теряет человеческий облик; да и вообще — чего себе не простишь?), а женщине — он такого простить никак не может. Все представления, господствующие в обществе, разработаны мужчинами. Вот и вся логика. Христианское представление о грехе своим остриём направлено против женщины и в своей основе имеет презрение к женщине; в точности как русский мат.

Наслаждение, переживаемое женщиной, с особенной силой возмущает мужчин в тех случаях, когда женщина проходит через половую кульминацию против своей воли, когда её берут силой. Мужчина отказывается уважать такую женщину, хотя она не совершила ничего дурного, а только осталась женщиной... если угодно, какую её Бог сотворил.

Иные говорят, что именно в случае прямого насилия, впрочем, не грубого и продиктованного любовью, оба, и мужчина, и женщина, переживают половую кульминацию острее всего. Не кто-нибудь, а сам Пушкин воспевает эту ситуацию: «и делишь наконец мой пламень *поневоле*» — говорит он своей «смиренице». Смиреница ему милее «вакханки молодой», с её «безумством, иступленьем, стеньем, криками...».

Тут — сердцевина христианского мифа о непорочном зачатии. Мужчина, хозяин жизни (в древности весь мир принадлежал мужчине), уверовавший в богочеловека, не готов видеть богоматерь хоть на минуту вакханкой.

Ты говоришь: Тютчеву нравится в глазах возлюбленной «угрюмый, тусклый огонь желанья». Верно. Но между Тютчевым и евангелистами — почти два тысячелетия европейской цивилизации... и эпоха Луи Каторза, да... а Паскаль, подданный это-

го монарха, живёт в евангельские времена, во времена раннего средневековья, где мужчине принадлежит всё, а женщине — ничего... Кстати или не кстати, знаешь ли, что не все европейские женщины обладали избирательным правом до 1984 года?

10. БЫТЬ ИЛИ КАЗАТЬСЯ

...ты возвращаешь меня к тому, с чего мы начали: человек не может только *быть*: *быть собою* — и не играть себя. Это — тема Паскаля. Вот где Паскаль не устарел и никогда не устареет.

Лучшее в богословском труде Паскаля — его страницы о человеке, не о Боге. Отступим на два поколения назад, к Франсису Бэкону (прости, я не могу писать эти имена, как оно в той стране принято... по мне, вообще давно бы им пора с кириллицы на латиницу переходить, чтобы не уродовать звучание других языков), — и попадём в глухое средневековье: таковы суждения англичанина о нравственности. У Бэкона, к примеру, зависть не может быть пассивна, она всегда деятельна, всегда интригует! Всё у него происходит словно бы в королевской приёмной или на светском рауте, все рассуждения пронизаны практическими нуждами, приспособленчеством; в душу человеческую, как мы её пониманием, он не заглядывает. Он и хитрость не вполне осуждает, и лицемерие за большой грех не держит, призывает разве что дозировать его.

Не то у Паскаля. Тут разговор ведётся самый беспощадный. Ключевой вопрос нашей жизни — *быть или казаться?* — не Паскалем поставлен, но никто до него не заглядывает в эту бездну глубже, чем он. Тут и находим бином Паскаля.

«Nous ne nous contentons pas de la vie que nous avons en nous et en notre propre être ...» и т. д. (806-147).

«Мы не довольствуемся той жизнью, которую мы несём в себе. Нам требуется ещё жить воображаемой жизнью в мыслях других людей... Мы беспрестанно работаем над своим образом в ущерб своей сущности...».

Кажется, только поэты позволяли себе подобную дерзость, да и то — начиная с XIX века.

«Car qui ne mourrait pour conserver son honneur celui-là serait infâme (806-147)... La douceur de la gloire est si grande qu'à quelque objet qu'on l'attache, même à la mort, on l'aime... (37-158)».

«Кто ради чести не пожертвует жизнью, будет назван бесчестным... Слава столь сладостна, что будь она связана хоть со смертью, мы любим её...».

Это, понятно, про «поле чести», про дуэль и кавалерийскую атаку эпохи Луи Каторза. Но и в XX веке ничего не изменилось. У Сомерсета Моэма выходец из низов, назвавшийся аристократом, гибнет героической смертью во время пожара — лишь бы удержать у своей жены веру в его дворянское происхождение. У Грэма Грина мнимый майор сражается и гибнет как герой в рядах повстанцев — лишь бы не перестать числиться майором, сохранить о себе недолгую благоприятную память в сердцах немногих.

«La vanité est si ancrée dans le coeur de l'homme qu'un ...et ceux qui écrivent contre veulent avoir la gloire d'avoir bien écrit... et moi qui écris ceci ai peut-être cette envie...» (627-150).

«Тщеславие столь сильно укоренилось в сердце человека, что... и те, кто в своих писаниях осуждает жажду славы, хотя прославиться, как писатели... да и мною сейчас владеет едва ли не то же чувство...».

Тут невозможно не воскликнуть: Bravo! Кто в ту пору решился бы на такое признание?

Отрывок 978-100, может быть, самый протяжённый в книге Паскаля (в нём Бог не помянут ни разу), читается как захватывающая поэма самообличения. Тут всё правда, и ничто не устарело... да и вряд ли может устареть. Заканчивается он так:

«L'homme n'est donc que déguisement, que mensonge et hypocrisie ...» и т. д.

«Выходит, что человек есть лишь притворство, ложь и лицемерие как по отношению к себе, так и к другим. Человек не хочет слышать правды о себе. Он избегает говорить другим правду (о них); и все эти наклонности, столь чуждые справедливости и разуму, естественным образом коренятся в его сердце...».

Вторые две фразы, конечно, не про всякого человека сказаны. Сам Паскаль избегал лести, да и мы с тобою избегаем. Обсудим первую фразу. Она — чуть ли не текстуальный повтор из 116-го псалма:

«Сказал я в сердцах: Всяк человек есть ложь...».

(«יָגַדְתִּי בַלֵּב: כָּל־אָדָם הוּא־שָׁרָר»).

Еврейский текст сегодня печатают с огласовками, и его приходится переводить чуть-чуть иначе: «...всяк человек лжёт (лжив)». В современном русском и в английском переводе это звучит ещё резче: «Всякий человек — лжец», «All men are liars», что, по-моему, искажает изначальный смысл. Не каждого солгавшего мы называем лжецом, да и поэтическое преувеличение, свойственное пророческой речи, не требует такого огрубления. Псалмопевец говорит о другом: о двойном душевном зрении, о потребности человека предстать в более выигрышном свете в глазах окружающих, чем он сам себя знает, — то же, что и Паскаль говорит.

Однако в библейском оригинале Писания огласовок не было, без огласовок же слово **כִּזְב** можно прочесть и как *лжёт*, и как *ложь*. Думаю, что правильно — второе. Чрезвычайно характерно, что древнерусский переводчик (у христиан это 115-й псалом) понял смысл предложения так, как я его понимаю: «Аз же рех во изступлении моем: всяк человек ложь». И совершенно так же понимает его Паскаль. Можно удивляться, что Паскаль, знавший латинское Писание назубок, пересыпающий своё сочинение цитатами и ссылками, здесь Писание не вспоминает. А можно и не удивляться: слишком уж на слуху у верующих XVII века было это «всяк человек ложь», чтобы ещё и ссылку приводить. По-моему, достойно удивления другое: мы слышим совершенно библейский, пророческий клёкот в речи Паскаля. Паскаль говорит, как поэт... как библейский поэт-пророк.

При таком отношении к житейскому лицедейству Паскаль не мог не осудить лицедейства сценического. И он осуждает его — как худшее из больших увеселений; видит в театре вернейшее средство растления именно самых чистых душ. После этого не удивительно, что Жан-Жак Руссо, крёстный отец гильотины, сто лет спустя (из Парижа энциклопедистов!) негодует и сокрушается, прослышав об открытии первого театра в родной Женеве.

Но не странно ли, что оба мыслителя осуждают только театр драматический, а не музыкальный (Руссо сам сочиняет оперу, которую с успехом ставят при дворе)? Нет ли тут противоречия? По-моему, ничуть не странно, и противоречия нет. Оба мыслителя — не договорили, а могли бы, мне кажется, сказать следующее: искусство должно быть искусственно; *естественность искусства в его искусственности*. Музыка на парижской сце-

не в XVII и XVIII столетии делает то же, что маска и котурны в афинском амфитеатре V века до новой эры. Условность уничтожает всякую тень безнравственности. Чем меньше условности, чем ближе к повседневной жизни, — тем меньше искусства. Искусство актёра почти сведено на нет в кинематографии. Все мы слышали о великих трагиках и комедиантах прошлого, волновавших мыслителей и писателей, — но эти большие актёры говорили на сцене стихами, чего не бывает в жизни, и уж конечно не целовались крупным планом на экране в два человеческих роста. А мыслители и писатели, отметившие актёров, всегда помнили, что по своему социальному статусу актёр — слуга, не имеющий ни своих слов, ни своих мыслей; что перевоплощаться в другого, пусть и талантливо, — занятие низкое, ведь оно означает попирать в себе всё своё или не иметь ничего своего; что целоваться при всех не то что с посторонним, но и с тем, кого любишь, — непристойность. О наших тутошних последних десятилетиях и говорить не хочется. Явилась неслыханная в дни большого театра профессия режиссёра. Несостоявшийся полководец, человек, снедаемый властолюбием, режиссёр отнимает у актёра последние крохи творческой самостоятельности, превращает актёра в марионетку... Говоришь, бывают исключения? Ещё бы! Мир вообще стоит не на китах, а на исключениях. Рейган был хорошим президентом. Но общество, в котором актёр становится знаменитостью, не говорю: вождём, не кажется мне здоровым (я, конечно, всякую современную страну имею в виду, не только США). Кинематография довершила важный этап в расчеловечивании человека. Усреднённый человек наших дней в личностном отношении, как индивидуальность, несопоставимо мельче человека эпохи Паскаля или эпохи Руссо, не говорю уж: эпохи Эсхила.

Ещё вдогонку о низком, об исключениях и о современности. На протяжении веков роман считался низким жанром. Даже *Принцесса Клевская* не пошатнула этого представления. Но вот явились Толстой и Достоевский — и роман на полвека поднялся над собою (чтобы в наши дни упасть ниже некуда). Недаром Толстой отказывался признать *Войну и мир* романом... Европейский роман XIX века тем и велик, что накладывает лупу на бином Паскаля.

11. ЭГОИЗМ И ЗАГРОБНАЯ ЖИЗНЬ

...Паскаль осуждает тщеславие и эгоизм, говоришь? Но кто же внутри иудео-христианской культуры не осудит их? Это осуждение — шаг вперёд по отношению к древним (до стоиков). Эллины и римляне считали жажду славы достоинством, а эгоизм — природным заданием, смиряемым только потребностью жить в обществе, то есть ... самим же этим эгоизмом. Эгоизм — уроборос: дракон, кусающий себя за хвост. Эгоист всегда разумен. Он любит себя с оглядкой на окружающих. «Живи и жить давай другим», как говорит Державин. Очень по-русски сказано. Сегодняшние тамошние ещё проще изъясняются: «делиться надо».

Теперь определим биологическую жизнь в двух словах: как *эстафету информации*. Не человеческую жизнь, а всю биологическую жизнь как она есть, во всём её многообразии, во всей её непредставимой сложности. По большому счёту ничего другого в живой природе не происходит. Муравей передаёт свои гены муравью, таракан таракану, человек человеку... Да, ты права: человек человеку передаёт ещё жилища и банковские счета, тексты и формулы, а в общем — то же самое: себя, память о себе. Эта потребность передать память о себе — тоже биологическое задание, только у человека оно сложнее, чем у муравья. К цепочке ДНК подвешена культурная составляющая. Про эгоизм и говорить нечего. Лишь бы он был разумен. Полное обуздание эгоизма означает прекращение жизни на Земле и в её окрестностях... А кому нужна эстафета информации, этот вопрос внутри вида хомо-сапиенс никогда решён не будет. Ignoramus et ignorabimus. Бог, мечта о Боге-отце, всепрощающем и милосердном, — попытка решить этот вопрос; устаревшая и неудавшаяся попытка.

Паскаль думает, что человек испорчен первородным грехом, а я думаю, что никакого первородного греха не было и быть не могло: была точка омега Тейяра де Шардена. Развитие памяти и комбинаторных способностей в животном мире достигло критической массы и стало мыслью. Во времени эта точка Тейяра отняла порядочный миллион лет, а в нравственном измерении вылилась в способность отличать добро от зла. Человек вкусил от древа познания. Этим он был изгнан из рая: понял, что смертен. Он стал стыдиться наготы. Недовольство собою, способность осуждать себя — всё это суть завоевания мысли, до-

стижения человеческой цивилизации. Но нашей биологической сущности никто не отменял. Осознанно или бессознательно мы заняты одним: передачей информации. Эта передача возможна только в обществе, её первейшим инструментом был и остаётся эгоизм, смиряемый обществом. Альтруизм, как теперь установлено, существует в любом тесном коллективе организмов, например, у крыс. Он тоже необходимый инструмент эстафеты информации.

Александр и Наполеон, Аристотель и Леонардо — все они были гении, преуспевшие в своём ремесле и мастерстве. Они были поглощены своим делом, на посторонние дела не отвлекались, жили и трудились... да-да, это тоже труд... трудились не в первую очередь ради славы, но всё же ни на минуту не упуская её из виду, помня, что они посылают своё имя в раструбы поколений. «Раз уж моему имени суждено жить... Отыщется среди моих бумаг...» вздыхает на исходе дней и в зените славы Жан-Жак, тоже ведь не ради славы, а от потребности, написавший трактат *Общественный договор* и оперу *Деревенский колдун*... А Паскаль — тот отвлёкся на постороннее дело... и не за это ли отступление мы его любим?

Но — всех их забудут. Забудут Жан-Жака, недоучку, никогда не ходившего в школу, дилетанта, своим сочинением перевернувшего историю Европы. Забудут Гомера. Невозможно не изумляться историческому оптимизму пушкинской эпохи, для которой Гомер был вечностью. По биологической шкале Гомер умер вчера. Человечество анекдотически молодо, не насчитывает и двадцати тысяч лет. Конечно, есть мнение, что оно на выходе, но этот выход случится не завтра. Пройдёт ещё двадцать тысяч лет, и Гомера забудут.

Я всё это вот к чему говорю: любая слава конечна, но потребность в ней всё-таки неотменима, заложена в природе человека и общества. Самый заядлый анахорет, возьми хоть меня, живёт так, как если б в небесной канцелярии педантично велось его дело, отмечались его достижения и ошибки. *Мысль о загробной жизни биологична*. Физическая картина мира не оставляет этой мечте ни единого шанса, отмечает её как вздор, но искоренить её, исключить из картины мира человека или хоть муравья можно только одним способом: уничтожив всё живое.

И такое уничтожение — возможно. Мысль, давно ставшая главным двигателем эволюции, вот-вот перекочится из челове-

ского мозга в мозг искусственный. Дальше — вселенская гонка передачи информации преспокойно сможет обойтись без ноосферы... «Шёпот, робкое дыханье, трели соловья» — всему этому наступит конец, всё это уйдёт за полной ненадобностью.

12. КРЫСЫ И КОШКИ

...ты пишешь: не хватит ли о Паскале и о Боге, которого нет? Твоя правда! Тут всего не скажешь, а главное сказано. Будем помнить: главное в нашей жизни — вокруг вопроса Паскаля, бинома Паскаля: *быть или казаться*. Как выбрать правильную пропорцию? Как не забывать ни на минуту, что нельзя только *быть*, как — не бахвалиться? А ведь прочти это моё сочинение посторонний, он про Моську и слона вспомнит. Имя Моськи принимаю охотно, без малейших затруднений; о ничтожестве моём помню. Счастье, что тебе не нужно объяснять: я написал всё это не только ради того, чтобы *казаться*; я хотел *быть*, хотел взглядеться и понять. Чтобы понять, мне нужно написать. И французский мой жалкий вызываю в памяти пусть не без кокетства, но и не ради одной показухи, — мне интересно заглянуть в подлинник, прикоснуться к великому.

Но это — теперь. А тогда, в незапамятные дни, в городе с переменчивым именем, впервые заглянув в *Penseés* в русском переводе, я совершенно оторопел от другого. «Хорошо известно, — свидетельствует Паскаль, — что есть люди, которые не могут выносить вида крыс и кошек...». Кошек! Ты слышишь?! Это — семнадцатый век, «король-солнце», Шекспир на заслуженном отдыхе, Декарт во всём его блеске, непревзойдённый Ньютон... Что ни говори, а человек меняется не так уж медленно. Именно при дворе короля-солнца был опубликован эпохальный документ: правила для галантной аристократии, где советовали каждый божий день мыть руки, а лицо — *почти так же часто*. Зубы, понятно, никто не чистил, для этого ещё полтора века потребовалось...

Но кошки, кошки!..

6.03.19, 19.09.19.

Михаил Блюменкранц

В мире ускользающих смыслов

С годами все больше укрепляешься в мысли, что мы живем в мире нескончаемых духовных подмен. Вступая в непримиримую борьбу за идеалы добра, справедливости и свободы мы, спустя время, с горечью обнаруживаем, что в результате лишь приумножили зло, царящее в мире, открыли путь к еще более жестокому произволу, упрочили узы рабства. Об этом красноречиво свидетельствуют истории почти всех победивших массовых движений, как в прошлом, так и в настоящем.

Ничто не линяет так стремительно, как полотнища победных знамен.

Что же за дьявольские червонцы подсовывает нам реальность, которые то и дело превращаются на наших глазах в кучу жухлой листвы?

Возможно, ответ нужно искать в той самой символической реальности, которую мы сами творим. Вероятно, что именно здесь происходят подмены, подстерегающие нас в конкретной действительности.

Прежде, чем вести разговор о символической реальности, зададимся вопросом о том, что представляет собой реальность «реальная», не символическая, тот предметный мир, в котором мы существуем, и очевидность которого, как правило, сомнений не вызывает. Хотя после кантовской «Критики чистого разума» уверенности в адекватности нашего восприятия окружающего мира несколько поубавилось. Ведь Кант доказывал, что мы не познаем чувственную реальность, а лишь конструируем ее с помощью присущей нашему сознанию оптики, а уже затем познаем то, что сами сконструировали¹. Время, пространство и следственно-причинная связь обусловлены исключительно нашей оптикой и находятся не в окружающем нас мире, а в нашей голове.

И если все так, как полагал Кант, мы не более, чем коллектив конструкторов, обреченных на постоянное конструирование непознаваемой для нас по сути реальности. И тогда возникает

¹ Оговоримся, что речь идет о феноменальном, а не о ноуменальном мире, обладающем, по определению Вильгельма Виндельбанда, «нравственной ценностью свехчувственного».

правомерный вопрос: в чем же принципиальное отличие действительности, создаваемой нами при помощи символических форм, от той конкретной реальности, принимаемой нами за безусловную точку отсчета, за нерушимую границу между явью и фантазией, реальностью и бредом?

Жак Лакан полагал, что сознание и реальность — это одно и то же. Если утверждение Лакана справедливо, то мы — существа многомерные и многомирные, так как наше существование протекает сразу в нескольких временно-пространственных параметрах, с большей или меньшей степенью интенсивности нами переживаемых.

Так, кроме окружающего мира, реальность которого для нас самоочевидна, мы много времени проводим в так называемой виртуальной реальности: в мире фильмов, сериалов, видеоигр, развлекательных шоу, информационного пространства интернета и т. п.

Если мир, каким мы его воспринимаем, является конструкцией, созданной априорными формами нашего сознания, то виртуальная реальность — еще одна конструкция — конструкция внутри конструкции, матрешка в матрешке. В ней легче спрятаться от жизни, так как здесь в вашем распоряжении современные медиасредства, подыскивающие и транслирующие ту картину мира, которая вам больше по вкусу, отбирая только ту информацию, которая не выводит из зоны интеллектуального комфорта. При этом не имеет значения, позитивный или негативный характер она несет. Главное, чтобы она подтверждала как истинность ваших убеждений, так и правоту ваших предубеждений.

Существуют и многочисленные галактики, созданные художественным вымыслом и населенные быстро вымирающим племенем читателей книг. Ну, а мир наших сновидений, которые подчас бывают ярче и причудливее действительности?

Все эти виды реальности прочно вплетены в ткань нашего сознания, представляя собой как бы пирог, основой которого является та предметная реальность, где мы фактически пребываем, и с исчезновением которой, как многие склонны полагать, исчезнут и все наслаиваемые на нее остальные виды реальностей, поскольку вместе с ней исчезнет и само наше сознание.

Символические формы работают в этой гипер-реальности как ткацкий станок, соединяющий нити каждого из миров в единую ткань нашего существования. Кроме того, сакральная символика является мощным энергетическим источником для преобразова-

ния всех видов реальности, задавая фокусировку нашей оптики, осуществляя настройку нашего сознания.

О важнейшей роли сакральной символики в истории становления человеческого сообщества свидетельствуют и недавние археологические открытия — раскопки древнейших поселений на территории современной Турции.

Обнаруженные артефакты заставляют по-новому взглянуть на историю возникновения ранних цивилизаций. Вопреки традиционным представлениям об определяющем значении экономических факторов, таких как, к примеру, сооружение ирригационных систем, понуждающих людей объединяться в большие коллективы, выясняется, что первыми сооружениями, вокруг которых стали возникать очаги будущих цивилизаций, являлись храмы, где люди собирались для почитания священных реликвий, совершая жертвенные обряды и магические ритуалы. Похоже, что в основе зарождения цивилизаций лежали духовные практики, характеризующиеся общностью религиозной символики, исполнением ритуалов и системой табу. Эти три фактора и являлись, по-видимому, важнейшими условиями формирования культурных миров.

Однако обрядовая сторона и возникающие системы табу берут свое начало и основание в сакральной символике. С одной стороны, сакральная символика являет собой форму реализации человеком его тоски по бесконечному, выражением его духовной сущности, с другой — служит эффективным средством сплочения и солидаризации, своеобразным социальным клеем, соединяющим человеческие коллективы в единую племенную и надплеменную общность.

Добавим, что и в эти, архаические, и в последующие за ними времена реальность, переживаемая людьми в их сновидениях, часто представлялась им более важной и значимой, чем реалии повседневной жизни. В сновидениях им открывались двери в таинственный мир богов и духов, подсказывающих мучимому сомнениями человеку те или иные решения его жизненных проблем. Тем самым, символическая реальность часто воспринималась более реальной, чем обыденность. (Еще Фалес Милетский, первый греческий философ, полагал, что все полно духов, демонов и душ.)

И сегодня мы не испытываем недостатка в символике. Широкий ассортимент символических форм представлен на многочис-

ленных прилавках массовой культуры: от последних брендов Голливуда до либерально-демократической оптовой распродажи «общечеловеческих» ценностей. Однако не стоит обольщаться — в большинстве своем это только симулякры, продукты подмен. Вместо символа, связывающего человеческое сознание с трансцендентным, с духовными основами бытия, мы имеем дело с эмблемой, которая, в отличие от символа, этой связи лишена и способна лишь такую связь симулировать. Эмблема, как пустая оболочка исчезнувших смыслов, только указывает на место проживания отжившего, выдохшегося символа. Еще чаще эмблема является простой имитацией символических смыслов. По мнению Мераба Мамардашвили и Александра Пятигорского, в современном мире происходит обеднение символических форм².

Слово «символ» происходит от греческого «соединяю». Существовал обычай: когда люди надолго расставались, они разламывали на две части какой-нибудь предмет, половинки которого каждый оставлял у себя. Встретившись через много лет снова, они, или уже их потомки, соединив части в целое, таким образом узнавали друг друга.

В более широком смысле символ — это то, что соединяет временное с вечным, если к временному найдена его недостающая половинка.

Кант видел в символе особый способ духовного освоения реальности. Через материальную вещь символ производит то, что превышает эту вещь. Эта реальность, согласно Канту, связана уже не с природной необходимостью, а со свободой.

И именно здесь коренится одна из фундаментальных подмен нашего времени — подмена свободы.

С архаических времен в человеке первоначально заложена «жажда реального», неизбывная тоска по абсолютному бытию. Об этом пишет в своем «Трактате по истории религий» Мирча Элиаде³. Юношеский максимализм, идеальные устремления — и косная инерционная действительность, грубая материя жизни,

² «Есть один чрезвычайно интересный феномен, повсеместно наблюдаемый в современной цивилизации: «недостаток символизма». По-видимому, мы живем в такое время (или «мы такие»), когда символов для нашего собственного оперирования или потребления весьма мало».

М. К. Мамардашвили, А. М. Пятигорский, *Символ и сознание*, М., 1997, с. 101.

³ Элиаде Мирча, *Трактат по истории религий*.

о которую разбиваются «души прекрасные порывы». Кто не проходил эти этапы взросления и становления? Кто хоть ненадолго не вдыхал этот пьянящий чистый воздух пылко-романтизма? В прошлом из него рождалась большая литература и великая музыка. Из него же родились и кровавые диктатуры. То, что было плодотворно в искусстве, оказалось губительным в политике.

В цикле лекций «Беседы о мышлении» М. К. Мамардашвили говорит: «Идеальные стремления? Пожалуйста, тогда вам антихрист больше подходит, чем Христос. Повторяю: антихрист отличается от Христа своей идеальностью, а Христос от него, следовательно, отличается тем, что он плоть, но плоть особая, она то, что я называю словами Декарта «метафизическая материя»⁴.

В эпоху победившего «цинического разума» особо подкупает нравственный максимализм, чистота порывов, сила бескорыстной убежденности, наивное прекраснодушие молодого, а иногда и не очень молодого поколения: дьявол — логик, доверяй чувству, повинуйся своему сердцу.

Непоколебимые якобинцы, пламенные большевики устилали свой путь трупами, следуя, как правило, зову сердца...

В свое время Лейбниц утверждал, что «если все измерять силой и, соответственно, напряженной искренностью убеждения, тогда и у дьявола должны быть свои мученики, т. е. «чистые»⁵.

Да, они, конечно же, защищали возвышенные идеалы, идеи, ценности, но разве идеалы и ценности — это лишь плод наших мыслительных усилий? Отнюдь. Как всякое верование, это прежде всего эмоциональное переживание. Недаром Юм считал, что ценности скорее чувствуются, чем мыслятся. Ум, конечно, часто в дураках у сердца, но это еще не означает, что сердце — панацея от бесовщины. История знает немало примеров такого «святобесия».

Идеалы и ценности — неотъемлемая составляющая символической реальности. О единстве образа и идеи в символе писал в своей «Диалектике мифа» А. Ф. Лосев. Образ-идея синтезирует чувственное и рациональное в восприятии нами символических значений. Почему же то, что так привлекательно выглядит в идеальном символическом мире, часто реализуется как кровавый кошмар в реальности конкретной? Когда возникает подмена? В момент перехода наших идеалов и ценностей из мира

⁴ Мамардашвили М., *Беседы о мышлении*. С.-П. 2018, с. 416.

⁵ Цит. по: Мамардашвили М., *Беседы о мышлении*. С.-П. 2018, с. 445.

символических форм в мир конкретной действительности? Почему идеальные стремления слишком часто оказываются путем к антихристу, а прекраснодушие — любимой наживкой дьявола? «Опыт почти всегда пародия на идею», — отметил Гете. Пройдя определенный исторический путь, мы смогли убедиться, что самые раскрепасные утопии, воплощаемые в надежде осчастливить человечество, обернулись на практике анти-утопиями. Если таким образом в символической реальности мы реализуем свою свободу, то что же не так с самой символической реальностью, с нашей свободой, с самими нами?

Самыми успешными торговцами символической реальностью на рынках современного постиндустриального общества оказываются политики, а также многочисленная армия журналистов и политтехнологов. Они умело используют лакановскую формулу: реальность и сознание — одно и то же, — и, манипулируя сознанием, создают для своей аудитории подходящую реальность. В этом процессе определенной настройки сознания важная роль отводится ценностям и идеалам — важнейшим компонентам символической реальности.

Мераб Мамардашвили тонко заметил, что энергия Зла прорастает из энергии Истины. Правда, Зло называется злом только до тех пор, пока Истина не победила. Когда же Истина восторжествовала, совершенное для ее победы зло провозглашается благом. Так, при Омейядах или Аббасидах отрезать голову за карикатуру на пророка Мухаммеда, воплощающего для благочестивого мусульманина сакральную истину, рассматривалось бы правоверными как дело в высшей степени справедливое и богоугодное. (Да и сегодня это может стоить шутнику головы.) Но в условиях либерально-демократического общества, декларирующего как фундаментальную истину право личности на свободу слова, отрезать голову за свободно высказанное мнение — это безусловное преступление и зло.

Энергия зла вырастает из непоколебимой уверенности человека в собственной правоте в деле утверждения истины. А так как открывшаяся ему истина совершенно бесспорна, то и дело по переустройству этого неправильного мира в соответствии с очевидной верностью истины — благое. («Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его».) И горе тем, кто попытается нам помешать или станет у нас на пути.

После объявленной отставки Бога право на обладание Истиной перешло в ведомство анти-монопольного комитета и оказалось в распоряжении рынка, который эту истину определяет и калькулирует. Похоже, что все попытки капитального ремонта обветшавшего мироздания грозят обернуться крахом для его обитателей, принявшихся дружно подкапывать фундамент.

Так что вновь возникает пилатовский вопрос: «Что есть Истина?». Ничем не вынужденное понимание, как полагал Рене Декарт? Или всего лишь устраивающая нас реальность? Не знаю. И думаю, что никто не знает. Но она есть. О том, что она существует, свидетельствуют те бесчисленные ушибы и ссадины, которые мы получаем в течение всей нашей жизни, когда бьемся, как слепые, о невидимую нам Истину.

Само наличие заблуждений свидетельствует о ее существовании. Видимо, прав был Кьеркегор, утверждавший, что истину нельзя знать или не знать. В истине можно только быть или не быть. Тем самым, истина — категория не гносеологическая, а экзистенциальная. Как и мудрость, истина не плод усилий нашего ума, а состояние нашей души. И Вечность иногда стучится к нам в окно. Нам нужно только вовремя его распахнуть. Об этом евангельский ответ «Я есмь истина», об этом же и «Познайте истину, и истина сделает вас свободными».

Кант полагал, что свобода там, где человек моральным актом создает сам себя. Свобода же неопределенная — это произвол. Нам судилось жить в эпоху переоценки всех ценностей. В мире, в котором возможности манипулирования человеческим сознанием возросли многократно. Духовные подмены в человеческой истории происходили, видимо, всегда, но сегодня, не в последнюю очередь в связи с успехом новых технологий, приобрели невиданный до сих пор масштаб. Под знаменем раскрепощения человека происходит его развоплощение.

Единственно открытый выход в мироздание существует лишь через предельную глубину нашего собственного «я». Для этого необходимо преодолеть все оболочки и напластования, наложенные на нас печатью времени, и обжечь душу прикосновением к Тайне. Это путь мистиков, для большинства недоступный. Большинству нужны компасы и маяки, нужны эффективные менеджеры по производству и распределению символической реальности.

И сегодня интеллектуальная элита выполняет работу фальшивомонетчиков по чеканке эмблематики, продаваемой по цене сакральных символов. Из наиболее популярных — толерантность, политкорректность, мультикультурализм и гендерный плюрализм — священное право индивида на половую самоидентификацию. Фактически, эти ценности определяют идейный вектор развития «нового прекрасного мира». Свою ценность в этой реальности получает и сам человек. Он прошел долгий путь поиска самоидентификации от аристотелевского человека — политического животного — в античном мире; существа, сотворенного по образу и подобию Божьему, наделенного духовной природой — во времена Средневековья; представителя высшего разума в эпоху Просвещения — чтобы, наконец, сегодня осознать себя социо-биологической особью, более или менее успешным функционером в гигантском механизме производства-потребления. Потеряв личность, он, по определению Романо Гвардини, из последних сил старается сохранить лицо. Битву за свое антропологическое достоинство он давно проиграл. И большая доля вины за это поражение лежит на интеллектуальной элите. Ведь именно она, по сути, создатель и творец символической реальности.

В первой половине прошлого века вышла в свет книга Жюльена Бенда «Предательство интеллектуалов». Тогда книга вызвала ожесточенные споры. Спустя время факт такого предательства стал очевиден: достаточно перечислить имена известных европейских интеллектуалов, режиссеров, писателей, философов, ученых, которые с неподдельным энтузиазмом вносили свой посильный вклад в рождение символической реальности большевистской и национал-социалистической диктатур.

В первом случае речь шла о секуляризации христианской системы ценностей, основательно перекроенной философией Просвещения и французской революцией в гуманистические идеалы свободы, равенства и братства. Во втором была манифестирована другая система ценностей — крови и почвы, расового превосходства — гремучая смесь примитивного дарвинизма и опошленного романтизма. По масштабам кровавых жертвоприношений, принесенных этими режимами во имя утверждаемых ими истин, соперники оказались достойны друг друга.

Томас Гоббс иронично заметил: «Дела человеческие не могут существовать, не принося с собой некоторых неприятностей»⁶. Путь к Равенству, Свободе и Справедливости неизбежно проходит вдоль насыпи из чьих-то отрубленных голов.

Ветхие заветы сменяются новыми, а те — еще более новыми, но дорога к светлым идеалам не становится короче. Достаточно вспомнить несомненные «достижения» прошлого века: концлагеря, мясорубку двух мировых войн, ядерные бомбардировки. Эффективная вакцина против исторического оптимизма. И вновь всплывает проклятый вопрос Ивана Карамазова о слезинке ребенка.

(Тем более, что дворец всеобщего счастья всякий раз подозрительно смахивает то ли на казарму, то ли на тюрьму.)

В беспощадно-правдивой булгаковской повести-притче «Собачье сердце» блестяще показан самообман русской интеллигенции. Ее самоотверженные усилия в деле освобождения и просвещения народа в итоге увенчались успехом — приходом бесчисленных шариковых, занявшихся методичным уничтожением прежде всего этой самой интеллигенции, составлявшей, по сути, озоновый слой Российской империи. Результатом проведенной работы стало существование последующих поколений в условиях хронического кислородного голодания. Ведь оказалось, что ничто так надежно не укрепляет власть тьмы, как бескомпромиссная борьба за светлые идеалы. Так случилось вчера, так происходит сегодня, и, видимо, продолжится и в будущем, при условии, что оно — вопреки нам — случится.

Идеальные стремления важны и необходимы, именно они задают горизонт человеческого существования, определяют вектор его развития. Но это результат долгой внутренней работы нравственного становления личности, органика ее духовного роста. Когда же этот процесс подменяется грубым внешним насилием, принуждением человека жить по жестко выверенным кем-то лекалам добра, истины и справедливости, то в какой-то момент неизбежно происходит бунт, и наступает расплата. И тогда «реальная» реальность жестоко мстит энтузиастам реальности символической за насилие над собой. Сколько поколе-

⁶ Гоббс Томас. Основы философии. Ч. 3, «О гражданине». Т. 1, с. 340. Соч. В 2-х томах. М., Мысль, 1989.

ний в истории человечества оказались заложниками и жертвами такой мести!

Сегодняшняя интеллектуальная элита продолжает работу по созданию энергоемкой эмблематики, представляющей собой симулякры символических форм. Происходит очередная великая культурная революция под знаменем непримиримой толерантности, где интеллектуалы взяли на себя роль китайских хунвейбинов времен председателя Мао. И по сути — это даже не революция, а обыкновенный погром.

Нынешние интеллектуалы — трубадуры и популяризаторы репрессивной культуры несправедливо обиженных. Общество распалось на многочисленные группы обиженных, агрессивно требующих компенсации за нанесенные им не только сегодня, но и в историческом прошлом, обиды.

Позор Платону и Аристотелю, оправдывавшим рабство, привлечем к ответу Юма и Канта за гомофобные высказывания и защиту колониальной политики, вычеркнем из памяти человечества Уильяма Шекспира, обозвавшего свободолобивую эмансипированную женщину строптивой и призывавшего к ее укрощению. Уберем из школьных программ Марка Твена за пропаганду белого превосходства в «Томе Сойере». С кем останемся? Да и такая цензура при тоталитарных режимах уже была. А как же со свободой слова? Или на нее есть такая же монополия, как и на истину?

Сегодня, как и сто лет назад в России, творческое меньшинство Запада с энтузиазмом встречает нагрянувших гуннов.

Ф. М. Достоевский писал о том, что нет ничего страшнее человека, тщательно посчитавшего цену своего страдания и предъявившего ее миру. Бердяев считал чувство обиды плебейским. Следует признать, что в эпоху восстания масс именно чувство обиды становится двигателем истории. Произошедшая дифференциация массы, ее раскол на различные группы не избавляют нас от диктата массового сознания, так же, как раскол в нигилистах не сделал их романтиками.

Мы живем в мире перманентных истерик. Истерик на расовой, гендерной, экологической и других почвах. Со всех сторон несутся христианские по своей форме, но приобретающие инквизиторский пафос призывы к немедленному покаянию. Однако переполняющая эти призывы ненависть вряд ли заставит кого-то покаяться. Вспоминаются слова Г. С. Померанца: «Дьявол на-

чинается с пены на губах ангела, вступившего в бой за святое и правое дело...».

Какие бы знамена ни развевались над головами бескорыстных защитников Добра и Справедливости, лучше вглядывайтесь в лица знаменосцев!

Активисты массовых движений, словно Афина из головы Зевса, возникают как результат воспаленной фантазии обезумевших от своих мечтаний интеллектуалов еще до того, как вспыхнут первые костры и заработают первые гильотины.

Символическая реальность ищет своего материального воплощения. Но не стоит забывать, что, как справедливо заметил Лешек Колаковский, «дьявол не подлежит реформированию», поскольку, добавлю от себя, имеет обыкновение воплощаться в своих реформаторах.

Как подметил Э. Хоффер: «Ненависть и жестокость, берущие свое начало в себялюбии и эгоизме, не идут ни в какое сравнение по эффективности со злобой и безжалостностью, порождаемыми самоотверженностью»⁷.

В силу того, что интеллектуалы по роду своей деятельности оказываются наиболее вовлеченными в мир символической реальности, они и более подвержены соблазну духовных подмен, склонны легче воодушевляться высокими идеалами и впадать в «прелесть», часто проявляя при этом высокую степень самоотверженности.

Свобода, реализуемая в растворении индивидуального «я» в некоем коллективном «мы» — что обычно и происходит во всех массовых движениях, стремящихся воплотить ценности и идеалы символической реальности в конкретной действительности, — как правило, оборачивается подменой как самих этих ценностей и идеалов, так и свободы как таковой.

Трансцендентное, которое только и придает сакральные смыслы символике, в этом случае полностью проецируется на социальное. Тем самым происходит подмена сакрального символа его симулякром, эмблемой.

Такая эмблема какое-то время успешно использует энергетический потенциал сакрального символа, так же воздействуя на

⁷ Э. Хоффер, *Истинноверующий: Мысли о природе массовых движений*. Мн.: ЕГУ, 2001, с. 118.

архетипы человеческого бессознательного и гальванизируя их в рамках господствующей идеологии.

Она — эмблема — эксплуатирует те же традиционные каналы, по которым различные вероисповедания работали с религиозным сознанием. Однако последствием этой подмены становится оскудение духовных источников бытия. В человеке оказывается ампутированной духовная сторона личности. Его сознание становится полностью определяемым и регулируемым социобиологическими приоритетами.

Тайна свободы — в ее укорененности в мире ноуменального. Все попытки разгадать эту тайну, оставаясь на плоскости, в области социальных, исторических или биологических явлений, приводят к тому, что свобода теряет свое содержание и оборачивается своеволием и произволом. Лишенная духовного содержания, свобода теряет свою способность к созиданию и становится разрушительной.

Угроза состоит в том, что, в результате подмены символа эмблемой, свобода лишается своей изначальной укорененности в мире сакральных смыслов и неизбежно выхолащивается в симулякр.

Такие метаморфозы свободы, лишенной духовного содержания, могут стать фатальными для общества, поскольку, как самого себя, так и окружающую его действительность, человек призван создавать, реализуя свою свободу. И здесь мы соприкасаемся с метафизической реальностью, которая не конструируется и не познается, а лишь иногда просвечивает сквозь нашу реальность, приоткрывая ее глубину. Когда же связь с метафизическим измерением бытия теряется, то реальность начинает растворяться в абсурде, и мы погружаемся в «жидкий мир», мир размытых границ и форм.

Андреас Буллер

**«По философским рельсам»
Размышления о пользе
и вреде философии для жизни**

*For there is nothing
either good or bad,
but thinking makes it so¹.*

William Shakespeare
Hamlet, Act 2, Scene 2, Page 11.

О ФИЛОСОФИИ И ПСЕВДО-ФИЛОСОФИИ

Любая философия вынуждена постоянно воспроизводить саму себя, т. е. начинаться «с нуля». Ведь даже те идеи и мысли, которые известны человечеству с незапамятных времён, воспринимаются каждым появившимся на «этот» свет новым поколением и новым человеком заново. Кстати, идея «этого» (а вместе с ней и «другого») мира получила распространение благодаря прежде всего философии, которая с помощью этой идеи пыталась решить проблему смерти. Но к проблеме смерти я вернусь позже, а сейчас я хочу особо указать на тот момент, что философия принадлежит *живущему и существующему*, ибо духовное богатство человечества хранится не «само по себе», а в сознании конкретных людей. Даже если эти люди воспринимают дошедшие до них мысли, идеи, теории и концепции прошлых поколений как «чужие», они, тем не менее, являются для них «своими», ибо «чужое» лишь тогда становится для меня *чужим*, когда оно стало «моим», т. е. стало объектом *моего* восприятия и *моей* рефлексии. Только в «моём», а не в другом, сознании *чужое* может стать для меня «чужим». Так же над этой проблемой, т. е. проблемой своего/другого/чужого, которая является проблемой человеческого (само)восприятия, а в широком смысле слова и проблемой человеческого сознания, рефлектирует философия.

¹ «Нет ничего ни хорошего, ни плохого — это мышление делает всё таковым». Уильям Шекспир, «Гамлет» (акт 2, сцена 2).

Но этим её задачи, конечно, не исчерпываются. Главная цель философии заключается в том, чтобы познать сущность бытия и найти ответ на вопрос о смысле жизни. Исходя из сказанного, мы можем сделать вывод, что философия, несомненно, позволяет себя дефинировать по отношению к тем познавательным целям и задачам, которые она преследует.

Однако слово «философия» употребляется довольно часто и в другом значении, в котором оно обозначает всю совокупность накопленного человечеством духовного богатства, включающего в себя мифологические, религиозные, онтологические, эпистемологические, антропологические, этические и историко-философские знания. Философия, без всякого сомнения, является «богатством», которое, как, впрочем, и любое другое богатство, не в состоянии существовать вне живого и конкретного «Я». Именно это, существующее сейчас и теперь «Я», является в *настоящий момент* хранителем и носителем всего, созданного человечеством в течение многих тысячелетий, многообразного и многостороннего духовного богатства. Я имею здесь в виду, разумеется, не индивидуальное, а универсальное «Я», олицетворением которого является человеческое общество. Однако в современном обществе возможности отдельного человека экстремально ограничены. Индивидуальное «Я» не в состоянии построить самолёт, судно или небоскрёб, но оно, что потрясает и поражает воображение, способно сегодня, как и тысячи лет назад, открыть новые философские идеи или обосновать оригинальные философские концепции. Начиная с Сократа (Σωκράτης, V в. до н. э.) и кончая Мартином Хайдеггером (Martin Heidegger, XX в. н. э.) философия, по сути, не изменила своего характера, ибо она осталась индивидуальной наукой, т. е. такой наукой, развитие которой определяют отдельные выдающиеся личности или индивидуальное «Я». Именно это — живое и противоречивое, далеко не всегда гениальное, но всегда уникальное, — «Я» хранит в себе сейчас ВСЕ накопленные человечеством знания, включая и философские знания. Однако отношение этого «Я» к философии может быть очень разным и даже противоречивым. Конкретное «Я» может лишь прикоснуться к дошедшему до него философскому наследию, поразившись его многогранности и оригинальности, однако, оно может не только прикоснуться, но и добавить к философскому богатству свои, «выточенные» собственной рукой или собственным умом, драгоценные камни.

Но это происходит всё-таки исключительно редко. Чаще всего к духовному наследию человечества добавляются не драгоценные, а обыкновенные камни или даже «философский мусор», который, перемешавшись с бесценными камнями, вводит нас в заблуждение. Именно здесь-то и лежит проблема философии, которая представляет собой смесь как драгоценных, так и обыкновенных камней. Каждый из нас, хотя бы раз, но оказывался в такой ситуации, когда на него вместо «драгоценных камней» обрушивался поток «философского мусора». Я имею в виду здесь тривиальные и посредственные философские труды, которые «производятся» на свет как и индустриальные продукты. По отношению к мыслителям, которые производят подобные «продукты», незабвенный Артур Шопенгауэр (Arthur Schopenhauer) в своё время остроумно заметил, что некоторые философы живут не «для» философии, а «от» философии. Однако сама философия, как это ни странно звучит, никакой ответственности за тот «мусор», который она в себе содержит, не несёт, ибо она его не производит! «Философский мусор» производят и потребляют конкретные люди, которые утратили способность отделять философские зёрна от плевел. Эти люди не в состоянии различать между философией и псевдо-философией, поэтому они часто принимают за «философию» то, что ею не является. Но ответственность за это несёт, опять же, не *пассивная* философия, а *активно* пользующийся ею человек!

Слово «философия» есть существительное женского рода. И эта, на первый взгляд, незначительная деталь имеет для неё далеко идущие последствия, ибо хрупкая и интеллигентная «философия» часто остаётся совершенно незащищённой перед грубой, неотёсанной и бесцеремонной силой, которая пытается её придавить или подчинить, например, в политических, патриотических или религиозных целях. Но достоинство философии лежит в «любви к мудрости». Последняя предполагает наличие когнитивного потенциала (лат. *potentia*) или же когнитивных способностей, как, например, способности мастерски аргументировать, последовательно анализировать, логически обобщать и убедительно презентовать. Именно эти способности позволяют философии проникнуть в самую суть вещей. Не имея этих качеств, философия никогда не смогла бы стать знанием, которое способно влиять на жизнь человека. Но разве может философское знание каким-то образом влиять на человеческую жизнь?

Безусловно, может. Убедительным примером мощного воздействия философии на человеческую жизнь служит *практическая философия*, которая не только описывает *de facto* существующие в человеческом обществе отношения, а активно формирует их. Нравственная философия теоретически обосновывает те этические принципы и нормы, которые *должны* лежать в основе межчеловеческих отношений. По этой причине она проводит строгое различие между такими модусами бытия как *существование* и *долженствование*. Благодаря практической философии или философскому практицизму, человек имеет представление не только о том, *что есть*, но и о том, *что должно* быть. Различающий между *существованием* и *долженствованием* человек начинает активно и целенаправленно действовать, изменяя и преображая мир в соответствии со своими философскими представлениями. Однако его представления *должны* быть научно обоснованными, а иначе его попытка «преобразовать» мир может привести не к улучшению, а разрушению мира, т. е. привести человечество к трагедии. За научное обоснование человеческих представлений о мире *должного* отвечает *нравственная философия*.

Но для чего она, собственно говоря, это делает? Ведь не смотря на то, что философия веками поставляет человеку научно обоснованные универсальные этические принципы и нормы, он, тем не менее, их не соблюдает и даже низвергает, заменяя их *другими* — псевдо-философскими — идеями, которые основываются не на универсальных принципах, а, например, на групповых интересах. В качестве примера можно здесь назвать расистскую, классовую или националистическую мораль, которая подминает под себя универсальные человеческие принципы, «заменяя» их расовыми, классовыми или патриотическими теориями морали. В русском языке для последних существует очень точное выражение: «наши ценности». Услышав эту фразу, любой мыслящий должен насторожиться, ибо «наши ценности» появились здесь только для того, чтобы разрушить общечеловеческие универсальные ценности. Эти т. н. «наши» ценности принадлежат категории псевдо-философии, а те, кто их защищает, к категории псевдо-философов. Остаётся только сожалеть о том, что в словарях и энциклопедиях эти «философы» не называются так, как они должны называться — псевдо-философами.

Псевдо-философские идеи могут существенно навредить человеку и человечеству. Особенно большой вред они приносят

человечеству тогда, когда начинают открыто пропагандировать насилие, классовую борьбу, расизм, революционный или религиозный экстремизм или же непримиримый фундаментализм. Но что интересно, псевдо-философия, пропагандируя свои нетолерантные идеи, облачается в «философские одежды», пытаясь таким образом ввести в заблуждение людей. И ей действительно удаётся иногда вводить людей в заблуждение, а удаётся ей это только потому, что она так же, как и традиционная философия, выполняет мировоззренческие функции (по меньшей мере стремится к этому) и содержит определённые нормативные представления, но она при этом не стремится познать истину! Ибо цель псевдо-философии заключается не в познании истины, а в реализации эгоистичных, расистских или человеконенавистнических интересов. По этой причине она, пытаясь скрыть свою *истинную* сущность, является людям в другом обличье. Таким образом псевдо-философия, надо признать, вступает в конкуренцию с традиционной классической философией. Эта конкуренция напоминает собой борьбу между «правдой» и «ложью», в которой «ложь», принимая образ «правды», становится чем-то похожей на неё. Очень точно по этому поводу выразился непревзойдённый «философ с гитарой» Владимир Высоцкий, заметивший в своей притче о правде и лжи, что

«Разницы нет никакой между Правдой и Ложью,
Если, конечно, и ту и другую раздеть»².

Но не допустил ли Высоцкий в этом случае ошибку? Ведь люди обычно считают, что для того, чтобы обнаружить ложь, необходимо снять с неё все её «одежки», которые прикрывают и скрывают её истинную суть. А Высоцкий, наоборот, утверждает, что если мы снимем со лжи её «одежки», то тогда она будет выглядеть точно так же, как и «правда». Следуя логике Высоцкого, разницу между «правдой» и «ложью» мы можем обнаружить не в обнажённых персонажах, а в их «одежках». Но надо признать, что в этом высказывании Высоцкого скрыто зерно истины, ибо как философия, так и псевдо-философия, используют, в принципе, *одни и те же* методы воздействия на человека — обыкновенный человеческий язык (слова и предложения), логику

² *Высоцкий, Владимир*. Притча о правде и лжи. URL: https://www.youtube.com/watch?v=m_OCB3mkVzU

человеческого мышления, человеческие эмоции и чувства, а также силу человеческого убеждения. Мы можем сказать, что «одежки» правды и лжи сшиты из одного и того же материала. Отсюда, однако, следует, что мы обязаны обратиться к анализу не только философского «материала», но и к анализу той «техники шитья» «философских одежек», в которые рядятся «правда» и «ложь».

В переводе на философский язык это означает, что мы должны обратиться к структурному анализу той аргументации, которую «правда» и «ложь» нам поставляют, выяснить те познавательные цели, которые они преследуют, а также определить те ценности, на которые они опираются, т. е. мы должны основательно «порыться в их одеждах». Это нам непременно надо сделать, а иначе мы подвергнем себя опасности искажённого восприятия мира, которая угрожает нам повсеместно, о чём свидетельствуют многочисленные псевдо-философские высказывания как политиков, так и чиновников, военных и религиозных деятелей, которые тоже иногда пытаются рядиться в «философские одежды». Несмотря на то, что они тоже для пошива своих «одежек» используют философский «материал», их небрежно сшитые одеяния выдают их тут же с головой. Я приведу здесь только два примера подобных — «наспех сшитых» — философских суждений. Читатель может, конечно, привести массу других примеров, например, политического злоупотребления философией.

В первом примере речь идёт о выступлении начальника штаба Балтийского флота вице-адмирала Игоря Мухаметшина, давшему выстроившимся перед ним моряками краткую характеристику Канту и его философии (на такое способны, действительно, только вице-адмиралы!). В своём выступлении Мухаметшин на одном дыхании назвал немецкого философа Канта «предателем родины»(!), написавшим «какие-то непонятные книги», которые никто из моряков «не читал и никогда читать не будет»³. Мы могли бы и не обращать внимание на это нелепое высказывание, если бы оно не было публичным, т. е. если бы оно не было произнесено высокопоставленным лицом с высокой трибуны. Публичные высказывания формируют общественное мнение, поэтому мы не можем оставить их без внимания.

Таким же публичным высказыванием явились рассуждения на морально-этические темы депутата Госдумы Тамары Плетнёв-

³ См.: URL: <https://www.svoboda.org/a/29634881.html>

ой, призвавшей накануне ЧМ по футболу в России 2018 года всех российских девушек не вступать в сексуальной контакт с «другими расами»(!)⁴. У человека XXI столетия нет необходимости возрождать принёсшую громадный вред человечеству расовую терминологию, пакуя её к тому же в морально-этические «одежки».

Обращаясь к нравственной философии, высокопоставленные политики забывают о том, что речь здесь идёт не о «своде правил» хорошего и плохого поведения, а о научно обоснованных принципах, которые требуют глубокого, как онтологического, так и антропологического анализа. Я не буду, однако, тратить здесь наше драгоценное время на основательное исследование выше процитированных примеров псевдо-философских суждений, замечу только, что «свято место пусто не бывает», ибо там, где отсутствуют философские знания, там все пустоты немедленно заполняются псевдо-философскими мнениями и рассуждениями. Но как это ни парадоксально звучит, даже эти, по своей сути, нелепые и глупые высказывания высокопоставленных лиц могут принести нам какую-то пользу, ибо они заставляют нас поставить вопрос о том, *как* человек *должен* обходиться с философией? Мы уже убедились в том, что мы с философией ни в коем случае не должны обходиться так, как с ней обходятся вице-адмиралы и депутаты. Но тогда — *как*?

КАК ЧЕЛОВЕК ДОЛЖЕН ОБХОДИТЬСЯ С ФИЛОСОФИЕЙ?

Обращающийся к духовному наследию прошлых поколений, человек вполне может впасть в те крайности, которые так ярко и убедительно описал Фридрих Ницше (Friedrich Nietzsche) в своей знаменитой работе «О пользе и вреде истории для жизни». Свою задачу Ницше видел в том, чтобы исследовать «как положительную, так и отрицательную ценность истории» для жизни. Примечательным является тот факт, что Ницше начинает свою работу с цитаты из Гёте (Johann Wolfgang von Goethe): «Мне, во всяком случае, ненавистно всё, что только поучает меня, не расширяя и непосредственно не оживляя моей деятельности»⁵. Надо

⁴ См.: цитата № 6: «Хорошо еще, если одной расы, а если другой расы — то вовсе. Мы своих детей должны рожать». URL: <https://www.novayagazeta.ru/articles/2018/11/24/78693-parad-lyudoedov>

⁵ «„Übrigens ist mir alles verhaßt, was mich bloß belehrt, ohne meine Tätigkeit zu vermehren oder unmittelbar zu beleben.“ Dies sind Worte

сказать, что это высказывание Гёте, несомненно, позволяет применить себя не только по отношению к истории, но и философии. Ведь если философия будет только поучать, «не расширяя и не оживляя моей деятельности», то тогда она не будет востребована для жизни. Для того, чтобы стать востребованной или «полезной», философия должна стать частью жизни, должна позитивно влиять на неё, наполняя её смыслом. Но для этого человек должен *уметь* профессионально обходиться с ней!

В своей вышеназванной работе Ницше с помощью ярких и образных метафор описывает различные способы обхождения человека с прошлым, выделяя на их основе три характерных типа историков. А не попытаться ли нам, используя этот метод Ницше, точно таким же образом выделить различные типы философов? Я убеждён в том, что мы успешно можем это сделать, разумеется, учитывая тот факт, что отношение философа к прошлому отличается от отношения историка к нему, что вполне объяснимо, ибо философа интересуют не политические, экономические и социальные события, а его интересуют философские мысли и идеи. Поэтому те опасности, которые поджидают историка на его познавательном пути, не являются автоматически опасностями философа, т. е. не всегда поджидают философа на его познавательном пути. Речь здесь, как читатель уже заметил, идёт о различных познавательных путях. И тем не менее, философ тоже, начиная исследовать духовное наследие человечества, постепенно вырабатывает свою собственную позицию по отношению к нему. Эта позиция, как правило, складывается и формируется у него уже на начальном этапе изучения философии, т. е. в молодые годы. Сложившееся в юные годы у молодого мыслителя отношение к философии сохраняется, как правило, до конца его жизни. По этой причине я обращаюсь здесь к молодым философам, чьё отношение к философии только-только начинает формироваться.

Goethes, mit denen, als mit einem herzhaft ausgedrückten Ceterum censeo, unsere Betrachtung über den Wert und den Unwert der Historie beginnen mag.» Friedrich Nietzsche. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben: In: Friedrich Nietzsche. Werke in drei Bänden. Band 1, Herausgegeben von Karl Schlechta. München: Hanser, 1954. S. 209 (рус. Ницше Фридрих. О пользе и вреде истории для жизни (1871–1873). Соч. в 2 т. Т. 1. Литературные памятники — М.: Мысль, 1990. — 829 с. — С. 158).

Итак, представим себе молодого начинающего философа, перед которым находится сформированная человечеством в течение многих тысячелетий, сложная и запутанная, состоящая из множества теорий, идей и концепций, «карта знаний», чем-то напоминающая собой сложную систему пересекающихся и одновременно удаляющихся друг от друга железных дорог. Все железнодорожные линии этой системы окрашены на карте в различные цвета и имеют свои соответствующие названия, как, например, «Логика», «Эпистемология», «Онтология», «Антропология», «Этика», «Социальная философия». Кроме того, каждая из этих линий имеет свои собственные «станции». Так, например, на эпистемологической линии мы обнаружим такие станции, как «Эмпирическая», «Рационалистическая», «Кантианская», «Марксистская» и «Структуралистская». Надо сказать, что некоторые из вышеназванных линий «карты знаний» ведут философа в неизвестном направлении, другие обрываются в самых неожиданных местах, а третьи — заводят его в тупик (чего начинающий философ, к счастью, пока ещё не знает). Имея перед собой эту сложную и запутанную, скрывающую в себе массу неожиданностей, открытий и, возможно, разочарований, дорожную карту, начинающий философ попытается вначале определиться с конкретным направлением планируемого им философского путешествия. На процесс его выбора при этом могут оказать своё влияние как совершенно случайные (напр., случайно попавшая под руку философская книга), так и закономерные (напр., запланированное поступление на первый курс философского факультета) факторы. Но какие бы факторы ни оказывали влияние на начинающего философа, ему принципиально предоставлена свобода выбора направления своей поездки. Однако после того, как начинающий философ определился с выбором своего направления и сел в «философский поезд», он вынужден будет следовать в том направлении, которое он сам «выбрал». А это означает, что он будет продвигаться по проложенным другими философами путям. Он может, конечно, в любой момент покинуть свой «философский поезд», прекратив заниматься философией — подобное в наше не-философское время происходит довольно часто, — но пока он находится в поезде, он вынужден будет продвигаться в указанном другими направлении.

Надо сказать, что в реальной научной жизни дело обстоит именно так, как я это описал выше. Любой начинающий философ

вынужден вначале «выбрать направление» своих исследований и ознакомиться с мыслями и идеями своих предшественников, т. е. он должен отправиться по указанному другими философами пути. До определённого момента начинающий философ, конечно, будет вынужден строго «следовать» чужим мыслям и идеям, но когда-то ведь его «философский поезд» прибудет на «конечную станцию» и тогда он неизбежно окажется перед принципиальным выбором — остаться сидеть в своём удобном и комфортном поезде или же, решительно покинув его, начать прокладывать рельсы в новом философском направлении. Замечу, что в реальной жизни молодой философ чаще всего предпочитает всё-таки остаться в своём удобном и комфортном «поезде», отказавшись от трудной, кропотливой и тягостной работы прокладки «новых рельсов». Осуждать его за это мы не имеем права, потому что его решение не наносит никому никакого вреда. Скорее, наоборот. Ведь занимающийся преподавательской и просветительской работой философ делает очень нужное дело и вносит значительный вклад в распространение философских знаний, уменьшая таким образом количество невежественных депутатов и вице-адмиралов, которые цитировались выше. И это надо очень ценить! Но он при этом, надо откровенно признать, не сделает ни одного шага вперёд, т. е. не «проложит рельсы» в новом направлении, а также не положит в философскую копилку ни одного драгоценного камня, а будет, скорее, до конца своей жизни курсировать по проложенным другими философами путям. Именно такому, отказавшемуся от поиска новых путей и прокладки новых рельс философу, угрожает реальная опасность оказаться в одной из тех «ловушек прошлого», которые мастерски описал в своей упомянутой выше работе талантливый Ницше. Тяготеющий к философскому наследию прошлого и неразрывно связанный с этим наследием и даже идентифицирующий себя с ним философ будет или (1) чрезмерно преклоняться перед великими мыслителями прошлого, или же, наоборот, (2) относиться к ним довольно пренебрежительно.

Примером первого — *сверхлояльного* — отношения к философии может послужить беспрекословное требование преклоняющегося перед великими мыслителями прошлого специалиста: «Читайте Канта (Аристотеля, Гегеля, Маркса)!». Читать великих философов, конечно, необходимо, но, читая их, надо помнить и о том, что речь в этом случае идёт не о «Священном Писании»,

а о работах, несомненно, талантливых и незаурядных мыслителей, которые, однако, вполне могут содержать в себе ошибки и заблуждения. Необходимо сказать: «Читайте критически любые философские работы, включая работы классиков философии!».

Примером второго — *сверхкритического* — отношения к философии может послужить высокомерное высказывание, которое я случайно услышал на одной из философских конференций: «А я, вообще, не считаю Шопенгауэра за философа». Однако право произнести такую смелую фразу имеет только тот, кто внёс в развитие философии приблизительно такой же вклад, какой внёс в её развитие Шопенгауэр. И таких философов мы можем пересчитать по пальцам.

В значительном вкладе Карла Маркса (Karl Marx) в развитие философской науки никто из нас сомневаться не будет. Но я позволю здесь высказать мнение, которое марксистам явно не понравится и будет ими, несомненно, отвергнуто. Я считаю, что философия Маркса принесла человечеству не только пользу, но и вред, и именно в том смысле, который имел в виду незабвенный Ницше. Потому что идеи Маркса содержат в себе не только философские, но и псевдо-философские элементы, о которых я говорил выше.

Маркс, несомненно, внёс значительный вклад в развитие как философской антропологии, так и социальной философии, однако его, основанная на тезисе «классовой борьбы», модель нравственной философии, по моему мнению, не является в строгом смысле «философией», потому что она включает в себя групповые или «классовые», а не универсальные (наличие последних марксизм принципиально отвергает) ценности. Марксистская философия представляет собой тот исключительно редкий случай в истории философии, когда одна и та же философская теория смогла не только принести «пользу» человечеству, но и нанести ему «вред». Однако для основательной интерпретации философии марксизма у нас здесь, к сожалению, времени нет. На один существенный момент в историко-философской концепции Маркса я, тем не менее, хотел бы указать. Речь идёт о марксистском понимании тех «ловушек прошлого», которые могут угрожать человеку и человечеству. Замечу, что анализ Маркса очень близок тону и стилю Ницше, потому что как первый, так и второй обходятся весьма критично с прошлым и его «ловушками», описывая их образно и метафорично. В то же время Маркс, в отличие от Ницше, практикует совершенно другой подход к прошлому, ибо

он исследует влияние прошлого не на *отдельных личностей*, а на *общество как таковое*. Маркс твёрдо убеждён в том, что традиции «старых поколений» могут нанести существенный вред стремящемуся к прогрессу обществу, ибо они

«тяготеют, как кошмар, над умами живых. И как раз тогда, когда люди как будто только тем и заняты, что переделывают себя и окружающее и создают нечто ещё небывалое, как раз в такие эпохи революционных кризисов они боязливо прибегают к заклинаниям, вызывая себе на помощь духов прошлого, заимствуют их имена, боевые лозунги, костюмы, чтобы в этом освящённом древностью наряде, на этом заимствованном языке разыгрывать новую сцену всемирной истории»⁶.

Именно здесь, по мнению Маркса, заключается вред всей «старой философии», которая принуждает людей двигаться по проложенным другими рельсам, путям или «следам», препятствуя таким образом осуществлению революционных и прогрессивных общественных преобразований. Существенная черта любых «следов» заключается в том, что они действительно ведут человека в его прошлое, а не в будущее⁷.

Следующий следам прошлого (*ис*)*следователь* — (*по*)*следователь*, который следует им строго, боясь от них уклониться, потому что он опасается их потерять. Однако у любого стороннего наблюдателя, перед глазами которого этот уникальный процесс «следования следам» пошагово разворачивается, невольно создаётся впечатление, что здесь не столько (*ис*)*следователь* использует

⁶ Die Tradition aller toten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden. Und wenn sie eben damit beschäftigt scheinen, sich und die Dinge umzuwälzen, noch nicht Dagewesenes zu schaffen, gerade in solchen Epochen revolutionärer Krise beschwören sie ängstlich die Geister der Vergangenheit zu ihrem Dienste herauf, entleihen ihnen Namen, Schlachtparole, Kostüm, um in dieser altehrwürdigen Verkleidung und mit dieser erborgten Sprache die neuen Weltgeschichtsszene aufzuführen. Marx, Karl Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. In: *Marx, Karl/Engels, Friedrich*. Werke, Band 8. Dietz Verlag, Berlin/DDR, 1960.

Karl Marx/Friedrich Engels. Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. In: Werke, Band 8. S. 111–207. Dietz Verlag, Berlin/DDR, 1960. S. 115 (рус. *Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта. — Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения в 50 тт. Т. 8. Москва, 1957. С. 119*).

⁷ Следы, могут возразить нам некоторые философы, могут вести человека не только в прошлое, но и в будущее. См. *Буллер А. Три лекции о понятии «след»*. СПб.: «Алетейя», 2016.

следы в своих познавательных целях, сколько «следы» используют (ис)следователя в каких-то своих тайных и скрытых интересах.

Вышеописанная метафора строго «следующего следам прошлого (ис)следователя», по моему мнению, очень точно отражает отношение человека к философии, которая тоже является своего рода «следом» или, точнее, духовным (на)следуем прошлого. Ведь, прежде чем уйти, прошлые поколения успели (в хорошем смысле слова) «наследить», т. е. оставить нам свои мысли, идеи и традиции, которые были зафиксированы преимущественно в форме письменных «следов». Мы должны быть им очень благодарны за то, что они успели «наследить», оставив нам в (на)следство массу интересных идей, теорий и концепций. Но Маркс этим «следам прошлого», как мы в этом выше убедились, нисколько не радуется, ибо он считает, что «старые» традиции и идеи мёртвой хваткой держат современного человека за горло, не давая ему свободно дышать и мыслить. Поэтому он настоятельно советует человеку решительно освободить себя от влияния «старых» и «мёртвых» идей, радикально порвав с традициями ушедших поколений.

Человек XX столетия действительно (по)следовал этому совету Маркса (здесь, опять же, существенную роль сыграли «следы», которым люди часто (бес)сознательно следуют). Человек XX столетия решительно порвал с традициями прошлых поколений, причём сделал это с такой невероятной жестокостью, что теперь любого (ис)следователя (но только не (по)следователя) Маркса) охватывает чувство ужаса, когда он узнаёт о тех немыслимых преступлениях, на которые пошёл стремящийся построить коммунистическое общество человек.

Убеждения революционного человека базировались на «философии насилия», в которой, как утверждает А. А. Гусейнов, «средства и цели располагаются в качественно однородной нравственной плоскости и приближаются друг к другу настолько, что оказываются взаимозаменяемыми»⁸. В тех случаях, когда определённая «философия» стремится достигнуть своих целей любой ценой, она неизбежно принимает фанатичные формы. «Фанатичная философия» безоглядно низвергает и затаптывает в грязь обоснованные традиционной классической философией ценности и принципы. Реальная история даёт нам массу примеров, кото-

⁸ Гусейнов, А. А. Этика ненасилия. Вопросы философии. 1992. № 3. С. 72–81. URL: <https://web.archive.org/web/20110808204414/http://www.philosophy.ru/library/vopros/23.html>

рые наглядно демонстрируют совершённые человеком моральные «срывы», а также его попытки радикального «разрыва» с традиционной классической философией. Эти примеры свидетельствуют о сложном характере человеческого отношения к философии. Но почему человек не в состоянии иметь *нормальное* отношение к ней? Почему он отказывается следовать обоснованным её принципам и нормам? Причина этого лежит в том, что философия не позволяет человеку ставить перед собой эгоистичные цели и следовать групповым интересам, одним словом, она не позволяет ему поступать *безразлично*. Однако «вина» философии лежит не только в её принципиальности, но и в бескомпромиссности. Ибо философия на все вопросы человека во все времена давала и даёт сейчас прямые, если её устами говорят великие философы, честные и бескомпромиссные ответы. Философия говорит человеку не то, что он желает от неё услышать, а то, что она считает ему нужным сказать. Примером такого — бескомпромиссного, прямого, честного и даже беспощадного — ответа философии служит её ответ на вопрос человека: «Почему я должен умереть?».

СМЕРТЬ КАК КЛЮЧЕВАЯ ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФИИ

Тема смерти является ключевой философской темой, в которой пересеклись практически все главные проблемы философии — проблема отношения преходящего к непреходящему в жизни человека, а также проблема взаимоотношения случайного и закономерного в ней⁹. Каким оптимистом человек ни был бы, он прекрасно осознаёт тот факт, что его жизнь неизбежно придёт к своему концу. Перед лицом неизбежной и, можно даже сказать, биологически «запланированной» смерти человек вынужден задуматься о смысле своего временного существования. В тот момент, когда он начинает об этом задумываться, философия становится для него первой необходимостью. Однако рефлектирующий о смысле своей жизни/смерти человек постепенно начинает осознавать тот факт, что философия, в принципе, не в состоянии дать ему внятный, чёткий и ясный ответ на этот важный вопрос, потому что её познавательные возможности в этом случае являются ограниченными (хотя, поправлюсь, речь здесь в действительности идёт о познавательных возможностях не фи-

⁹ Подробнее см.: Буллер, Андреас. Тема смерти в философии, истории и литературе. СПб.: «Алетейя», 2019.

лософии, а человека). По поводу познавательных возможностей философской науки решить проблему смерти довольно скептически выразился французский мыслитель Владимир Янкелевич (Vladimir Jankélévitch), заметивший, что философия не в состоянии познать смерть, ибо смерть является принципиально непознаваемой¹⁰. Но на каких аргументах базируется это, довольно категоричное, мнение Янкелевича? Замечу вначале, что Янкелевич подходит к анализу смерти с эпистемологических позиций, ибо он ставит перед собой в первую очередь вопросы «технического характера» о том, *каким образом* человек воспринимает смерть, *где* он с ней обычно сталкивается и *что* он о ней думает.

Теоретически человек в состоянии воспринимать смерть с трёх возможных позиций, считает Янкелевич, а именно, из перспективы ПЕРВОГО, ВТОРОГО и ТРЕТЬЕГО лица. Однако в реальности человек не в состоянии воспринимать смерть с позиции ПЕРВОГО лица, ибо, как об этом очень точно выразился древнегреческий философ Эпикур (Ἐπίκουρος), «пока мы существуем, смерть еще отсутствует; когда же она приходит, мы уже не существуем».

Также познание смерти с позиции ВТОРОГО лица, утверждает Янкелевич, является нереализуемой целью, ибо речь здесь идёт о потере близкого и родного человека. В этом случае смерть наносит человеку настолько мощный эмоциональный удар, что этим парализует его. И он просто не в состоянии объективно или нейтрально судить о смерти.

Человеку, таким образом, остаётся только одна возможность восприятия смерти, а, именно, возможность её анализа с позиции ТРЕТЬЕГО лица, которая, надо сказать, открывает ему самые различные перспективы для её интерпретации. Поэтому воспринимающий смерть с точки зрения ТРЕТЬЕГО лица человек может анализировать её как с позиции естественных, так и гуманитарных наук. Но ни одна, надо заметить, занимающаяся исследованием смерти наука, кроме философской науки, не в состоянии связать проблему смерти с вопросом о смысле человеческой жизни. Одна только философия в состоянии рассматривать эти два вопроса во взаимосвязи.

Рефлектирующая о проблеме смерти философия обращается не только к прошлому, но и к будущему смерти, и этим она принципиально отличается от других наук, как, например, историче-

¹⁰ Jankélévitch, Vladimir. La Mort Flammarion, 1977. Пер. Янкелевич В. Смерть. Москва, 1999. С. 34, 41, 211.

ской науки. Анализирующий проблему смерти из философской перспективы человек оказывается, можно вполне утверждать, в уникальной ситуации, потому что независимо от того, бросает ли он свой внимательный взгляд в прошлое или в будущее человечества, он везде видит одну только смерть. Бросив взгляд в прошлое человека, философ, по аналогии с беньяминовским «ангелом истории», увидит в нём «растущую ввысь гору руин и трупов»¹¹. Бросив взгляд в человеческое будущее, он почувствует в нём незримое присутствие ожидающей своего подходящего момента смерти, которая превращает всё человеческое существование в «бытие к концу» («Sein zu Ende»).

Понятие «бытие к концу» принадлежит Хайдеггеру, который наполнил философию смерти своими собственными терминами. Ему, однако, и не оставалось ничего другого, ибо он пытался найти ответы на такие вопросы, которые человек неоднократно ставил до него, но на которые он так и не нашёл ответа. Одним из таких вечных вопросов философии является вопрос о том, «что» *есть* человек. Я уже предвижу протесты читателя, и я соглашусь немедленно с ним в том, что вопрос «*что* *есть* человек?» звучит непочтительно и неуважительно по отношению к человеку, ибо он игнорирует разницу между одушевлёнными существами и неодушевлёнными предметами. Но я, тем не менее, считаю его вполне легитимным, ибо всё, что существует, существует, прежде всего, как «что-то», которое, в свою очередь, может быть «кем-то» или «чем-то». С этой точки зрения вопрос «*что* *есть* человек?» вполне допустим. Однако Хайдеггер стремится проникнуть в самые глубины бытия, а потому его интересует не столько вопрос о том, «*что* *есть* *сущее?*», а, скорее, «*почему* *есть* *сущее*, а не, наоборот, *ничто?*» («*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*»).

В процессе поиска ответа на этот фундаментальный вопрос философии Хайдеггер вынужден был провести чёткую линию, позволяющую ему различать между непреходящим и преходящим бытием. Первое он обозначает как «Sein», а второе — как «Dasein»¹². Человека, разумеется, интересует прежде всего его собственное суще-

¹¹ См. *Walter Benjamin. Über den Begriff der Geschichte* (1940). Беньямин Вальтер «О понятия истории». Журнал «Новое литературное обозрение». — 2000. — № 46. — С. 81–90 (перевод Сергея Ромашко).

¹² «“Sein“ ist nicht so etwas wie Seiendes». Heidegger, Martin. *Sein und Zeit. Elfte unveränderte Auflage*. Tübingen: „Max Niemeyer Verlag“ 1967. S. 4. URL: https://taradajko.org/get/books/sein_und_zeit.pdf

ствование, которое является «временным присутствием» («Dasein»), однако, понять своё временное и преходящее бытие человек может лишь по отношению к бытию как таковому («Sein»). Таким образом «бытие» и «здесь-бытие» («Sein» и «Dasein»), отличаясь друг от друга, в то же время не могут существовать друг без друга.

Имеется и ещё один существенный момент, который объединяет «бытие» и «здесь бытие». Этот момент проявляет себя в том факте, что как первое, так и второе *существуют*, т. е. что они «есть». Именно в этом «есть» (нем. «ist» или «sein»), убеждён Хайдеггер, скрыта тайна бытия как такового. Всё, что «есть», существует во времени, ибо вне времени никакое существование невозможно. Отсюда следует, что ответ на вопрос «что *есть* бытие?» с необходимостью предполагает поиск ответа на вопрос «что *есть* время?». Обе философские категории — «бытие» и «время» — настолько тесно связаны друг с другом, что их невозможно рассматривать независимо друг от друга. Отсюда и заголовок знаменитой книги Хайдеггера «Sein und Zeit» (1927 г.).

Человеческое бытие конечно, т. е. протекает во времени, а потому оно есть «бытие к концу» («Sein zum Ende»), которое, однако, ещё не является «концом бытия» («Zu-Ende-sein»). Речь здесь идёт о двух различных понятиях: если в первом случае мы имеем в виду отношение «здесь-бытия» к своему концу (отсюда и выражение «Sein zum Ende»), то во втором случае имеется в виду «конец бытия» как таковой («Zu-Ende-sein»), т. е. его финальное состояние, которое исключает после себя какие-либо другие состояния. Для Хайдеггера важно было указать на то, что смерть является не только финальным моментом человеческого существования, а она есть такое состояние, которое сопровождает человека на протяжении всей его сознательной жизни, наполняя её «смыслом».

Мысль о смерти действительно наполняет жизнь человека смыслом, но этот «смысл» далеко не всегда носит негативный характер, о чём свидетельствует рождённая мифологией фантастическая идея «бессмертной души». Эту мифологическую идею активно использовала позже и античная философия, которая не могла допустить абсолютного и тотального исчезновения умершего в бездне не-бытия, ибо подобное «исчезновение» не позволило бы привлечь человека к ответу за совершённые им при жизни поступки: «если бы смерть была концом всему, она была бы счастливой находкой для дурных людей: скончавшись, они разом избавлялись бы и от тела, и — вместе с душой — от

собственной порочности»¹³, замечает по этому поводу древнегреческий философ Платон (Πλάτων). Смерть, таким образом, была важным, если не поворотным, пунктом человеческого существования, в котором «человеческое действие» и его «моральная оценка» во временном отношении были строго отделены друг от друга. И если жизнь являлась «временем действия», то смерть символизировала собой наступление периода вечной «ответственности» за совершённые человеком при его жизни деяния. Таким образом, идея «бессмертной души» превратила смерть не только в *этическую*, но и во *вневременную* категорию.

Своё дальнейшее развитие эта идея получила в философии христианства, которое призывало человека заботиться не о переходящих материальных ценностях, а о бессмертии своей души. Человеку надо бояться не того, что его душа когда-то покинет тело, говорил Аврелий Августин (Aurelius Augustinus), а того, что она будет оставлена Богом, ибо в этом случае наступит действительно абсолютная и тотальная «смерть всего человека», который потеряет не только тело, но и оставленную Богом душу:

«смерть души бывает тогда, когда ее оставляет Бог; подобно тому, как смерть тела случается тогда, когда его оставляет душа.

Следовательно, смерть души и тела, то есть смерть всего человека, бывает тогда, когда оставляет тело душа, оставленная Богом. Ибо в таком случае ни она не живет Богом, ни тело не живет ею»¹⁴.

Человек, приходит к выводу *Августин*, должен всеми силами стремиться к тому, чтобы Бог не оставил его душу, потому что перспектива счастливой райской жизни может открыться только для такой — не оставленной Богом — души.

К дискуссии о душе присоединились, разумеется, также материалисты и атеисты, которые, однако, считали это понятие «ничем не обоснованным» и даже «ненужным», ибо «душа изображает знание и волю в их неразделимом единстве как нечто независимое от живого организма, что не позволяет себя никоим образом оправдать»¹⁵, считал, например, Шопенгауэр, который

¹³ Платон. *Федон*. Этические выводы из учения о душе. URL: <https://grani.roerich.com/plato/txt/phaedo3.htm>

¹⁴ Августин *Блаженный*. О Граде Божием. Творения (Том третий). Книги I-XIV. Кн. XIII. Гл. II. Под ред. С. И. Еремеева. Изд-во: «Алетейя». СПб/Киев, 1998.

¹⁵ Дословно Шопенгауэр говорит: «...überhaupt ist der Begriff »Seele«, weil er Erkennen und Wollen in unzertrennlicher Verbindung und dabei doch

искал причину всего существующего не в мифической идее о бессмертной душе, а в не менее загадочном понятии «воля к жизни». Действительной «вещью самой по себе» являются, по мнению Шопенгауэра, не недоступные человеческому познанию предметы внешнего мира, а вышеназванная «воля», конкретным (про) *явлением* которой и является человек. По отношению к непреходящей «воле» человеческая смерть представляет собой лишь «временный конец временного явления»¹⁶.

Но далеко не все атеисты считали идею «бессмертной души» «бесполезным» и «ненужным» понятием. Так, например, французский философ Мишель Фуко (Michel Foucault) указывает на тесную и даже неразделимую взаимосвязь между телом и душой, которые, как он считает, принципиально не в состоянии существовать друг без друга. На первый взгляд, говорит Фуко, душа является независимой от тела, ибо она в состоянии его покинуть, а также жить вне его или же без него, т. е. в состоянии существовать и после смерти тела. Но, с другой стороны, продолжает Фуко, весь смысл существования души заключается в её противопоставлении телу. Если бы не было тела, то тогда не было бы смысла говорить и о душе! Источником всех человеческих утопий в действительности является не душа, а тело человека, приходит к выводу Фуко. Душа есть лишь «другое обозначение» того, что мы называем «телом», но именно душа, а не тело является «центром мира», именно она является той основой, на которой родилась и окрепла идея бессмертия человека.

«Я был не прав, считая, что утопии направлены против человеческого тела, которое они всегда стремились сокрушить. Утопии вышли из человеческого тела (= были рождены им), а потом уже обратились к нему. Одно находится вне всяких сомнений — человеческое тело является главным актёром любых утопий»¹⁷.

unabhängig vom animalischen Organismus hypostasiert, nicht zu rechtfertigen, also nicht zu gebrauchen». Kap. 29 Die Welt als Wille und Vorstellung.

¹⁶ «Nun ist der Tod das zeitliche Ende der zeitlichen Erscheinung» (перевод мой). Vgl. Ziegler, E. Einleitung zu: Schopenhauer, Arthur. Über den Tod. Gedanken und Einsichten über letzte Dinge. Hg. v. Ernst Ziegler. München: Verlag C.H. Beck 2010. S. 44.

¹⁷ «J'avais bien tort, tout à l'heure, de dire que les utopies étaient tournées contre le corps et destinées à l'effacer: elles sont nées du corps lui-même et se sont peut-être ensuite rotournées contre lui» (перевод мой).

Vgl. Foucault, Michel. Les hétérotopies. Le corps utopique (dt. Die Heterotopien. Der utopische Körper). Berlin 2005. S. 60.

Именно «душа», отделив человека от природы, сделала его *человеком*. Благодаря «душе», человек стал не только жить, но и умирать как существо «разумное». В концепции «души», таким образом, нашла своё отражение идея *нематериальной и неприводной* сущности человека.

Кроме того, и это очень важный момент, «душа» наполнила человеческую жизнь высшим смыслом. Ибо лишённое «души» человеческое существование ничем не отличается от существования животного или растения. Пока человек верил в существование «души», он не имел никаких проблем со «смыслом» своей жизни. Но как только он утерял веру в «бессмертную душу», он вместе с ней, оказывается, утерял и смысл жизни. Однако человеческая жизнь насущно нуждается в «смысле», без которого она перестаёт быть «человеческой». Найти утерянный «смысл жизни» человеку в состоянии помочь философия. В этом и заключается её неопенимая «польза» для жизни.

ФИЛОСОФИЯ И ПРОБЛЕМА «СМЫСЛА ЖИЗНИ»

Прежде чем говорить о «пользе» и «вреде» философии для жизни, нам вначале необходимо разобраться с понятиями «полезный» и «вредный». Общепринятая интерпретация этих понятий утверждает, что «полезным» для человека является то, что приносит ему выгоду, а «вредным» то, что приносит урон. Однако некоторые философские понятия принципиально не позволяют дефинировать себя с точки зрения «полезного» или «вредного». Подобным, не дефинируемым с точки зрения «полезности» или «вредности» понятием является понятие «смерть», которая не может быть для человека ни «полезной», ни «вредной», ибо смерть, как это ни странно звучит, не имеет для него никаких последствий. Ведь для того, чтобы «иметь» последствия, надо их каким-то способом *пережить*. Однако, наступив, смерть уже не позволяет человеку что-то пережить. Она радикально и беспощадно обрывает человеческую жизнь, а вместе с ней все человеческие переживания, делая их невозможными. Человек может пережить предсмертные ощущения, но не смерть.

Зная, что время его жизни строго ограничено и что смерть может наступить в любой момент, человек начинает ценить каждый момент своей жизни, воспринимая его как высшее благо. Ведь, в отличие от животного, человек имеет *сознательное* отно-

шение к своей жизни. Подобное — *сознательное* — отношение к жизни может иметь только существо *разумное*, которое осознаёт недолговечность, бренность и тленность своего существования. И именно потому, что человек *осознаёт* преходящесть своего существования, он ставит вопрос о его смысле. В животном мире подобный вопрос не ставится, ибо его там *некому* ставить.

Также в мире бессмертных существ (если таковые, конечно, существуют) нет необходимости ставить вопрос о смысле жизни, ибо бессмертные существа не испытывают необходимости торопиться с поиском ответа на него. Вопрос о «смысле жизни» имеет смысл ставить только существу *преходящему* и *разумному*, т. е. человеку. Но в состоянии ли человек найти ответ на этот вопрос? Мы рассмотрим шаг за шагом все возможные варианты ответа на него.

Вначале укажу на тот момент, что, даже не имея конкретного ответа на вопрос о смысле своей жизни, человек а priori осознаёт, что на этот вопрос возможны только два ответа — (1) жизнь имеет смысл и (2) жизнь не имеет смысла. Я, однако, возьму на себя смелость утверждать, что на вопрос о смысле жизни возможен, в принципе, только один ответ, и он гласит, что жизнь человека в любом случае имеет смысл. Основанием для такого категоричного суждения служит тот факт, что даже отрицающий «смысл жизни» человек в действительности *имеет* его, ибо он его *ищет*. Уже сам по себе процесс «поиска смысла» наполняет его жизнь определённым смыслом, найти который человек не может только потому, что универсального и для всех, без исключения, людей одинакового «смысла жизни» просто не существует. Причина этого лежит в том, что «смысл жизни» не может быть навязан человеку извне, ибо то, что навязано человеку извне, никак не может стать для него «смыслом жизни». Ибо, когда мы говорим о «смысле жизни», мы имеем в виду внутренние убеждения человека, т. е. *его* намерения, *его* высшую цель, *его* личный план или же *его* веру, которые человеку никто, включая и философию, не может навязать или «продиктовать». Ведь если философия попытается определить «смысл» каждой конкретной человеческой жизни, то тогда и она привнесёт его извне. Философия не должна «диктовать» человеку «смысл», а она должна предоставить ему полную свободу самостоятельно определиться с ним. Но, предоставив ему эту свободу, философия не должна оставлять человека один на один с проблемами его бытия, а она должна оказать ему *практическую* поддержку

в их преодолении и решении, потому что находящийся в процессе поиска смысла жизни человек настоятельно нуждается в *философской* поддержке, без которой он может допустить опасные и даже трагичные ошибки. История знает массу примеров подобных ошибок, когда отдельные личности открывали «смысл» своей жизни в том, чтобы уничтожать других людей, лишать их свободы или подчинять их себе.

Отсюда следует, что для того, чтобы «смысл жизни» не принял бесчеловечные, ужасные, жестокие и изуверские формы, он должен быть *философски* обоснованным. Прекрасным образцом подобного — философского — обоснования «смысла» индивидуальной человеческой жизни является кантовский категорический императив, который исходит из принципа — *die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst*¹⁸ (*разумная природа существует как цель сама по себе*). На основе этого фундаментального принципа Кант выдвигает своё требование, которое он ставит каждому человеку:

*«поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своём лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству»*¹⁹.

Другим путём, однако, пошёл Шопенгауэр, который был убеждён в том, что в этике не должно быть места ни императивам, ни законам. Этика, считал он, должна опираться не на *внешние*, а на *внутренние* мотивы. Таким внутренним мотивом, считает он, является чувство человеческого сострадания, которое нашло своё отражение в общепризнанном принципе: «не причиняй никому вреда, а помогай всем, насколько можешь»²⁰.

¹⁸ Kant, Immanuel. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Hamburg: Meiner, 1994. S. 51.

¹⁹ «Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst». Kant, Immanuel. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 52.

²⁰ «[...] so will ich [...] das Princip, den Grundsatz, über dessen Inhalt alle Ethiker eigentlich einig sind, in so verschiedene Formen sie ihn auch kleiden, gleich hier auf den Ausdruck zurückführen, den ich für den allereinfachsten und reinsten halte: *Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva* [Verletze niemanden; vielmehr hilf allen, soweit du kannst]». Arthur Schopenhauer (1841, 1860[2]), *Preisschrift über die Grundlage*

Проявляющий чувство сострадания к другим живым существам человек уже ведь наполнил свою жизнь «смыслом», к тому же, наполнил её высоким и благородным смыслом! Никто никогда не назовёт его помощь и его поддержку, которую он оказывает нуждающимся людям, «бессмысленным делом». Но что же тогда получается? Мы ищем повсюду «смысл жизни» и не можем его найти, а он, оказывается находится рядом с нами! Смысл жизни человек, без всякого сомнения, ищет внутри самого себя, но его поиск нацелен на те объекты или субъекты, которые находятся вне него. Да, к сожалению, дело обстоит иногда и так, что люди находят смысл своей жизни в вещах. Но и тут философия, например, в лице Августина Блаженного даёт ему совет, который он может принять, а может и отвергнуть:

«счастливыми как нас, так и детей наших делают не богатства, которые мы можем потерять еще при своей жизни или которые после нашей смерти могут перейти во владение таких людей, которых мы не знаем, или таких, которых мы не желаем. Счастливыми нас делает Бог, Который есть истинное богатство души»²¹.

Я подведу итог нашим размышлениям. Философия, конечно, не может наполнить человеческую жизнь «смыслом», но она может помочь человеку организовать жизнь на *нравственных* началах и таким путём (при)дать ей «смысл». В этом-то и заключается исключительная «польза» философии для жизни. Философия была и остаётся нашей незаменимой помощницей и спутницей. По этой причине мы имеем полное право сказать ей с бесконечной благодарностью: *Vivat philosophia!*

ЛИТЕРАТУРА

Источники на русском языке

1. *Августин Блаженный*. О Граде Божием. Творения (Том третий). Книги I–XIV. Кн. XIII. Гл. II. Под ред. С. И. Еремеева. Изд-во: «Алетейя». СПб/Киев, 1998.

der Moral, in Arthur Schopenhauer, *Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden*, Band VI: *Kleine Schriften II: Die beiden Grundprobleme der Ethik*, Zürich 1977, S. 143–317: S. 176f. (§ 6).

²¹ *Августин Блаженный*. О Граде Божием. Творения (Том третий). Кн. V. Гл. XVIII. Под ред. С. И. Еремеева. Изд-во: «Алетейя». СПб/Киев, 1998.

2. *Benjamin, Walter*. Über den Begriff der Geschichte (1940). Беньямин Вальтер «О понятии истории». Журнал «Новое литературное обозрение». – 2000. – № 46. – С. 81–90.

3. *Буллер А.* Три лекции о понятии «след». СПб.: «Алетейя», 2016.

4. *Буллер А.* Тема смерти в философии, истории и литературе. СПб.: «Алетейя», 2019.

5. *Высоцкий, Владимир*. Притча о правде и лжи. URL: https://www.youtube.com/watch?v=m_OCB3mkVzU

6. *Гусейнов, А. А.* Этика ненасилия. Вопросы философии. 1992. № 3. С. 72–81. URL: <https://web.archive.org/web/20110808204414/http://www.philosophy.ru/library/vopros/23.html>

7. *Платон. Федон*. Этические выводы из учения о душе. URL: <https://grani.roerich.com/plato/txt/phaedo3.htm>

8. Радио «Свобода»: Вице-адмирал флота призвал моряков выступить против Канта. URL: <https://www.svoboda.org/a/29634881.html>

Источники на иностранных языках

9. Foucault, Michel. Les hétérotopies. Le corps utopique (dt. Die Heteropien. Der utopische Körper). Berlin 2005.

10. Heidegger, Martin. Sein und Zeit. Elfte unveränderte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1967.

11. Jankélévitch, Vladimir. La Mort Flammarion, 1977. Пер. Янкелевич В. Смерть. Москва, 1999.

12. Kant, Immanuel. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Hamburg: Meiner, 1994.

13. Marx, Karl. Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. In: Marx, Karl / Engels, Friedrich Werke, Band 8. Dietz Verlag, Berlin/DDR, 1960. S. 111–207.

14. Nietzsche, Friedrich. Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben (1874).

15. Schopenhauer, Arthur. Die Welt als Wille und Vorstellung.

16. Schopenhauer, Arthur. *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, in Arthur Schopenhauer, *Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden*, Band VI: *Kleine Schriften II: Die beiden Grundprobleme der Ethik*, Zürich 1977.

17. Ziegler, E. Einleitung zu: Schopenhauer, Arthur. Über den Tod. Gedanken und Einsichten über letzte Dinge. Hg. v. Ernst Ziegler. München: Verlag C. H. Beck 2010.

По ту сторону
радуги

Бернар Маршадье

Нотр-Дам де Пари и красота в городе

Пятнадцатого апреля 2019 года, в тот вечер, когда горел Собор Парижской Богоматери, я совсем случайно находился рядом и видел своими глазами то, что весь мир видел на каналах телевидения: гигантское, выше чем башни, пламя, съедающее крышу и шпиль храма. На берегах Сены и на ближайших площадях стояли тысячи людей. Это была особая толпа, толпа остолбеневших, молчаливых, напряжённых людей. Слышны были редкие тихие возгласы: «Это невозможно! Что случилось?», — на фоне гула пламени, треска брёвен и визгов полицейских и пожарных машин. Я не видел людей, молящихся на коленях, которых нам показывали СМИ, но уверен, что молитва была у многих на губах.

Я был, как большинство, поражён до немоты, и ни о чём не думал, только старался получить как можно более полное представление о происходящем. Собравшись с мыслями, я сказал женщине, которая стояла рядом: «Наверно, Святая Дева уходит от нас, французов, потому, что мы ей надоели». Она посмотрела на меня с удивлением. Пожалуй, я был неправ. Напомню, что в тот ужасный вечер было еще неизвестно, насколько выдержит остов собора. Только спустя неделю, когда пожар был потушен и когда строители и инженеры смогли войти внутрь храма, оказалось, что башни и стены ещё сравнительно прочны, и что с помощью подпорок они выдержат. Конечно, нужны тысячи мер предосторожности. Но главное то, что собор не рухнул. Он в основном спасён. Богородица Дева не ушла от нас.

Я задался вопросом: что мы, французы, потеряли бы, если бы Нотр-Дам был уничтожен? Кем бы мы были?

Во-первых, надо иметь в виду, что собор — в центре самой идеи Франции и её государственности. В конце пятого века первый французский король Хлодвиг, который крестил Францию как Владимир в Киеве крестил Русь, избрал Париж (тогда — Лютецию) столицей своего царства, и избрал резиденцию бывшего римского императора Юлиана Отступника своим дворцом, на острове Cité. В двух шагах от этого дворца был храм Юпитера, ставший церковью Богородицы. Так же, как в центре молодого киевского государства стояла женственная фигура Девы-Софии,

так и в центре молодого французского государства стояла фигура Девы Марии, «Нашей Дамы» (название, очень созвучное культуре «прекрасной дамы» в куртуазной поэзии Средневековья).

До постройки Лувра короли жили в этом дворце на острове. Там, в 13-м веке, король Людовик IX построил Сент-Шапель (Святую Часовню), где поместил раку Тернового Венца, привезенную из Палестины. Так что, на этом острове находятся и самая древняя резиденция государственной власти (теперь Дворец Правосудия), и самая драгоценная реликвия христианского мира, и величественный храм Покровительницы страны, Девы Марии, которой в 1638 г. король Людовик XIII посвятит своё царство.

Парижский собор близок сердцам французов потому, что он изначально в центре нации и её истории.

Но короли короновались в городе Реймс, а хоронили их в аббатстве св. Дионисия (Saint-Denis), не в Париже. Великие государственные церемонии совершались в основном там, где находился король и его двор, то есть не обязательно в Лувре, а и в Сен-Жермен, в Блоа (Blois), в Версале и других дворцах.

Парадоксально, что французская Революция усугубила центральную роль собора Богоматери в жизни страны. Как известно, главные события Революции имели место в Париже. В 1793 г. собор был превращён в Храм Разума, и в 1804-м Наполеон короновался императором уже не в Реймсе, как прежние короли, а в столичном, парижском Нотр-Даме. В 1831 г. Виктор Гюго опубликовал свой роман *Нотр-Дам де Пари (Собор Парижской Богоматери)*, который не только обратил взоры читателей на сам храм, пребывавший тогда в плачевном состоянии, но и дал толчок к его ремонту и создал моду на готическую архитектуру и на Средневековье. Все великие торжества Республики с тех пор связаны с собором, — будь это похороны президентов страны или великих деятелей искусства или науки.

На паперти собора видна на мостовой чугунная звезда, от которой измеряются расстояния до всех городов Франции. Это так называемый «нулевой километр» (kilomètre zéro). Другими словами — центр.

Так что, если бы мы потеряли Нотр-Дам, мы бы потеряли точку нашего исторического, государственного и географического центра. Это одно.

Но есть ещё и другое: мы бы тем самым потеряли образец неповторимой красоты. Я здесь не буду распространяться о внут-

ренней и внешней красоте храма, об изящности его лёгкого силуэта, который виден с берега реки, о великолепии его витражей и скульптур. Хочу прежде всего обратить ваше внимание на то, как деликатная и вместе с тем мощная красота собора соответствует внутреннему существу той женской фигуры, которой он посвящается. Чем, на самом деле, отличается Дева Мария от всех людей: тем, что она, по словам ангела, объявилась «*благодатной*», «*kècharitomènè*», «*Gratia plena*». Это означает, что она без греха, и что поэтому Дух Святой нашёл в ней свою обитель. Но это означает так же, что она исполнена *грации*.

Интересно то, что и греческое слово *kharis*, и латинское слово *gratia* оба наводят на мысль о чем-то радостно-красивом. Дева Мария не только красива как красивы древнегреческие Афродиты: она и *грациозна*. Как определить грацию? Мне кажется, что шотландский поэт Edwin Muir нашёл подходящую формулировку:

«*Grace is what breathes warmth into beauty and tenderness into comedy; it is in a sense the crowning gift, for without it beauty would be cold and comedy would be heartless*»¹.

Грация — это тот верховный дар, благодаря которому теплота вдыхается в красоту.

Красота Богородицы не только призывает нас к духовному созерцанию, она нас радует, обращая на нас ласковый взор. Она и *добро'ма* (в церковнославянском смысле слова) и *доброта*. Интересно тоже, что французские прилагательные *beau* (красивый) и *bon* (добрый) имеют общий корень, и что греческое *kallos* означает и красивое, и доброе.

Не все французы знают, что колокола всех церквей страны призывают три раза в день на *Angelus Domini*, то есть на молитву Деве Марии, где повторяется три раза *Ave Maria, Gratia plena* (Радуйся Благодатная). Еще совсем недавно в деревнях все знали об этом. Но даже если редко кто отзывается молитвой на благовест, сами колокола Франции шлют радостную весть и наполняют страну своим благовестом.

Не все французы помнят, что 26-ого августа 1944 г., когда немецкие солдаты ещё отстреливались в Париже, генерал Де Голь, войдя в собор, запел не гимн *Te Deum*, как положено в день победы, а *Magnificat*, то есть песнь Богородицы, по-

¹ Благодать — это то, что вдыхает тепло в красоту и нежность в комедию; это в некотором смысле венчающий дар, потому что без него красота была бы холодной, а комедия — бессердечной.

кровительницы и королевы Франции. Кстати, Де Голь, говоря о Франции, не раз говорил «*Notre Dame la France*».

Да, не все знают об этих вещах. Но думаю, что многие, в роковой день 15 апреля, в день пожара, сознавали — явно или смутно, — что если бы собор совсем сгорел, драгоценная животворящая струя благодати и грации перестала бы орошать французскую землю. И в душах и умах стало бы надолго сухо.

На следующий день после пожара Президент Франции Эммануэль Макрон объявил: «Мы в пять лет перестроим собор, и он будет ещё красивее», и обещал «новым архитектурным жестом» заменить сгоревший шпиль.

Конечно, пожар собора — в истории не новость. Часто случалось, что храмы горели или были жертвами землетрясений, войн, революций, и т. д. Огромное большинство храмов, которыми мы сейчас любимся, были перестроены или переделаны не раз в течение веков. Сегодняшний парижский собор, например, является четвёртым христианским храмом на этом месте. И так, храмы рушились и перестраивались.

Но ситуация в наши дни не благоприятна. Нет согласия в том, что считать красивым. Достаточно только посмотреть на новые престижные здания, которые построены в Париже за последние 40 лет, и которые, мягко говоря, не вызывают всеобщего энтузиазма. В них вложено много талантов, денег и энергии, но — кроме как в узких влиятельных кругах — редко кто их любит и хвалит. Почему? Потому что, во-первых, в них преобладает элемент вызова — технического, эстетического вызова, — а также элемент произвола и насилия. Самой яркой иллюстрацией этому будет, наверное, архитектура «Центра Помпиду» (1977), поставленного в самом сердце старого Парижа. Во-вторых, часть ответа состоит в том, что самая распространённая интеллектуальная идеология нашего времени, это — деконструкция, то есть возрождение древней софистики, которая, между прочим, не принимает понятие красоты как таковой. Явно или неявно, но деконструкция стала господствующей философией в современных сферах культуры. Один из её любимых приёмов — детурнемент (*détournement*)² произведений искусства, будь это в театре, в скульптуре, в живописи, и т. д. Культура

² Согласно Дебору, детурнемент — незаконное присвоение, принцип интеграции настоящей или прошлой эстетической продукции в конструировании среды — (прим. ред.).

в этом случае мало отличается от чисто коммерческой рекламы. Такое «незаконное присвоение искусства» родилось в 1917 году, когда француз Марсель Дюшан выставил унитаз в нью-йоркской галерее как предмет искусства.

Поэтому, когда Президент Макрон, сам стоящий за «модернизацию», объявляет, что собор после ремонта будет «красивее», надо надеяться, что его проект не будет следовать догматам деконструкции, что новый шпиль не будет произведением Джеффа Кунса (Jeff Koons), и что окрестности Нотр-Дама не будут превращены в туристический «Квазимодо Парк».

Красота в городе нужна не только с чисто эстетической точки зрения, но и потому, что она помогает нам жить радостно и гармонично. Человек сотворен для восприятия красоты, которая порождает в нём благодарное и творческое эхо. Говорят, что парижане считают Нотр-Дам красивым потому, что собор им близок. Но верно также и то, что собор им близок потому, что красив. Созерцающий красоту человек чувствует себя дома. Красота нигде не чужая. Можно даже сказать, что чем выше красота, тем она роднее человеку. Она благо, она благодать. Она радует, она возвышает человека, помогает ему верить в добро и истину.

Говорят, «Noblesse oblige». Но обязывает не только благородство. Красота обязывает тоже. «Beauté oblige». Перед красотой, как перед святыней, человек снимает шляпу. Однако, есть иконоборцы, есть эпохи иконоборчества, эпохи отказа от обязанностей, которые красота налагает. Ведь она сама по себе заставляет верить в добро и истину, и это не всегда удобно.

Кажется, мы живём в такое время — массового (официального?) отказа от красоты. Многим красота как-то невыносима, непосильна. Тогда человек находит в красоте молчаливый упрёк и от неё прячется. Он ищет приют в мрачности, в насмешке (в незаконном присвоении), в хаосе — пока ещё относительно комфортабельном и субсидированном хаосе. Ведь, хаос — моден, и поэтому субсидируется. Типично также, и тревожно, что даже самые одарённые художники нашего времени не умеют изображать человеческое лицо (Francis Bacon) или человеческое тело (Julian Freud) в их, даже не красоте или грации, а просто в их человечности. И возникает вопрос: чего мы боимся?

Для Франции и для европейского мира в целом, где модно жить в жуткой бесформенности, где есть столько ненависти

и к самому себе, и к другому, пусть пожар Собора Парижской Богоматери послужит напоминанием о том, что благодатная красота есть, и что она обращает ко всем нам, кем бы мы ни были, свой ласковый взгляд, чувство которого мы почти утратили. Пусть шок пожара, который затронул все слои населения во Франции и во всём мире, разбудит во всех нас сознание того, каким мог бы быть город или цивилизация, в центре которой уже нет места для фигуры благодатной, *Gratia plena*, красоты. Не геена ли?

Ханс Оверслоот

Политика идентичности и конец демократии

Дискуссия о мультикультурализме в (прото)демократических государствах затрагивает определенные «групповые права» как средства утверждения демократии. Дискуссия о мультикультурализме охватывает больше, чем дискуссия о претензиях на групповые права. Мультикультурализм включает в себя «групповые права», «позитивную дискриминацию» и «позитивные действия», но не сводится только к ним. Мультикультурализм пересекается также с «политикой идентичности», но, опять же, это не совсем то же самое. Учитывая то, как на самом деле используется концепция «мультикультурализма», он может относиться к различиям в цвете кожи или вероисповедании, или даже к гендерным различиям; «мультикультурализм» отражает (фактическое) языковое, религиозное, этническое (и др.) разнообразие и то, как политическая система должна обращаться с этими различиями, чтобы дать меньшинствам равные права в демократическом государстве. Более того, то же самое может относиться к численному большинству, которое находится в подчиненном положении и, следовательно, имеет статус «меньшинства» и, следовательно, претендует на «равное» или, чаще всего, «другое, но равное» обращение. Если я не ошибаюсь, в современной литературе существует тенденция использовать «политику идентичности» в качестве наиболее всеобъемлющей концепции, возможно, потому, что требования о равном (но различном) обращении исходят от растущего множества групп людей, до такой степени, что сами понятия «группа» или «культура» стали неуловимыми, поскольку каждый человек (из-за его специфического этнического и языкового происхождения, возраста, пола, мировоззрения и т. п.) может представлять собой отдельную «группу». «Политика идентичности» или «политика признания» — это требование уважения со стороны других; это могут быть требования представителей меньшинств или членов религиозного сообщества, претендующих на признание как этническая, религиозная или гендерная группа, при этом «идентичность» может определяться возрастом, образом жизни, сексуальной ориентацией или любой

их комбинацией, вплоть до того, что «каждый является своим собственным уникальным меньшинством».

Что касается разграничений, которые Уилл Кимлика проводит в «Многокультурном гражданстве» (1995), то для начала мы будем иметь дело с претензиями на права самоуправления, полиэтнические права и права особого представительства; позже мы рассмотрим вопрос о том, укрепляют ли права на самоуправление, полиэтнические права и права особого представительства демократию (полиархию) или, наоборот, умаляют и ослабляют ее¹. Должны ли мы быть сторонниками принципа прав на самоуправление, полиэтнических прав и прав на особые представительства, потому что они больше отражают суть подлинной демократии? И принимаем ли мы эти требования, потому что считаем, что они правы в том, что «мы» должны «им»? Или кто-то поддерживает эти утверждения как средство достижения ассимиляции, как один шаг назад, чтобы иметь возможность сделать два шага вперед?

Должны ли «мы» принять эти особые права, опасаясь (политического) насилия и нарушения мира? (Ценой демократии, такой, какой мы бы предпочли ее видеть?) Уилл Кимлика, который особо упоминает Канаду в этой своей самой известной книге, предусматривает основные права самоуправления для (членов) того, что он называет общественной культурой. Это «всеохватывающая» культура, в которой люди могут жить «полной жизнью», в которой можно родиться, процветать, возможно, иметь детей, и в которую можно внести свой вклад, в которой можно стареть и умирать (или перейти «в другой мир» и / или запомниться родственникам или «соотечественникам») (и все это вне зависимости от других культур). Квебекцы (большинство жителей

¹ У. Кимлика, *Многокультурное гражданство*. Либеральная теория прав меньшинств, Clarendon Press, Оксфорд, 1995 год. Полиархия — это название смешанного режима, который является «современной демократией в ее лучшем проявлении», как это было сформулировано Робертом А. Далем. Даль утверждал, что демократия, действительно заслуживающая этого названия, невозможна в современных государствах; мы не должны ослаблять идеал демократии, называя так то, что в лучшем случае представляют собой смешанные режимы, и поэтому он предложил называть наши (лучшие) «демократии» «полиархиями» вместо демократий. Ср. Роберт А. Даль, *Современный политический анализ*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (N.J.), 4-е издание (rev.), 1984 г. (впервые опубликовано в 1963 г.).

провинции Квебек) имеют такую (первоначально французскую) общественную культуру. (Почему квебекцы должны смириться с тем, что англоязычные граждане Канады всегда побеждают их в голосовании по важным для них культурным вопросам, и, следовательно, не позволяют им поддерживать свою собственную общественную культуру? Просто потому, что они являются численным меньшинством в Канаде (но не в провинции Квебек!?) Не совсем ясно, считает ли Кимлика, что (некоторые) «коренные народы» (как индейские «племена» называются в Канаде), и инуиты (до сих пор) обладают такими социальными культурами (я думаю, что нет), но если да, то, по крайней мере, они могут претендовать на полиэтнические права, то есть на особые права (которые «обычные подданные», или квебекцы, или даже представители других коренных народов не имеют или не могут иметь) для сохранения (существенных аспектов) своих «исконных» культур. Права особого представительства определяются как права конкретных меньшинств на места в представительных органах, с целью обеспечить возможность выражения интересов этих групп в более общих собраниях и услышать их мнения.

II

Что (было) не так с либеральной демократией? Что плохого в равенстве прав каждого человека в демократическом обществе? Зачем нужно (повторно) выделять особое место этнической принадлежности или культуре в политической сфере и через нее — в общественном мнении? Что-то не так с самой концепцией «равных прав» (то есть равных прав отдельных лиц)? Что-то не так с тем, как эта концепция, сама по себе достойная похвалы, воплощается на практике? И может ли, или должно ли это быть исправлено путем введения прав этнических или (других) культурных групп? Или критика равных индивидуальных прав влечет за собой критику самого понятия равных прав, поскольку индивиды неравны и (следовательно) *не* должны считаться равными по закону? Что касается этого последнего вопроса, то существует довольно много групп меньшинств (культурных, религиозных и пр.), которые утверждают, что превосходят остальную часть общества. Эта претензия на превосходство, скорее, чаще звучит «среди самих верующих», чем возглашается во всеуслышание «для презренных «других»»; претензии на превосходство не

всегда могут быть громко заявлены, но такие претензии далеко не редки и, возможно, чаще всего озвучиваются как основанные на предположении о религиозном превосходстве. В любом случае, публичные претензии этих меньшинств на *особые* права обычно подаются как средства для достижения *равного* обращения, *равных* возможностей и *равных* прав. Это может делаться по разным причинам, но очевидная причина заключается в том, что в рамках демократии (в рамках стремления быть истинной демократией) требование равенства является неоспоримым, и поэтому любые жалобы на неравное обращение должны быть услышаны. Существует богатая традиция критики тезиса либеральной демократии, дающего всем ее гражданам, то есть всем полноправным членам государства, равные права.

Марксисты и феминистки утверждают, что формально равные права в действительности порождают и воспроизводят экономическое неравенство (социальное неравенство, неравенство в статусе, политическое неравенство) в пределах того, что должно быть или предполагает быть единым политическим сообществом. Такое экономическое неравенство, в свою очередь, приводит к тому, что формально равные права порождают фактическое неравенство перед законом. (Если вы миллионер, а я нищий, какая мне польза от закона, который защищает мою собственность так же, как и вашу? У меня могут быть те же формальные права, что и у вас, но какая мне польза от них, если я, женщина в возрасте 21 года, сидящая дома с тремя детьми, поскольку это единственный «жизненный выбор» для женщин в моей общине, который вызывает хоть какое-то уважение?) Поэтому некоторые марксисты и феминистки утверждают, что неравенство формальных прав (по крайней мере, в определенных сферах) и «привилегии» для малоимущих необходимы для того, чтобы обеспечить более равные условия игры или более равные результаты («позитивная дискриминация» или «позитивные действия²»).

Фашистская критика либеральной демократии отрицает саму концепцию равенства прав — ключевую для либеральной демократии — потому что идея и практика равных прав выхолащивает, разъединяет и ослабляет общество, и, что еще более

² Ср. Айрис Мэрион Янг, *Справедливость и политика разницы*, Princeton U.P., Princeton (N.J.) 1990.

важно, потому что «равные права» используются «слабыми и недостойными», которые пытаются таким образом помешать пробиться по-настоящему талантливым людям, которые заслуживают того, чтобы выделяться и руководить массами. Либерализм и либеральная демократия не подвергаются критике за фактическое (воссоздание) неравенства, а наоборот, потому что, по крайней мере, до некоторой степени успешно уравнивают тех, кого, по мнению фашистов, не следует считать равными. В настоящее время осталось мало откровенных защитников фашистской позиции.

Консервативные критики либеральной демократии придерживаются концепции «права как привилегии», то есть они придерживаются самого понятия права как «особого права». Таким образом, равенство прав может быть только у тех, кто в равной степени привилегирован. Права как привилегии приобретаются либо по рождению, либо присуждаются тем, кто служил обществу или его лидерам достойным образом. Это, конечно, предмодернистское, феодальное понятие права. Введение либерального понятия равных прав работает в ущерб едва сохранившимся попыткам поддерживать «старый добрый порядок». Большинство же неоконсерваторов напротив, как правило, принимают важные элементы либерально-демократического порядка (такие, как равные права), но во многих случаях выступают против современного разделения на общественное и частное. Во многих случаях (нео) консерваторы выступают в защиту публичного проявления (специфического разнообразия) христианской религии. Они выступают против секуляризма и против попыток других религий (повторно) войти в общественную сферу; и в других отношениях они склонны использовать государственный аппарат для продвижения своей концепции «минимального» (но сильного?) государства, включающего в себя демократию с одной стороны, и «старые добрые ценности» с другой.

В идеях мультикультурализма мы встречаемся с еще одним типом критики либеральной демократии. Либеральная демократия подавляет, нарушает и даже разрушает культуру и образ жизни меньшинств, когда эти культуры (их члены, их приверженцы) вынуждены существовать и действовать в рамках либерально-демократической структуры. Большинство мультикультуралистов утверждает, что права (групповые права) должны быть распределены между этими культурами, этническими и ре-

лигиозными группами, и что этим меньшинствам следует предоставить возможность регулировать «свою» (общинную) жизнь, что позволит им поддерживать свою культуру и образ жизни. Согласно мнению некоторых мультикультуралистов, справедливость требует передачи (групповых) прав этим «другим культурам»; они утверждают, что организованная таким образом (большая) политическая структура, как следствие, также является более демократичной, поскольку истинная демократия предполагает уважение к меньшинствам³.

Можно сказать, с более традиционной точки зрения, мультикультурализм и демократия не слишком сочетаются друг с другом. Можно даже утверждать, что мультикультурализм является в значительной степени (отсроченной) реакцией на последствия формирования государства. Демократия, прямая, а также косвенная, требуют наличия монокультурного демоса. Монокультура демоса не исключает многообразия как такового, можно даже утверждать, что она процветает благодаря многообразию; но ограничения демоса также устанавливают рамки многообразия. В демократии — и не только в ней — демос в некоторых случаях выходит за пределы семьи или клана; демос или его (государственные) представители могут требовать от своих членов жертвовать здоровьем и жизнью на службе, в то время, как другие институты не могут себе этого позволить. Ни родственникам, ни кланам, ни определенной религиозной (культурной) группе, к которой могут принадлежать люди, не разрешается требовать подобных жертв. Образование (воспроизведение, воссоздание) демосов как самоуправляющегося множества, как это ни парадоксально, также требует или предполагает равенство и нацио-

³ Угроза правления большинства и постоянное подчинение определенных лиц (или групп лиц), иными словами, угроза «тиранического большинства», была предотвращена более традиционным способом: требуя уважения к «правовому государству» (ограничивая любое правление большинства); и поэтому, в идеале, мы живем в гибридном комплексе под названием «демократическое правовое государство» (в немецкой терминологии: *demokratische Rechtsstaat*). В некоторых версиях (континентального) либерализма народ не является суверенным, поскольку совокупность индивидуальных (конституционных) прав или основных прав человека, отстаиваемых государством, не может быть поставлена под сомнение или отвергнута каким-либо (парламентским) большинством.

нальную (демотическую) идентичность. Способность и желание говорить на одном языке необходимо для того, чтобы поддерживать (прямую) демократию, то, что можно назвать истинной политией⁴ (политической единицей любого уровня).

По мнению Ж.-Ж. Руссо, что-то близкое к тому, что мы бы назвали прямой демократией, требует соблюдения тех же обычаев и тех же основных принципов. (Обратите внимание, что Руссо использует термин «демократия» по-другому, относя его к составу исполнительной, а не законодательной власти.) По мнению Руссо, различающиеся обычаи разных групп людей требуют разных законов для этих народов, что подразумевает возможность их объединить только в том, что мы могли бы назвать империей. Империя может допускать какое-то самоуправление со стороны некоторых народов или от их имени; возможно, не удастся избежать сложной иерархии и неравенства прав отдельных людей и народов, но это не проблема в рамках империи⁵. В демократии же это проблема, или, по крайней мере, так должно быть.

Проблема заключается не только в сочетании мультикультурализма и прямой демократии. По мнению Джона Стюарта Милля, высказанному в его известных «Размышлениях о представительном правлении» (1861)⁶, косвенная или представительная демократия также невозможна в государстве, охватывающем несколько культур. Также совершенно очевидно, что Милль не был бы удовлетворен демократическим содержанием того, что позже было названо «демократией согласия» (consociational democracy).

«Политика приспособления» или консоционализм (демократия согласия) является способом обеспечения «демократи-

⁴ Аристотель, *Политика*, Оксфорд, Oxford U.P. 1995 (и многие другие издания); и очень разные по своей позиции современные авторы, такие как: Дэвид Миллер, *Гражданство и национальная идентичность*, Polity Press, Оксфорд и др. 2000, а также: Филипп ван Парис, Филипп, *Лингвистическая справедливость для Европы и мира*, Oxford U.P., Оксфорд и др. 2011.

⁵ Жан-Жак Руссо, *Общественный договор и другие политические труды*, Cambridge U.P., Cambridge и др. 1997 (и, возможно, другие издания).

⁶ Джон Стюарт Милль, «Размышления о представительном правлении», первоначально опубликованные в 1861 году, до сих пор печатаются в многочисленных изданиях.

ческого» правления в мультикультурных обществах, таких как Бельгия и Нидерланды. В странах, где культурные меньшинства составляют достаточно четко различимое местное или региональное большинство, федерализация может частично обеспечить решение. В некоторых государствах это не сработает. Возможно, Нидерланды представляют собой наиболее известный и успешный пример общества с существенными культурными различиями между людьми (особенно религиозными и идеологическими, а не языковыми), для которых создавались условия (и, возможно, даже оказывалась активная поддержка) в рамках унитарного государства. Начиная с 1917 года «один человек имел один голос», поэтому формально Нидерланды были демократией. Мир и общественный порядок поддерживались в обществе, в котором люди в каждой из «субкультур» (определяемых религией или мировоззрением) жили в своем собственном культурном пространстве. Католики были крупнейшим меньшинством (до 40 процентов населения Нидерландов); другие меньшинства были мельче, и, возможно, существенным для успеха политики приспособления (успех в поддержании мира, в продолжении предоставления права голоса каждому, в поддержании правопорядка (Rechtsstaat)), было то, что никакое меньшинство не могло рассчитывать на то, чтобы стать большинством. Политические лидеры каждой из групп поняли, что им придется считаться с другими меньшинствами. Каждая группа «субсидировалась» государством в соответствии с ее размером, то есть пропорционально; так что, например, если католики предпочитали отправлять своих детей в начальные католические школы, государство платило за их образование, так же, как оно платило за начальные школы для протестантских детей, так же, как оно платило за «нейтральные» школы. То же самое касалось высших учебных заведений, включая университеты, а также больниц и учреждений здравоохранения и так далее. Можно было вести полноценную жизнь католика не покидая своей «группы» (родиться от родителей католиков, с помощью акушерки-католички, поступить в католическую школу и стать учащимся в католическом университете, выступать в качестве юриста для клиентов-католиков, играть в футбол в клубе католической церкви, ежедневно читать католическую газету, делать карьеру в Римско-католической народной партии и т. д.); но суды и (другие) государственные органы оставались идеологически невовлеченными, и обязательная

военная служба (для мужчин) также не делала различий между группами. Эта система работала до тех пор, пока избиратели из разных групп (или «субкультурные избиратели») продолжали голосовать за лидеров из своей группы и, таким образом, предпочитали не выбирать, а придерживаться группового разделения. В течение 1960-х годов эта система сломалась, поскольку религия перестала определять жизненный выбор многих людей⁷. По ряду причин — одной из них является внешнее вмешательство — срыв политики приспособления в некоторых государствах был насильственным процессом, как, например, на Кипре и особенно в Ливане, от которого ни общество, ни само государство в обеих странах еще не оправились.

Консоционализм можно рассматривать как один из способов «демократического» обращения с людьми в государстве, которое охватывает разные культуры, способ, отличающийся от (кон)федерализма и (других) ответов самоуправления на мультикультурные вызовы, включая особые права представительства и права вето для меньшинств. С исторической точки зрения австро-марксистская позиция по вопросам мультикультурализма также может быть добавлена в этот список. Как ни странно, консоционализм и австро-марксистские максимы имеют много общего. Австро-Венгерская империя охватывала множество народов, говорящих на разных языках, использующих разные алфавиты и придерживающихся разных религий. Австро-марксистский ответ на некоторые национальные вызовы — например, требования к образованию на своем родном языке — заключался в том, что если найдется достаточно людей (учеников и родителей), чтобы обеспечить нормальное школьное обучение на этом конкретном языке, ориентируясь на определенную «национальность», такая услуга должна быть разрешена государством и поддерживаться наравне с другими такими школами. Австро-марксизм не был воспринят и поддержан, и в конце концов, как мы знаем, империя была разрушена вырвавшимися из под контроля демократическими и националистическими движениями.

Исторически общества создавались довольно разными способами, чтобы соответствовать требованиям (косвенной) демократии. Одним из способов привести народы в соответствие с еди-

⁷ Аренд Лийфарт, *Политика приспособления: плюрализм и демократия в Нидерландах*, 2-е изд., Издательство Калифорнийского университета, Беркли, 1975 (1-е изд. 1968).

ным (демократическим) государством является преднамеренная политика гомогенизации; в процессе гомогенизации культурные (в том числе лингвистические) различия внутри государства стирались в угоду «формату», созданному и предписанному государством. Например, еще в середине девятнадцатого века менее половины граждан — подданных Франции — говорили по-французски. Французская нация была в значительной степени созданием французского государства. Улучшение автомобильных и железных дорог и построение нации с помощью единой системы образования (национальная учебная программа, предлагаемая и прописанная на французском языке) и военной службы (призыв в армию) сыграли важную роль в достижении этого эффекта⁸. Но язык, конечно, не единственный фактор. Другим очень важным способом создания гомогенного населения было разграничение публичной и частной сфер и перенос религии, этой грозной силы (как созидательной, так и разрушительной) в частную сферу. Политика сочла невозможным справиться с (политической) силой религии и поэтому вообще вытеснила ее из общественной сферы (принцип и практика *laïcité* (секуляризма), как называют ее французы). Единство было достигнуто путем вытеснения разъединяющих элементов — конкурирующих религий и религиозных конфликтов — из публичной сферы. Отнеся религию к частной сфере и объявив ее просто личным делом, действительно удалось уменьшить ее «общую значимость».

Некоторые религии в либеральных демократиях в настоящее время (повторно) требуют признания в публичной сфере. Верующие утверждают, что имеют право на публичное отправление религиозных потребностей, заявляя, что именно этого требует их религия. Религия является для них фундаментальной ценностью, и в доступе к публичной сфере им не может быть отказано, утверждают они, ссылаясь для поддержки этого требования на фундаментальные индивидуальные, либеральные права⁹. В религиозно негомогенных странах это снова превращает религию в политическую проблему. Требование доступа к публичной сфере и уважения к своей религии со стороны людей, ее не исповедующих, встретило противодействие в этих странах. Вспомни-

⁸ Юджин Вебер, *Крестьяне становятся французами: Модернизация сельской Франции, 1870–1914*, Стэнфорд У. П., Стэнфорд 1976.

⁹ Томас Нагель, «Сокрытие и разоблачение», в: *Философия и связи с общественностью*, том 27, нр. 1 (зима 1998), стр. 3–30.

те о девушках и женщинах, носящих хиджаб, никаб или бурку на публике, и о раздражении, которое это вызвало во Франции и не только; но Франция, конечно, интересный случай, потому что там люди придерживаются доктрины *laïcité* (секуляризма в общественной сфере, например в правительственных зданиях и школах, где люди должны воздерживаться от проявлений религиозной приверженности). Эта доктрина была введена в начале XX века, чтобы ограничить влияние римско-католической церкви. И не только во Франции, вспомним также о протестах против строительства мечетей в Швейцарии и других странах Западной Европы, вызванных еще и тем, что строительство часто финансировалось иностранными религиозными организациями и правительственными органами¹⁰ других государств с намерением получить или сохранить контроль над единоверцами и воспитать лояльность к «исторической родине», даже если эти люди являются потомками эмигрантов в третьем или четвертом поколении. Религиозная идеология в этих случаях тесно связана с проявлениями национальной политической лояльности.

Критика либеральной демократии в защиту «дела мультикультурализма» во многих случаях влечет за собой попытку пересмотреть разделение на частное и общественное в отдельных частях (ранее) единого государства. Однако не во всех случаях. В то время как в некоторых случаях предоставление групповых прав действительно привело к реальным изменениям или фактическому исчезновению «либерального» разделения на государственное и частное¹¹, в других случаях государственно-частное разделение оставалось более-менее нетронутым. В этих случаях конкретным культурам многокультурных обществ были выделены «домашние территории». Симметричный и асимметричный федерализм входят в число общих стратегий преодоления некоторых проблем мультикультурализма. В этих случаях предоставление определенных групповых прав привело к распаду территории единого государства, и после процесса передачи полномочий была образована некая (кон)федерация. Например, в Канаде и Бельгии, где стоял вопрос о (государственном) языке, национализм или мультикультурализм привел к федерали-

¹⁰ Например, турецкое Дианет (Управление по делам религий).

¹¹ Ср. Чандран Кукатас, *Либеральный архипелаг. Теория разнообразия и свободы*, Оксфорд, Оксфорд U.P., 2003.

зации. Успешная борьба за повышение статуса языка (языков) меньшинства — хотя фактически в Бельгии фламандский язык был языком притесняемого *большинства* — привела к разделению территории того, что было раньше, или, скорее, что должно было быть одним государством, на несколько государств. В каждой из субгосударственных единиц произошла лингвистическая гомогенизация, оставляя нетронутым государственно-частное разделение в каждом из этих образований. Таким образом, «общее государство» охватывает множество монокультур; в то же время это всеобъемлющее государство минимизируется настолько, что уже едва может называться государством.

III

По мнению многих критиков мультикультурализма, одной из основных проблем соблюдения прав групп является само определение группы, членам которой разрешено самоуправление, причем отличное от других групп. Возьмем известный пример. Если бы государство А предоставило своим еврейским гражданам особые права, кто бы тогда мог или должен был иметь право определять, кто является евреем, а кто нет? Казалось бы, очевидный ответ: сами евреи. Проблема заключается в том, что среди «самых евреев» существует некоторая разница во мнениях о том, кто должен, а кто не должен считаться евреем. Может быть ответ на этот вопрос должно дать более широкое, не только еврейское, сообщество? Например, требуется ли участие «широкой общестственности» чтобы утвердить или отвергнуть еврейство сына, родившегося от еврейского отца и нееврейской матери? Должна ли «широкая общественность» отвергать или поддерживать заявление дочери отца-еврея и матери-нееврейки о том, что она еврейка? Еще один наглядный пример: если специальные права должны быть предоставлены «черным», кто тогда и по каким критериям должен определять, кого следует, а кого не следует считать «черным»? Должно ли «сообщество черных» решать, кто такой «черный»? (не похоже ли это на *petitio Principii* (лат. «предвосхищение основания» (логическая ошибка)). Если только один из моих 8 прадедушек и прабабушек черный («настоящему» черный, потому что в его крови никогда не было «примеси»), а остальные семь были голубоглазыми блондинами, могу ли я тоже считать себя черным? А если черное сообщество

это утверждает? Или более широкое сообщество так считает? Есть ли у меня как «цветного» право голоса в решении этого вопроса¹²? Или, например, так: если один из моих прадедушек был таким черным, насколько возможно быть черным, и трое из моих прабабушек и прадедушек такими ханьцами, насколько могут быть только сами китайцы, трое других прадедушек были светлыми и голубоглазыми, а одна прабабушка была дочерью южноамериканской индианки и голландского фризца, неужели я не имею права не считаться черным? Могу ли я выбрать быть китайцем в тех случаях, когда мне выгодно считаться китайцем? Имеет ли право китайское меньшинство не принимать меня как своего только потому, что у меня 1/8 примеси черной расы?

Обязано ли более широкое «черное сообщество» принять «чисто белого» усыновленного ребенка из «чисто черного» семейства X как тоже черного? Будет ли «широкая общественность» (государство) вынуждена признать, что индивидуумы А, Б и В североамериканского аборигенного клана (племени, народа) «отвергнуты», исключены из племени, потому что А, Б и В предположительно недостаточно чистокровны, чтобы их признали коренным народом (КН)? Могут ли А, Б и В быть исключены из КН другими членами КН, даже если А, Б и В могут доказать «членство» в КН с помощью тестов ДНК? Могут ли они быть исключены (после того, как тесты ДНК доказали, что они «принадлежат к КН»), когда единственной оставшейся причиной исключения кажется то, что (другие) члены КН могут теперь располагать большими (финансовыми) преимуществами, которые в настоящее время приносит принадлежность КН? Здесь речь идет о праве североамериканских племен не признавать членами своего племени людей, которые могут посредством ДНК-тестов показать, что они генетически к нему принадлежат¹³. Членство в племенах стало востребованным с тех пор, как власти штатов и федеральные власти разрешили открывать казино и игровые заведения (отели и прочую инфраструктуру для любителей азартных игр) на территориях, отведенных коренному населению США (индейцы), даже когда соседние и включающие

¹² Ср. Ф. Джеймс Дэвис, «Кто является черным? Определение одной нации», Университет штата Пенсильвания Press, 1991 Пенсильвания.

¹³ Различные племена предъявляют разные требования: некоторым для признания членства требуется наличие четверти крови, некоторым всего лишь 1/16.

их в себя штаты прямо запрещают азартные игры, бинго-залы и тому подобное. Азартные игры стали основным источником дохода для таких племенных сообществ, гарантируя членам племени по 100 000 долларов и более, как акционерам в племенных компаниях, пользующихся этой привилегией¹⁴.

Разрешение конфликтов между представителями разных культур является серьезной проблемой. Какие и чьи правила должны применяться для разрешения конфликта? Если весь закон будет применяться в полной мере и в равной степени ко всем гражданам государства, возможно, мало что останется от того, что должно считаться мультикультурализмом. А если не весь закон в полной мере применим ко всем гражданам, то должны быть некие (мета) правила, чтобы решить, какие правила применять, к кому и в каких случаях. Тогда у нас будет не только международное частное право и международное публичное право, но и нечто вроде внутреннего международного частного права и, возможно, также что-то похожее на внутреннее международное публичное право. Такая картина не лишена исторических прецедентов¹⁵. Однако, если я не ошибаюсь, дело обстоит так, что все эти прецеденты, сколь бы многочисленны они ни были, можно найти только в империях, а не в демократиях.

Какое правовое разнообразие «мы» должны допускать в пределах одного государства, в пределах «нашего» государства?

¹⁴ Ср. 1988, Индийский закон об азартных играх. Доходы этих индийских игорных заведений дошли с 10 млн. долларов США в 1988 году до 27 млрд. долларов США в 2011 году https://en.wikipedia.org/wiki/Native_American_gaming.

¹⁵ Ср. Chen Menghong, *De Chinese gemeenschap van Batavia, 1843–1865. Een onderzoek naar het Kong Koan archief* (китайская община Батавии, 1843–1865. Дознание в архиве Конг коан), Докторская диссертация, Лейден, 2009; Patricia Tjiook-Liem, *De rechtspositie der Chinezen in Nederlands Indië 1848–1942: Wetgevingsbeleid tussen beginsel en belang* (Правовое положение китайцев в Голландской Ост-Индии 1848–1942: правовая политика между принципами и интересами), докторская диссертация, Лейден 2009; «Автономия и федерация в Османской империи», специальный выпуск (выпуск 6) Журнал *Балканы и Ближний Восток*, т. 18, 2016; Смотрите также Карен Барки и Джордж Гаврила, «Миллет — османская система не-территориальной автономии и ее современное наследие» в: этнополитика т. 15, 2016 — Выпуск 1 (специальный выпуск, посвященный «не-территориальной автономии и правительству разделенного общества»).

Должно ли более широкое сообщество потворствовать (с юридической точки зрения) культурным обычаям, таким как нанесение увечий несовершеннолетним, неравные права наследования потомков мужского и женского пола, секвестрация женщин, многоженство, ограничения на формальное образование младших членов общества, неучастие в схемах социального обеспечения, запрет доступа к некоторым медицинским услугам для членов общества (от лица других членов сообщества)? Если, по крайней мере, некоторые основные правила распространяются на всех граждан одинаково, то какие?

Культуры, которые имеют в виду сторонники мультикультурализма, не являются добровольными «организациями». Культуры, о которых говорят мультикультуралисты, (совместно) определяют тех, кто к ним принадлежит. Приверженность к этим культурам не является, по крайней мере, в первую очередь, вопросом выбора, но участвует в формировании идентичности. Мультикультурализм пересекается с политикой идентичности. Может ли либеральное государство поддержать заявления представителей этих недобровольных групп и остаться либеральным? Если нет, то должны ли мы тогда, ради справедливости (какой справедливости?) расстаться с эпитетом «либеральный»? Брайан Барри, один из самых верных сторонников либерального равенства граждан государства, поэтому выступает против мультикультурализма и, следовательно, групповых прав или (других) «особых прав», поскольку законы государства должны одинаково применяться ко всем гражданам, как это подразумевает современное представление о законе. (Старое понимание права чаще определяло привилегии определенной категории (группы) субъектов.) Барри не терпит болтовни о «мультикультурализме» и «групповом праве», якобы ради либерального равенства. У каждого человека есть права, подчеркивает он снова и снова, и именно равенство перед законом поддерживает индивидуализм и демократию в государстве¹⁶.

Является ли государство всеобщего благосостояния устойчивым, если оно многокультурное? Попробуем сосредоточиться на этом вопросе, начав с примера из реальной жизни, пусть и гипотетического. «Такие, как я», как правило, много работают,

¹⁶ Брайан Бэрри, «Культура и равенство. Эгалитарная критика мультикультурализма», Polity Press, Cambridge, 2001.

имеют приличный, но скромный доход и всего одного или двух детей, потому что наличие большего количества детей затруднит оплату их школьного и университетского образования; а без надлежащего образования весьма вероятно, что ваши дети не смогут зарабатывать достаточно и будут вынуждены прибегать к социальным выплатам, временно, мы надеемся, но, тем не менее, будут зависимы от каких-либо социальных пособий. «Такие, как я» платят приличную сумму налогов, скажем, 40 процентов дохода, чтобы, среди прочего, обеспечить эти механизмы. И «такие, как я», также, как правило, призываются в армию минимум на два года. Что может или должно побудить или обязать меня продолжать ограничивать число моих детей, продолжать платить налоги за содержание государственной системы социального обеспечения и продолжать нести бремя государственной военной службы, если в то же самое время, в этой самой нашей «нации», заметное и к тому же растущее (как по воспроизводству, так и по иммиграции) меньшинство, которое считает себя выше нас и громко заявляет о своем презрении к нам, отказывается служить в армии (потому что они не «признают» государство), имеет детей больше среднего количества и в полной мере, не стесняясь, пользуется благами государства всеобщего благосостояния, не внося при этом сколько-нибудь заметного вклада?

Можно предположить, что в этом примере «мы» устанем финансировать «их», и поэтому государство всеобщего благосостояния будет сокращено до чего-то, напоминающего «государство ночного сторожа» (минимальное государство). Возможно, «мы» высоко ценим социальную защищенность и справедливость, обеспечиваемые государством всеобщего благосостояния. Вправе ли мы тогда ограничивать количество иммигрантов — представителей меньшинств? Вправе ли мы вмешиваться в «их» культуру, пытаясь сделать ее менее «паразитической», чтобы сохранить государство всеобщего благосостояния, как для «нашей», так и для «их» выгоды¹⁷?

¹⁷ Ср. Кит Бантинг и Уилл Кимлика (ред.), «Мультикультурализм и социальное государство. Признание и перераспределение в современных демократиях», Оксфорд У.Р., Оксфорд и т. д. 2006; Марго Траппенбург, «Переход в либеральное государство», в: Журнал политики, вып. 33, лето 1998». 139–164.

Не провоцирует, или, по крайней мере, не стимулирует ли государство всеобщего благосостояния со всеми его льготами и субсидиями процветание мультикультурализма, как требование особого к себе отношения со стороны субкультурных групп?

IV

Мультикультурализм находит свои «идеологические истоки» как в правых и левых политических идеалах, так и в других идеях. Интересно, что мультикультурализм также находит и своих противников как среди правых, так и среди левых политических партий. Он находит своих критиков среди некоторых левых политических партий, потому что приток неграждан — часто в виде дешевой рабочей силы — и распад «сообщества» (или злоупотребление «солидарностью») подрывают основы государства всеобщего благосостояния. Странники «рыночного либерализма» и свободного передвижения рабочей силы часто классифицируются как «правые» политики; «правые» также потому, что они озвучивают интересы работодателей в отношении доступности (и, следовательно, допускают импорт) дешевой рабочей силы. Рыночные либералы склонны игнорировать социальные последствия своего «рыночного поведения» и в любом случае являются противниками государства всеобщего благосостояния и «социалистической» политики. Однако к правым политическим партиям также можно отнести христианско-демократические партии, которые изначально были в оппозиции как к либеральным, так и социалистическим (в том числе марксистской) партиям. Следует отметить, что некоторые христианско-демократические партии — часто римско-католические — фактически были одними из самых влиятельных сторонников (создания) государства всеобщего благосостояния, по крайней мере, в некоторых странах, из христианской, а не социалистической, солидарности и возможно, конкурируя на выборах с социалистическими партиями, но также и находясь в сотрудничестве с ними. Общественная, социальная помощь не является социалистической монополией; одним из источников социалистических идеалов (возможно, основным) было (евангелическое) христианство — несмотря на то, что сам социализм откровенно атеистичен.

Возможно, нам следует провести различие между двумя типами сторонников рыночных отношений: «настоящими» ли-

беральными партиями, которые приветствуют глобализацию, выступают за минимизацию госаппарата и поддерживают индивидуальные права человека, и другими, гораздо более могущественными партиями, представляющими собой гибриды либерализма и консерватизма, или, если хотите, либерализма и национализма. Эти «гибриды», за неимением более подходящего слова, являются про-рыночными (или про-деловыми, что не совсем то же самое), но также и националистическими в отношении других своих ценностей; и этот «национализм», как правило, довольно близок к самобытному национальному монокультурализму. Можно было бы утверждать, что действующие социал-демократические партии также хорошо развиваются в виде «гибридов», даже если это не всегда очевидно. Откровенно «интернационалистские» и враждебные по отношению к националистическому государству, социал-демократические партии приняли и использовали национальное (и даже националистическое) государство для создания и поддержания демократического государства всеобщего благосостояния. Государство всеобщего благосостояния поддерживается конкретным (политическим) сообществом и может обслуживать только потребности ограниченного числа людей, примерно равных членам общества, которые способствуют его содержанию, то есть его всегда ограниченному числу граждан¹⁸. Более того, государство всеобщего благосостояния является конкретным культурным продуктом (или, если хотите, идеологическим продуктом), но оно также должно устанавливать (поддерживать) набор ценностей, культуру (или идеологию), чтобы иметь возможность «воспроизводить себя». Ультралибералы (либертарианцы) и другие анархисты, конечно же, в кратчайшие сроки бы расправились с чем-либо, напоминающим государство всеобщего благосостояния.

Это побуждает меня обратиться к истокам мультикультурного подъема в современной политической философии. Внимание, уделяемое вопросам мультикультурализма в политической тео-

¹⁸ Этот раскол в социал-демократии, а также в либеральном консерватизме проявляется в проблеме Брексита. Левые и правые, возможно, на самом деле не объединяют усилия в пользу или против Брексита — активистов за и против Брексита можно найти как в Лейбористской, так и в Консервативной партии, что вызывает — или, скорее, показывает — (временный?) националистический / интернационалистский раскол в правящих партиях Великобритании.

рии, особенно с начала 1990-х годов, имеет совершенно разные источники: в «реальном мире», а также в академической дисциплине, называемой политической теорией. Источником из «реального мира» был недавний приток большого числа мигрантов из культурной (языковой, религиозной) среды, отличающейся от культур жителей западных принимающих стран, в которых многие из этих мигрантов поселились навсегда. Люди из (Центральной) Африки и из стран Карибского бассейна, из Индии и Пакистана (мусульмане, индусы, сикхи), а также люди из Польши и других стран обосновались в большом количестве в Англии (в основном, в городских центрах); люди из Северной Африки — в Испании и Франции; из Центральной и Восточной Европы и «Черной Африки» — в Италии; люди из Конго и Северной Африки — в Бельгии; люди из его бывших колоний, а также из Марокко, Турции и других мест — в Нидерландах; люди из Турции, и люди из бывших «социалистических» стран и многих других мест — в Германии, и так далее.

Теоретическим источником, возможно, стала, несколько неожиданно, «Анархия, Государство и Утопия» Роберта Нозика (1974), в которой были сформулированы перспективы и последствия «истинного либерализма в стиле Локка»¹⁹. (Могут возникнуть сомнения в истинном локкианском происхождении позиции Нозика, поскольку Бог является твердой отправной точкой для рассуждений Джона Локка, но не для Нозика, строящего свои рассуждения на совсем другой основе. Но давайте не будем останавливаться на этом, впрочем, довольно существенном отличии.)²⁰ Напомню, что Нозик атаковал концепцию государства всеобщего благосостояния и «большого правительства» и выступил в защиту «минимального государства». Что касается вопросов материального производства и распределения, то

¹⁹ Роберт Нозик. Анархия, Государство и Утопия, Basic Books, Нью-Йорк, 1974. Нозик, возможно, позаимствовал идею у Мюррея Ротбарда; а если не позаимствовал, то ход их мысли во многом совпадает. См. среди многих других работ: Мюррей Ротбард, «За новую свободу»: «Либертарианский манифест», Macmillan Publishers, Лондон, 1973. Однако Нозик по ряду причин всегда воспринимался лучше, чем Ротбард, в научных кругах и среди «теоретиков справедливости».

²⁰ Бхику Парех, Переосмысление мультикультурализма: культурное разнообразие и политическая теория, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2006 (2-е изд.).

его позиция проста. Он утверждает, что любое распределение справедливо только в том случае, если оно было справедливым при приобретении, а также при передаче, или если несправедливость в приобретении и/или несправедливость в передаче были надлежащим образом исправлены (компенсированы), то результат является справедливым. Роль государства состоит в том, чтобы просто выносить решения и контролировать этот процесс.

Несправедливость при приобретении и/или при передаче делает компенсацию обязательной без применения философского или морального закона об ограничениях; и поэтому прошлые ошибки (в приобретении, или в передаче) должны быть исправлены (компенсированы) — для достижения ситуации, которая считалась бы справедливой. Если что-то пошло не так в первом звене цепочки приобретения, а затем, возможно, при дальнейших передачах, тогда все последующее распределение прав на обладание является неправильным, то есть несправедливым. Если мой пра-пра-прадед был несправедливо и насильственно изгнан со своей земли, на которую он (примера ради) имел неоспоримые права, я имею право на компенсацию за землю, которую он, мой пра-пра-прадед, намеревался передать своему сыну, который, в свою очередь, надеялся, что сможет увеличить свои владения и передать их своим (многим) детям, и так далее. Для меня абсолютно ясно, что, если справедливость основана на этих предпосылках, то она никогда не будет достигнута, и что максима Нозика никогда не может быть истинным и полностью функциональным руководством к будущему правосудию. В предыдущих цепочках передачи столько всего пошло не так, что в настоящее время мы все имеем фальшивые права на обладание, которые редко можно отследить и компенсировать; и поэтому, даже если в будущем удастся добиться справедливости при передаче, все будущие права на обладание также будут скомпрометированы или ложны.

Это определено тот случай, когда индивиды имеют права, согласно Нозигу. Не существует групповых, коллективных или этнических прав. Тем не менее, идеи Нозика довольно легко можно было бы использовать в поддержку требований коренных индейцев в Северной Америке (в США и в Канаде), маори Новой Зеландии и австралийских аборигенов о возвращении им земли, если они могут убедительно утверждать, что их предки

были путем обмана лишены своей земли, стали жертвами (санкционированного государством) воровства, и что они, их правопреемники, никогда не получали надлежащей компенсации за это «воровство» и/или за эту «несправедливость в передаче». Конечно, потомки чернокожих, вывезенных из Африки и оставшихся рабами в Америке, могут также утверждать, что они имеют право на компенсацию.

«Туземцы» возвращали собственность и требовали права на самоуправление без ссылки на Роберта Нозика, но я был бы склонен предположить, что академическая поддержка «принципа ректификации» помогла подготовить аудиторию (или, скорее, расширить аудиторию), готовую выслушать их претензии и посочувствовать их делу.

Претензии «коренных народов», а также претензии «других культурных группировок» также вызвали симпатию у тех политических философов, политических теоретиков, если угодно, и практикующих политиков, которые уже на более раннем этапе подчеркивали важность социально-экономических и общих культурных условий, в которых «индивиды» создаются и, так сказать, «воспроизводятся». Правила поведения, ценности, целые культуры создаются и поддерживаются не отдельными людьми, а сообществами. Как говорится, целая деревня воспитывает мальчика. Страшная история отдельных народов в первой половине 20-го века (массовые убийства евреев, цыган, гомосексуалистов нацистами, массовые убийства греков и армян под турецким владычеством и т. д.) и намерение «всех порядочных людей» «никогда не допустить, чтобы это повторилось», несомненно, также углубило понимание уязвимости народов и культур меньшинств. В Уставе ООН, а также в различных других международных хартиях и соглашениях также указывалось на «права народов», хотя неоднократно подчеркивалось особое положение государств (не народов) как носителей прав и защитников (индивидуальных) прав в 1960-х (и позже), в частности, представителями новых независимых (полиэтнических) африканских государств.

Означает ли все это, что пути назад нет, что мультикультурализм прочно обосновался и станет еще более важным элементом, еще более важным аспектом политической жизни в «нашем» (бывшем) государстве? Какие противоречивые силы и тенденции — если таковые имеются — могут быть обнаружены?

V

Политике мультикультурализма и политике идентичности противостоят два течения, одно из которых, более академическое и более слабое в политическом плане, сильно отличается от другого, могущественного, чаще всего называемого популизмом. Популистские партии, как правило, выдают себя за выразителей протеста (коренного) большинства населения против правящей политической элиты, которая подвергается критике за то, что впускает слишком много иностранцев, позволяя им продолжать жить, согласно их (религиозным) обычаям, определенным образом привилегируя их и не ставя на первое место интересы «своих» людей. Это демократический протест, поскольку он обвиняет политическую элиту в том, что она не руководит в соответствии с желаниями большинства. В большинстве случаев популизм занимает почвенническую, националистическую позицию против космополитизма политической элиты; и в большинстве случаев — по крайней мере, так обстоит дело в Европе — националистическая идеология, к которой стремятся популисты, направлена против ислама и «исламизации». При этом европейские культуры определяются как по сути христианские (с почти полным отсутствием гордости за их римско-правовые корни, по крайней мере, в тех западноевропейских странах, к которым имеет отношение христианско-римское происхождение). В Великобритании этот акцент на исламе как предвестнике, если не на воплощении зла, менее важен (возможно, также из-за большого притока из не-исламских стран, таких как Индия и Польша). В Нидерландах Герт Вилдерс, который возглавляет популистскую Партию свободы (Partij voor de Vrijheid), также занимает несколько особую позицию, прямо ссылаясь на христианские и еврейские корни «нашей» (голландской) цивилизации, а также на его откровенную израильскую позицию по вопросам внешней политики. Возможно, он не самый ярый критик ислама, но он определенно более, чем многие его популистские коллеги, считает ислам по своей сути нелиберальной, экстремистской и фактически террористической верой. Популистские партии, такие как *Alternative für Deutschland* (Альтернатива для Германии), *Rassemblement National* (Национальный фронт), возглавляемый Мари Ле Пен, Вламс Беланг (*Фламандский интерес*) в Бельгии, в настоящее время возглавляемый Томом ван Грикеном, и *Партия свободы*

Вильдерса в основном являются оппозиционными, крупными, но не доминирующими партиями, и в основном их избегают в качестве партнеров по коалиции в многопартийных правительственных системах.

Популистские партии стали правящими партиями в Польше, где *Prawa i Sprawiedliwość* (*PiS*, *Право и Справедливость*) под руководством Ярослава Качиньского в настоящее время является доминирующей политической силой, и в Венгрии, где *Fidesz* (Венгерский гражданский союз) является правящей партией, а ее лидер, Виктор Орбан — президентом страны. И *PiS*, и *Fidesz* — откровенные националисты. В случае с *PiS* ее руководство очень близко к польской римско-католической церкви, разделяющей ее позицию по этическим вопросам, таким как аборт и гомосексуализм. Она остается антиэлитарной, противодействуя стремлениям элиты ЕС заставить Польшу применять правила и придерживаться стандартов ЕС, в частности, в отношении независимости судебной власти, обязательства принимать просителей убежища и сокращения выбросов CO₂ и других парниковых газов. Элита ЕС выступает в качестве «внутреннего врага», или, скорее, врага, который хотел бы войти и стать у руля; с другой стороны, этот враг у ворот не так опасен, как Россия и «всё русское». В Венгрии Орбан решительно выступает против возможного наводнения исламских и (других) африканских (экономических) беженцев, которые, если их приток не будет ограничен, в конечном итоге вытеснят национальное население Европы. Таким образом, выступая против элиты ЕС, Виктор Орбан и Фидес защищают как венгерское население, так и христианскую западную цивилизацию в целом.

Эти популистские режимы не покончили с демократией, но, по мнению многих, верховенство права находится под угрозой, поскольку правопорядок и разделение властей, предположительно, стоят на пути исполнения воли народа. По словам Яши Мунка: Венгрия находится под угрозой превращения в «нелиберальную демократию». Можно утверждать, что Венгрия уже является нелиберальной демократией, где «масса» поддерживает своего лидера, чья власть не может быть «уравновешена» другими силами (такими как судебная власть), поскольку он, Орбан, уполномочен делать то, что он делает (якобы) благодаря полномочиям, которыми его наделил народ. А по логике вещей, при

демократии «народ» — это окончательная и единственная легитимирующая сила²¹.

Президент Дональд Трамп в США, несомненно, также является популистским лидером, играющим на недовольстве простых (белых) избирателей из рабочего и среднего класса, которые испытывают на себе бремя экономической нестабильности и уже десятилетиями получают низкую заработную плату (что положило конец надеждам на лучшую жизнь для следующего поколения), как следствие политики элиты по приему миллионов и миллионов людей (особенно из Мексики и стран Южной Америки), в то же время «отдавая на аутсорсинг» обрабатывающую промышленность, особенно в Китай²². Трампа, похоже, не слишком заботят «тонкости» баланса сил, который, как принято считать, намеревались обеспечить разработчики Конституции.

У меня нет намерения перечислять здесь всех популистских лидеров и описывать все разновидности «популистских» оппозиционных партий и популистских режимов. Я упоминаю их здесь просто как значительную, а в некоторых странах довольно мощную силу, выступающую против идеалов мультикультурализма и политики идентичности (а это нечто совсем другое, чем идея *национальной* идентичности, за которую так выступают популисты).

Вторая линия критики политики идентичности гораздо менее конфронтационна, чем популистская лобовая оппозиция, и сильно от нее отличается. Эта критика направлена против (причин) правого популизма, а также против заикленности левых на политике идентичности, которая потенциально и часто даже реально ведет к разрушению (политического) сообщества, как это ни парадоксально, «сводя» людей к отдельным носителям прав (в отношении культур конкретных сообществ), каждый из которых требует уважения всех остальных, что приводит к разобщенности общества — тенденции, уже посеянной технократической и ориентированной на рынок элитой²³. Чрезмерное внимание

²¹ Яша Мунк, Народ против демократии: почему наша свобода в опасности и как ее спасти, Гарвардский университет США, Гарвард, 2018 год.

²² См. также: Дэвид Гудхарт, Дорога куда-то. Популизм на марше и будущее политики, Hurst & Company, Лондон 2017.

²³ См. также: Фрэнсис Фукуяма, Идентичность: спрос на достоинство и политика обиды, Фаррар, Страус и Жира, Нью-Йорк, 1918.

к правам и претензиям групп — иногда кажется, что они сводятся к «группам, состоящим из одного члена», поскольку каждый из нас представляет собой совокупность многих факторов (культуры, пола, возраста и т. д.), что делает каждого из нас «особенным» — оставляет доминирование в политической сфере очень немногим, влиятельным лицам. Такое разобщение, стимулированное политикой идентичности, затрудняет обеспечение политического противовеса этим влиятельным немногим. Тенденции, присутствующие в США и других западных странах (а также в Центральной и Восточной Европе), вызывают беспокойство (или по крайней мере, должны его вызывать) у истинных демократов, в частности, демократов с левым уклоном: накопление богатства в руках очень немногих и близкий к нулевому рост заработной платы (в час) в течение последних 40 лет или около того, несмотря на рост ВВП. Более того, эти тенденции усиливают недовольство населения, которое используют популистские лидеры. В США самые богатые 10% взрослого населения обладают более чем 70% богатства страны, в то время как нижние 50% владеют всего 2%; и с 2009 по 2015 год (годы, за которые данные легко доступны) 52% прироста доходов пришлось всего на 1% получателей доходов²⁴. Подобные тенденции — в основном в несколько смягченной форме — можно заметить и в других западных странах.

Конечно, еще предстоит выяснить, будет ли способна критика Яши Мунка, Дэвида Гудхарта и других политических теоретиков «сплотить ряды» и заставить людей переориентироваться на социально-экономические и другие политические вопросы. Я согласен с ними в том, что ориентация на политику идентичности далась слишком дорогой ценой: ценой изменения политического курса и, в конечном счете, ценой самой демократии.

²⁴ См. напр.: https://en.wikipedia.org/wiki/United_States#Income_poverty_and_wealth

Грегор Люкс

Травмы войны и Холокоста в коллективной памяти немцев и немецких евреев после 1945 г.¹

«Я не думаю, что мои родители когда-либо говорили мне, что их избивали или пытали. Прежде всего, сообщалось, что они страдали и что им нужна была помощь. Внешне они выглядели очень сильными, но мы должны были обращаться с ними осторожно, так как они были очень уязвимы»². (Хелена Эпштейн. Дети Холокоста).

«В нашей семье почти не было разговоров о военных годах, только о службе моего отца в Белграде и, как я знаю сегодня, лишь в общих чертах»³. (Беата Нойманн. Мой хороший папа.)

«Родители построили стену молчания вокруг своих чувств о зверствах, которые они пережили или свидетелями которых они были. В ответ дети построили свою защитную стену. Если пытались преодолеть стену с одной стороны, то наталкивались на нее с другой»⁴. (Дан Бар-Он. Бремя молчания.)

В 2019 г., через 74 года после окончания Второй мировой войны и краха нацистского режима в Германии, фундаментальные вопросы последствий для психики людей цивилизационного разрыва 1933–1945 гг. все еще могут быть заданы современникам и потомкам той эпохи. Возможно, лишь сейчас, когда после войны прошли многие десятилетия, эти вопросы могут быть и поставлены.

Молчание, о котором говорят приведенные нами цитаты, преобладало во многих семьях как в Германии, так и в других

¹ Письменная версия доклада, прочитанного 24 сентября 2019 г. в рамках семинара «Восток-Запад: универсализм культур» Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога НИУ ВШЭ.

² Helen Epstein: Die Kinder des Holocaust. Gespräche mit Söhnen und Töchtern von Überlebenden, München 1987, с. 38.

³ Beate Neumann: Mein guter Vater. Mein Leben mit seiner Vergangenheit. Eine Täter-Biographie, Berlin 2005, с. 15.

⁴ Dan Bar-On: Die Last des Schweigens. Gespräche mit Kindern von NS-Tätern, Hamburg 2003, с. 300.

государствах, где после окончания войны в 1945 г. жили жертвы и преступники нацистского и военного периодов. Молчание о прошлом было характерно для памяти как евреев, так и неевреев. Однако по разным причинам.

Детям выживших евреев часто и очень рано передавалось особое чувство пережитого страха, лишений и желаний своих родителей, а также их эмоциональных ограничений. Сознательно (то есть прямо в вербальной форме) или бессознательно (скорее по атмосфере в семье) родители давали детям понять, что разговор или конкретные вопросы о травматических переживаниях — преследованиях, лишении свободы, заключении в концлагеря, убийствах ближайших родственников и друзей, — нежелательны или вовсе невозможны.

Конечно, были и выжившие, которые не молчали, а рассказывали о пережитом. Иногда они ничего не замалчивали. Однако чаще всего существовала разделительная стена молчания, отделявшая переживших травму Холокоста от других людей, не испытывавших всего этого ужаса.

Например, австрийская жертва Холокоста Гертруда Прессбургер в 2018 г. писала в мемуарах: «Я не чувствую необходимости ни с кем говорить о моей судьбе. Наоборот: я этого боюсь. Если кто-то спрашивает меня о моем прошлом, я отстраняюсь от него»⁵.

И в семьях неевреев — преступников и свидетелей нацистских преступлений — преобладало молчание о прошлом. Назвать одну причину этого трудно. Существовало сочетание разных причин: чувство позора, вины, стремление к забвению или отрицанию прошлого. И в этом случае определяющим фактором была атмосфера семьи с ее прошлым и настоящим миром чувств. Личные травматические переживания войны, бегства и изгнания часто замалчивались.

В лекции, основанной на результатах одноименного проекта кандидатской диссертации, на основе четырех узловых терминов — «поколение», «травма и психика», «вина и чувство вины», «амбивалентность» — дается описание психологических последствий нацистского периода для судеб трех поколений евреев и неевреев в Германии после 1945 года.

Как травматические переживания жертв Холокоста повлияли на их жизнь после 1945 года? Насколько душевно больны

⁵ Gertrude Pressburger: *Gelebt, Erlebt, Überlebt. Aufgezeichnet von Marlene Groihofer*, Wien 2018, с. 160.

после войны были преступники и свидетели Холокоста? Каковы были последствия для психики людей связанной с войной жестокости, потери родственников и изгнания с восточных территорий немцев-неевреев? В какой степени травмы, фактические или мнимые переживания вины, депрессия и другие психические заболевания передавались из военного поколения следующим поколениям? Какие параллели и различия можно найти в работе разных поколений евреев и неевреев по преодолению прошлого?

Термин «травма» (из греческого — рана, повреждение) в основном используется в медицине и психологии. Психическая травма «[...] — это жизненно важный опыт несоответствия между факторами угрожающей ситуации и индивидуальными возможностями выживания; психическая травма сопровождается чувством беспомощности и незащищенности и, таким образом, вызывает длительный шок в сфере самосознания и понимания мира»⁶.

Всемирная организация здравоохранения в «Международной статистической классификации болезней» (ICD-10) определяет различные возможные реакции на травму. При острой реакции на стресс (F43.0) временное нарушение возникает в ответ на чрезмерную нагрузку. Продолжительность реакции составляет от нескольких часов до нескольких дней.

Иницилирующее травму событие — это подавляющий травматический опыт, представляющий серьезную угрозу для окружающих или любимого человека. Это может быть, например, автомобильная авария или внезапная смерть. Симптомы могут включать чувства онемения, ограничения внимания, отстраненности или возбуждения; проявляются такие вегетативные особенности, как потливость и учащенное сердцебиение.

Другой возможной реакцией на травму может быть так называемое посттравматическое стрессовое расстройство (F43.1). Это отсроченная реакция на стрессовое событие или ситуацию большого масштаба, которая может вызвать глубокое отчаяние почти у каждого человека. Симптоматикой этого расстройства может быть повторное переживание травмы (в форме так назы-

⁶ Michael Ostheimer: Die Sprachlosigkeit der Kriegskinder. Zur Symptomatik der traumatischen Geschichtserfahrung in der zeitgenössischen Erinnerungsliteratur/Björn Bohnenkamp, Till Manning, Eva-Maria Silies (Hg.): Generation als Erzählung. Neue Perspektiven auf ein kulturelles Deutungsmuster, Göttingen 2009, с. 212.

ваемых «воспоминаний» или ночных кошмаров), эмоциональное онемение, избегание действий и ситуаций, которые могут напоинать травму, и вегетативное перенапряжение.

Часто тревога и депрессия проявляются в виде сопутствующих психических заболеваний. К сожалению, мысли о самоубийстве не редкость среди пострадавших. Стрессовое расстройство следует за реальной травмой с латентностью нескольких недель, месяцев, иногда даже лет и десятилетий. У некоторых больных заболевание принимает хроническую форму и длится много лет, изменяя личность. ICD-10 разработала диагноз F62.0 (стойкое изменение личности после экстремального стресса). Это может быть опыт экстремального стресса, например, заключения в концлагерь. Симптоматикой данного явления может быть враждебно-подозрительное отношение к миру, социальная отрешенность, чувство внутренней пустоты, а также хроническая нервозность и чувство отчуждения.

Типичными для травмы являются чувства беспомощности, бессилия и дезориентации. Травма присутствует неосознанно; она скрыта и эффективна в психическом и социальном плане⁷.

Таким образом, характерной чертой травмы является, прежде всего, недоступность структуры и, следовательно, ее непредсказуемость: «[...] травма не является неотъемлемой частью личности, она не ассимилируется со структурой личности, а является инородным телом, которое выходит за рамки традиционной логики, как внутренней, так и внешней, как присутствующей, так и отсутствующей»⁸. Вследствие травмы утрачиваются общепринятые рамки социального поведения, содержание травмы не встраивается в пространство и время; следовательно, происходит рассогласованность собственной личности.

Но как же травматические переживания человека передаются его потомкам? Это осуществляется посредством хорошо изученного механизма так называемой «передачи травмы». Таким образом, происходит (обычно бессознательно) передача травмы от одного поколения к другому. Психолог Курт Грюнберг

⁷ Jürgen Straub/Kurt Grünberg: Die Gegenwart der Vergangenheit. Vorbemerkungen zur «unverlierbaren Zeit» с. 7–38/ Kurt Grünberg/ Jürgen Straub (Hg.): Unverlierbare Zeit. Psychosoziale Spätfolgen des Nationalsozialismus bei Nachkommen von Opfern und Tätern. Tübingen 2001, с. 7.

⁸ Aleida Assmann: Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, München 1999, с. 260.

пишет: «Дети выживших учатся с малолетства понимать мимику и жесты своих родителей, чтобы расшифровать бессознательно содержащуюся в них информацию. Не осознано, но второе поколение ощущает, что молчание их родителей на самом деле является средой, в которой выжившие, хотя и не вербально, делятся своими переживаниями»⁹.

Еврейским жертвам давно уже стало ясно, что травмы людей, переживших нацистские преследования и Холокост, могут быть переданы потомкам¹⁰.

В Германии со стороны преступников-неевреев, попутчиков нацистов, а также других групп общества и их потомков, долго существовало табу на тему травматической вины, стыда за военные преступления, военные действия. О травмах, связанных с бомбежками, а также с бегством и изгнанием, тоже мало говорилось. Однако с начала 2000-х годов количество свидетельств очевидцев и научных работ на тему травмы, полученной немцами-неевреями во время нацизма и войны, возросло. Пионерские исследования проблемы принадлежат кельнской журналистке Сабине Бодде, автору книг о детях¹¹ и внуках войны, а также психоаналитику Хартмуту Радеболду, изучавшему психические последствия военных преступлений для детей войны¹².

Противопоставление психических последствий нацизма и войны для трех поколений евреев и неевреев в Германии после 1945 г. несет в себе опасность нивелирования различий между этими двумя группами. Не должно быть «приравнивания» травматического опыта или «сортировки» стрессовых переживаний. Истории жертв и не жертв должны рассматриваться в соответствующих изучаемому времени исторических и семейно-системных рамках. Поиск параллелей и различий по-прежнему полезен и необходим, поскольку нацистское и военное время опалило своим огнем несколько поколений с обеих сторон.

⁹ Kurt Grünberg: «Trauma-Transfer» in Susanne Schönborn (Hg.): Zwischen Erinnerung und Neubeginn, S. 274.

¹⁰ См. Epstein, Die Kinder des Holocaust.

¹¹ См. Sabine Bode: Die vergessene Generation. Die Kriegskinder brechen ihr Schweigen, München 2004.

¹² См. Hartmut Radebold: die Dunklen Schatten unserer Vergangenheit. Ältere Menschen in Beratung, Psychotherapie, Seelsorge und Pflege, Stuttgart 2005.

Начиная с первого поколения с еврейской стороны — переживших Холокост — можно сказать, что это относится к реальным случаям преследований, заключения в концлагеря, убийств близких родственников и всеобъемлющей дегуманизации. Эти переживания приводили к острой стрессовой реакции и (или) посттравматическим стрессовым расстройствам. Невозможность постичь реальность того времени могла быть адекватно отражена только таким образом.

Хотя травма Холокоста в послевоенный период первоначально подавлялась и скрывалась многими выжившими, большинство людей после более или менее длительного латентного периода испытывали посттравматические симптомы (воспоминания, стремление не думать о переживаниях, гиперарозия, сопутствующая тревожность), депрессивные расстройства и т. д. Еще в 1960-х годах немецко-американский психоаналитик Уильям Нидерланд исследовал эти «сопутствующие» явления Холокоста в связи с претензиями выживших евреев на немецкие компенсационные выплаты в контексте репараций. В книге 1980 г. «Последствия преследования: синдром выжившего / убийство душ» Нидерланд пишет: «События того времени отдалены от сегодняшнего дня десятилетиями. Но причиненные ими страдания, серьезность вызванного этими переживаниями состояния, как правило, остаются неизменными»¹³.

В 1980-е годы Нидерланд писал, что травматические переживания оставшихся в живых будут влиять на психическое здоровье их детей: «Поскольку почти все обследованные пациенты имеют длительные, иногда глубокие изменения в психической структуре личности, то те из них, которые к тому времени сами стали родителями, с большой вероятностью могут ожидать, что установленный ущерб их здоровью может отразиться на отношениях родителей и детей»¹⁴.

Кроме того, Нидерланд обнаружил парадокс так называемой «вины за то, что остался в живых». Под этим он понимал тот факт, что многие выжившие чувствовали себя виноватыми за то, что они, а не их близкие родственники, друзья и соратники пережили Холокост: «Почему я пережил катастрофу, в то время как

¹³ William G. Niederland: Folgen der Verfolgung: Das Überlebenden-Syndrom / Seelenmord. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main, 1980, с. 7.

¹⁴ Там же, с. 17.

другие — родители, дети, братья и сестры, друзья — погибли? В этом вопросе, на который нет ответа, вероятно, выражена самая сильная психическая проблема, обременяющая оставшихся в живых. Жуткая ирония заключается в том, что преступники и исполнители нацистских преступлений страдают меньше, чем жертвы, испытывающие чувство вины за то, что остались живы»¹⁵.

Несмотря на то, что большинство переживших Холокост людей после освобождения смогли построить внешне благополучную повседневную жизнь, создать новые семьи, добиться успеха в профессии, тени прошлого вели в душах этих людей собственное существование, часто посещая их, особенно в часы покоя или ночью. Острые симптомы посттравматического стрессового расстройства привели к тому, что у многих выживших проявились длительные изменения психики в форме общей потери доверия к миру. Очевидно, это связано с диагнозом F62.0 — стойкие изменения личности после экстремального стресса по классификации ICD-10. Австрийско-еврейский писатель Жан Амери очень выразительно описал это состояние: «Каждое утро, когда я встаю, я вижу на своем предплечье лагерный номер узника Освенцима; в этом — корень моего существования, если не все мое существование. [...] Каждый день я вновь теряю доверие к миру»¹⁶.

Часто между оставшимися в живых жертвами и их потомками или партнерами, которые не имели опыта преследований или концлагерей, существовала непреодолимая пропасть. Этот разрыв был особенно заметен в те моменты, когда выжившие в сознательных или бессознательных воспоминаниях погружались в прошлое. Даже если окружающие люди пытались понять их переживания, можно было лишь догадываться, какая внутренняя пропасть отделяла их от пострадавших.

Оставшиеся в живых часто испытывали сильное желание уберечь своих детей и близких от ужасов, которые бывшим узникам концлагерей и жертвам Холокоста довелось пережить. Это желание часто приводило к чрезмерной защите детей от внешнего мира, желанию предохранить их от всяких проявлений зла. Однако, особенно в Германии, стране, где победил нацизм, такое отношение привело к серьезным внутренним и внешним конфликтам, которые следует обсудить более подробно в связи

¹⁵ Там же, с. 232.

¹⁶ Jean Améry: *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Stuttgart 1966, с. 149.

с их психологическими последствиями для второго после 1945 г. поколения евреев в Германии.

После долгих лет молчания многие выжившие почувствовали потребность или внутреннее желание говорить, свидетельствовать о своем опыте. Особенно сейчас, когда до нас могут дойти лишь последние голоса оставшихся в живых, эти свидетельства бесценны и, в свою очередь, как сказал Эли Визель¹⁷, обязывают свидетелей, то есть людей нового поколения, сохранить эти свидетельства для будущего.

Для послевоенного поколения неевреев также было характерно молчание о недавнем прошлом и опыте войны, а также об их собственном участии в преступлениях во время войны и Холокоста. Многие солдаты вернулись в Германию травмированными, часто после нескольких лет плена. По данным Хартмута Радеболда, в 1945 г. в Германии было около 1,7 миллиона вдов и 2,5 миллиона сирот¹⁸. Эти данные показывают, какие психические последствия для немецкого послевоенного общества имели результаты войны, бегство, изгнание, голод и нужда.

И все же, многие преступники, попутчики и другие немцы (неевреи) сначала пытались вытеснить из памяти свое нацистское прошлое, забыть его, как страшный сон. Была видимость некой коллективной защиты от прошлого — шло восстановление страны, затем наступило германское экономическое чудо. Однако вытеснение прошлого из сознания часто достигалось ценой эмоционального паралича. Поэтому супружеская пара Александр и Маргарет Митчерлих в 1967 г. описывая немецкое послевоенное общество, говорили о его «неспособности к скорби». В своей книге они писали, как подавляющее большинство немцев передало «вождю» Адольфу Гитлеру коллективный идеал «эго». После 1945 г. этот идеал личности был полностью обесценен; произошло отрицание прошлого: «Неспособность скорбеть... является результатом интенсивной защиты от чувства вины, стыда и страха; оно развивается на основе отступления от ранее сильных либидозных замещений. Нацистского прошлого как бы вовсе не было, оно лишалось осознания реальности»¹⁹.

¹⁷ Elie Wiesel im Interview mit der WELT, 5.10.2013.

¹⁸ Radebold, Die dunklen Schatten, с. 23.

¹⁹ Alexander Mitscherlich / Margarete Mitscherlich: Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens. Piper Verlag. München 1967, с. 34.

Таким образом, не только чувство вины и стыда за убийства невинных жертв было обесценено, но и обесценивалась скорбь по поводу потери коллективной идентичности «расы господ». Этот аффективный паралич оказал сильное влияние на общество в целом, особенно на институциональном и семейном уровнях. В последние годы интенсивно исследовалось поколение так называемых «детей войны», то есть родившихся между 1930 и 1945 годами. Эти люди в детстве и юности пережили войну, бегство и изгнание, бомбардировки и потерю родственников. Тем не менее, представители этого поколения, такие, как Хартмут Радеболд, полагали, что они должны «функционировать»: «С самого начала перед собой и больше всего перед другими стыдились многих своих чувств: особенно страха быть покинутыми или отчаявшимися, а также страха выражать свою печаль слезами»²⁰.

В этом поколении также часто долго замалчивали ужасы нацизма и войны. Часто лишь в старшем возрасте высказывалась (если вообще высказывалась) озабоченность тогдашними травматическими переживаниями. По оценкам Радеболда, у 5–30% «детей войны» есть или были симптомы посттравматического стрессового расстройства²¹. Однако это в современной клинической практике выражается часто лишь подспудно. Многие люди из поколения «детей войны» не научились осознавать, воспринимать и выражать свои собственные чувства, распознавать психические заболевания (такие, как депрессивные симптомы), которые часто «скрыты» в страдальце и проявляются в виде соматических симптомов (например, болей в животе или других болевых ощущений). В старшем возрасте могут появиться новые ощущения беспомощности и обморока — повторная травма. В этом случае цель должна состоять в том, чтобы после тщательного исследования соматических симптомов вступить в психотерапевтическую беседу с пострадавшими.

Давайте теперь поговорим о втором послевоенном поколении в Германии. Что касается евреев, дети оставшихся в живых по-разному справлялись со своими травматическими переживаниями и воспоминаниями. Как уже отмечалось, подавляющее большинство переживших Холокост молчали об этом. Тем не менее, были и выжившие евреи, которые интенсивно рассказывали

²⁰ Radebold, Die dunklen Schatten, с. 43.

²¹ Там же, с. 67.

(в частности и особенно в семье) о своем опыте переживания нацистских преследований. И молчание, и иногда чрезмерно активное повествование, часто оказывали сильное влияние на детей тех жертв Холокоста, которые остались в живых. Из интервью с этими представителями второго поколения, а также из отчетов о них следует, что их родители возлагали чрезвычайно большие надежды на детей. Они должны были частично «заменить» убитых родственников, часто получали их имена. Это нередко приводило к трудностям идентичности, к жизни «за других» или ощущению двойной реальности. Дети выживших евреев в Германии, с одной стороны, жили в реальном мире в стране бывших преступников — ходили здесь в школу, а потом в университет. С другой стороны, они жили в некоем параллельном мире еврейской общины, а иногда лишь в замкнутом кругу семьи. В еврейском мире, по понятным причинам, опыт пережитого обычно обострялся. Нееврейское большинство немецкого общества представлялось чем-то враждебным, угрожающим; евреи должны были быть осторожными в общении с нееврейским миром. Это нередко приводило к недоверию к нееврейскому миру и к жизни евреев в Германии после 1945 г. «как на шпагате». В отличие от оставшихся в живых, их дети обычно не испытывали реальной травмы преследования. Тем не менее, многие из детей идентифицировали себя с травматическими переживаниями своих родителей, но часто не зная точно, что конкретно испытали их родители. Об этом не принято было говорить. В отличие от реальной травмы родителей, у детей были только фантазии на эту тему. Израильский психоаналитик писал в этой связи: «Реальность травмы является частью жизненного опыта родителей; но их потомки, благодаря своему воображению, приписывают это себе. Эта передаваемая травма представляет собой воображаемую общность реальной травмы. Воображение основано на том, как потомки воспринимают часто невысказанную реальность травмы, которую пережили родители, и страхи, которые она породила»²².

Однако для психотерапии травмы, как правило, важно точно реконструировать историческую реальность травматической ситуации или ситуаций, чтобы иметь возможность реинтегрировать ее в сознание. Это невозможно с фантазируемой травмой.

²² Ilany Kogan: Der stumme Schrei der Kinder. Die zweite Generation der Holocaust-Opfer, Frankfurt am Main 1998, с. 242.

По словам Когана, цель состоит в том, чтобы расспросить выживших родителей (если они еще живы) обо всем, что так долго считалось табу: «Идет конструирование полного отчета, который заполняет пробелы в знаниях ребенка, позволяет высказать ранее невысказанное, соединяет знания о прошлом и настоящем с реальными ужасами Холокоста. Этот полный отчет позволяет детям выживших постепенно примириться с тем, что было скрыто за неосознанными страхами и аффектами»²³.

Дети тех евреев, которые пережили Холокост, часто оберегали своих родителей в повседневной жизни. Это нередко вело к парентификации — смене социальных ролей родителей и детей. Например, это приводит к подавлению агрессии и торможению отделения индивидуальности в подростковом возрасте. Формирование автономного образа жизни и самостоятельной идентичности, создание собственных семей, а также отрыв от родительского дома могут быть отсрочены или затруднены вследствие тесной связи с выжившими родителями.

При этом всегда следует проводить различие между клинической и не клинической популяцией потомков выживших. Клиническая популяция имеет предрасположенность к посттравматическому стрессовому расстройству, а также к проблемам с регуляцией аффектов; появляется склонность к депрессии и тревоге, к сильному чувству вины в отношении агрессии против родителей, а также склонность к невротическим конфликтам и расстройствам личности. Таким образом, по словам Курта Грюнберга, «вина за выживание» выживших становится «виной разлучения с родителями» детей²⁴.

Во втором поколении неевреев, как уже было сказано, слишком часто существовало молчание родителей о временах нацизма, особенно в отношении их собственной вины. Двойная стена молчания о прошлом часто сооружалась совместными усилиями родителей и детей: одни ничего не говорили, другие ни о чем не спрашивали. Однако сохранявшиеся семейные тайны не потеряли своей силы. Они, как свидетельствуют представители вто-

²³ Там же, с. 25.

²⁴ Kurt Grünberg: Liebe nach Auschwitz. Die zweite Generation. Jüdische Nachkommen von Überlebenden der nationalsozialistischen Judenverfolgung in der Bundesrepublik Deutschland und das Erleben ihrer Partnerschaften, Tübingen 2000, с. 18.

рого поколения, ощущались в атмосфере семьи. Приведем две цитаты — из книг Гертруд Хардтманн и Хартмута Радебольда: «Когда дети задавали вопросы своим родителям, то сталкивались с тишиной, которая оставалась ощутимой даже тогда, когда они получали ответы, потому что родители говорили без особых эмоций, как-то отстраненно о нацистской эпохе, «как учитель истории в школе»; об их собственном участии не упоминалось»²⁵.

«Молчание о невыносимом, отвергнутом, постыдном, смущающем, табу, которое ведет к семейным тайнам, — это словесное молчание, безымянность. Но это молчание (замалчивание) всегда сопровождается аффектами, будь то раздражение, гнев, стыд или страх. Это основной механизм неосознанной и нежелательной передачи скрытых травматических событий или стыдливо охраняемых семейных тайн»²⁶.

Если же речь заходила о нацистском прошлом родителей, это нередко приводило к массовым конфликтам: вставала проблема лояльности. Любовь к родителям вступала в противоречие с осуждением их действия или бездействия. События 1968 года стали вехой в движении Германии вперед. Идеалы 1968 года способствовали преодолению прошлого как в институциях, так и семьях.

Подобно вышеупомянутым «детям войны», которые сформировали своего рода промежуточное поколение, представители второго поколения неевреев пережили атмосферу, в которой они должны «функционировать». Отсутствующие отцы (павшие на войне, находившиеся в военном плену или вернувшиеся физически или душевно травмированными) часто представляли обузу для изможденных тяжелым трудом матерей, у которых не было ни сил, ни времени для погружения в эмоциональный мир детей. Нередко после 1945 г. продолжалось насилие в семьях и учреждениях. Так называемая «черная педагогика» воспитывала в детях бесчувственность. «Неспособность к состраданию», описанная супругами Митчерлих, часто передавалась в следующее поколение. Тем не менее, немало представителей второго поко-

²⁵ Gertrud Hardtmann: Die Schatten der Vergangenheit / Martin S. Bergmann, Milton E. Jucovy, Judith S. Kestenberg (Hg.): Kinder der Opfer. Kinder der Täter. Psychoanalyse und Holocaust, Frankfurt am Main 1998, с. 239-261.

²⁶ Radebold, Die dunklen Schatten, с. 89.

ления, которые в какой-то степени действовали от имени своих родителей, частично испытывали чувство вины перед еврейскими жертвами Холокоста. Об этом Хардтманн писала: «Многие из потомков тех, кто совершил преступление, испытывали чувство вины без какого-либо ощущения личной вины, как будто бы им приходилось замещать старшее поколение в преемственности поколений: представители старшего поколения часто не ощущали ни вины, ни стыда»²⁷.

Часто различное отношение к нацистскому прошлому родителей и детей в семье имело серьезные последствия для формирования собственной идентичности личности. Симптомы клинической популяции включают в себя, среди прочих, невладение своими чувствами (эмоциональная пустота), склонность к депрессии и распространенным страхам, а также чувство вины, психосоматические жалобы, нарушения сна и ночные кошмары.

Об этом — цитата из Барбары Хейманнсберг: «В психотерапии приходится часто встречать людей с особой эмоциональной ригидностью и душевной пустотой. Они не могут ничего сказать о причинах своего внезапного беспокойства; ответ на вопрос об истории их родителей свидетельствует об их глубоком незнании семейной истории. Диффузные страхи и пробуждение чувства вины могут проявить полустертые следы прошлого в душе человека, родившегося после войны»²⁸.

Какие психические последствия эпохи нацизма и войны все еще можно найти у представителей третьего поколения (чья дедушка и бабушка родились до 1945 года)?

Рассмотрим сначала ситуацию с третьим поколением евреев в Германии после 1945 г. На первый взгляд, в этом поколении произошла смена парадигм. Зачастую, страх и стыд предыдущих поколений из-за жизни в «стране преступников» заменялись новым самосознанием и определенным прагматизмом. Жизнь в мультикультурном глобализованном мире стала возможна для многих молодых евреев в крупных городах Германии, таких, как

²⁷ Hardtman, Schatten der Vergangenheit, с. 242.

²⁸ Barbara Heimannsberg, Christoph J. Schmidt: Einführung. Zur Symptomatik der nationalsozialistischen Erbschaft / Barbara Heimannsberg, Christoph J. Schmidt (Hg.): Das kollektive Schweigen. Nationalsozialistische Vergangenheit und gebrochene Identität in der Psychotherapie, Köln 192, с. 11–15.

Берлин, Франкфурт или Мюнхен, как и в других европейских или американских мегаполисах. Тем не менее, в этом поколении Холокост, несмотря на прошедшие с того времени десятки лет, по-прежнему принадлежит к основным факторам еврейской идентичности. Даже в третьем поколении все еще сохраняется пережитая травма (в виде страхов, признаков депрессии и т. д.). Даже если учитывать, что еврейская община Германии сильно изменилась после включения в нее 200 000 «беженцев, входящих в контингент» из распавшегося Советского Союза, все еще сохраняется лишь частичная открытость общины для нееврейского большинства социума.

Это, безусловно, связано с тем, что антисемитизм в Германии снова стал явлением, встречающимся в обществе. Не только со стороны живущих в Германии мусульман, но и из недр немецкого общества в наши дни снова, как и прежде, поваяло «повседневным антисемитизмом». Например, сатирик еврейского происхождения Оливер Полак об этом писал: «Дискриминация может выражаться в больших и малых жестах и действиях людей просвещенных — «ради шутки», на большой сцене или в узком кругу. «Маленькие проговорки» людей, считающих себя цивилизованными, встречаются везде, даже у тех, от кого этого, кажется, совсем нельзя было ожидать. Вами, по крайней мере»²⁹. Таким образом, современное политическое и социальное развитие Германии показывает, что память о Холокосте не является лишь лишенной актуальности фиксацией прошлого, а остается важным мерилем чувствительного для общества столкновения с расовой ненавистью и антисемитскими предрассудками. Это происходит именно в те времена, когда последние свидетели Холокоста уходят из жизни.

Третье поколение неевреев по-иному относится к теме Холокоста, чем поколение их политизированных родителей. Это, с одной стороны, связано с большим временным отрывом от 1945 года, а с другой — с менее острой политико-исторической памятью. В разговорах с представителями этого поколения часто становится очевидным, что они меньше знают о временах нацизма и последствиях войны для их семей, чем люди старшего поколения. Тем самым уменьшается чувство вины.

²⁹ Oliver Polak: *Gegen den Judenhass*. Suhrkamp Verlag. Berlin 2018, с. 109.

Тем не менее, Клаудия Бруннер в этой связи отмечает: «Моральный долг не передается по наследству, но психологические, моральные и социальные последствия его замалчивания все еще затрагивают следующие поколения. Прошлое проникает в настоящее, продолжает действовать в нас независимо от того, подходит нам оно или нет. Тема нацизма актуальна и в третьем поколении»³⁰.

На межпоколенческом уровне часто существует лучшая коммуникация между поколением бабушек и дедушек и их внуками, чем между первым и вторым поколениями. Таким образом, функцию посредника, способствующего улучшению диалога поколений, берет на себя третье поколение. Особенно важной темой для третьего поколения неевреев является стремление к успеху. Если у «детей войны» соматические расстройства проявлялись в «скрытой депрессии», то у третьего поколения, новая «скрытая депрессия» может выражаться в форме так называемого «выгорания» («Burn-out»).

В качестве предварительного итога можно сказать, что и в третьем поколении существует большая разница между общественно-политической и частной культурой памяти. Тем не менее, существует все больше возможностей преодоления «запретных эмоций», таких как печаль, гнев, чувство вины и стыда (например, на форумах «внуков войны» или на других общественных трибунах).

Перевод с немецкого Бориса Хавкина

³⁰ Claudia Brunner, Uwe von Seltmann: Schweigen die Täter, reden die Enkel, Frankfurt am Main 2004, с. 13.

Владимир Порус

Экзистенциальная антропология после Варлама Шаламова¹

Что такое человек? Отвечая на этот «кантовский» вопрос, классическая философская антропология пыталась дать определение «сущности» человека, стоящей за явлениями человеческой жизни и «проступающей» в них. Неклассическая философия человека отсчитывает свое время с тех пор, как ею была осознана культурно-историческая обусловленность искомой «сущности». Сам вопрос о ней осмысливался через взаимодействие философии со специальными науками о человеке в «силовом поле» влияний идеологии и религии, искусства и политики — всего спектра культурных традиций и новаций.

Неклассическая философская антропология сохранила интерес к «человеческой сущности», хотя и отказалась от претензий на универсальность и неизменность представлений о ней. В экзистенциальной антропологии принято говорить о «подлинности» и «неподлинности» — модусах человеческого существования, различение которых обостряет до противоречия отношение между «сущностью» и «явлением». В таком конфликте «явление» не «выявляет» «сущность», а маскирует ее, а то и дискредитирует обращение к ней как мировоззренческую иллюзию и методологическое заблуждение. «Неподлинное существование» — стена, преграждающая путь к «подлинности» или «сущности». Попытки «пройти сквозь стену», чтобы добраться до скрытой за ней человеческой «подлинности», объявляются тщетными: стена принимает на себя напор исследовательского интереса и гасит его. Отсюда — антиэссенциализм философской антропологии, усвоившей методологические уроки позитивистского и пост-позитивистского сциентизма.

Но эссенциалистские импульсы не иссякли в философии человека. Например, К. Ясперс предположил, что человеческая «подлинность» все же может быть раскрыта преобразованием вну-

¹ Статья подготовлена при поддержке РФФИ (Российского фонда фундаментальных исследований), грант № 17-03-00185 «Отечественная литература в культуре современной России: философский анализ». Первая публикация: Философские науки. 2019. Т. 62. № 3. С. 7–24.

тренного мира личности. Оно наступит, если человек в какой-то момент жизни осознает бессмысленность своего пребывания за стеной «неподлинности». Тогда он предстанет перед самим собой таким, каков есть, без покровов, сшитых из приспособлений к жизненным обстоятельствам.

Такие моменты — не из ряда рутинной повседневности. Они возникают, когда рутина взрывается, распадается на осколки, между которыми исчезает смысловая связь. Ясперс назвал их «пограничными ситуациями». Их главная черта — непреодолимость. Человек осознает свою беспомощность, он не в силах отменить или как-то изменить то, что происходит с ним, отойти от черты, за которой — пропасть небытия. «Пограничные ситуации» овладевают человеком, обесценивают привычные формы приспособления к житейским обстоятельствам.

«В обыденном существовании мы часто уклоняемся от них, закрывая на них глаза и живя так, как будто бы их нет. Мы забываем, что должны умереть, забываем наше виновное и оставленное на волю случая бытие. Тогда мы имеем дело только с конкретными ситуациями, с которыми справляемся с пользой для себя и на которые реагируем посредством планов и конкретных действий в мире, подгоняемые интересами нашего наличного существования. На пограничные же ситуации мы реагируем или их сокрытием, или, если мы их действительно постигаем, отчаянием и последующим избавлением от него: мы становимся самими собой в процессе того, как изменяется наше осознание бытия» [Ясперс 2000, 22].

Скрывать «пограничную ситуацию» — значит относиться к ней как к обычному трудному зигзагу жизненного пути. Но перед лицом смерти, в невыносимом страдании, в безнадежности — она становится нескрываемой. Человек вынуждается стать «самим собой».

Что это значит? Сбросить маски, в которых участвовал в различных житейских сценах. Не прятаться от реальности за словами и позами. Остаться один на один с истиной, которая перечеркивает твою отныне бессмысленную жизнь. Не лгать самому себе, что еще можно как-то выкрутиться. Предаться отчаянию и ждать конца?

Все это представлялось Ясперсу болезнью, патологией психики. В «пограничной ситуации» человеку не сладко, но и в ней он может сохранять достоинство, она не должна свести его «самость»

к нулю. «Человек — всегда больше того, что он знает о себе и что может о себе знать» [Ясперс 1997, 36]. Это значит, что он способен выйти за контур собственного «Я», которым очерчена его «неподлинность» — навстречу другим людям, оказавшимся в аналогичных «пограничных ситуациях». Людям, которым так же, как и ему, не нужно прятать свою неподлинность. Между ними возникнут истинные человеческие отношения. Товарищи по несчастью, они поймут друг друга и ощутят счастье солидарности. Такие отношения Ясперс назвал «экзистенциальной коммуникацией». В ней жизнь обретет смысл. И значит стать «самим собой» — это найти выход из тоскливого одиночества: «только в коммуникации я являюсь самим собой, — если речь идет о том, чтобы не просто впустую проживать жизнь, но исполнять ее» [Ясперс 1997, 28]².

Врач-психиатр, К. Ясперс придумал свою философию как стратегию медицинской практики: «экзистенциальная коммуникация» предписывалась как рецепт борьбы с патологией личности [Перцев 2012].

Врачу пристала уверенность в своих предписаниях. Такую уверенность Ясперс назвал «философской верой». «Человек находит в мире другого человека как единственную действительность, с которой он может объединиться в понимании и доверии. На всех ступенях объединения людей попутчики по судьбе, любя, находят путь к истине, который теряется в изоляции, в упрямстве и в своеволии, в замкнутом одиночестве» [Ясперс 1991, 442]. Это вера в сущность человека как средоточие доброй, здоровой и разумной воли к жизни.

Как сильна эта вера? Способна ли она выдержать натиск сомнений, порождаемых реальностью? Ведь под этим натиском человек может пожелать не «экзистенциальной коммуникации», а глухого убежища в своем внутреннем мире, куда не допустит других, опасаясь оскорбительной жалости или презрительного равнодушия. Спрятаться в коконе «неподлинного существования».

Глобальные катастрофы XX века позволяют допустить, что «философская вера» не выдерживает соприкосновения с дей-

² Мысль об «экзистенциальной коммуникации» высказывалась Ясперсом в 1923 г. в его книге «Идея университета» [Jaspers 1923]. В 1946 г. он издал эту книгу вторично, в переработанном виде [Ясперс 2006]. Сказался опыт второй мировой войны: о «подлинной коммуникации» Ясперс здесь говорит лишь как о форме общения ученых, солидарно борющихся за истину.

ствительностью. А что если в глубинах внутреннего мира человека обитает хитрое и злобное чудовище, загнанное туда страхом перед всеобщим взаимным уничтожением? А может быть, и нет никакой «сущности»? Человек — это его обстоятельства. В благоприятных условиях он может быть разумным и добродетельным. Обстоятельства изменились в худшую сторону — и человек равнодушен к чужим бедам или жесток. Его «коммуникации» с другими людьми не бывают «подлинными», они «приспособительны» к условиям. И когда эти условия «бесчеловечны», они «расчеловечивают» человека. Если же «бесчеловечными условиями» определяется все содержание жизни, она становится «земным адом».

В аду рассуждения о любовном «экзистенциальном общении» наполняются ядовитым сарказмом. Невозможна коммуникация между мертвыми или искалеченными «душами». *Существование* сведено к борьбе за выживание. О *сущности* лучше вообще не думать — ад уничтожает ценность «возвышенных мыслей».

* * *

Варлам Шаламов прожил в таком аду без малого два десятка лет. Лагерная Колыма не была адом, обещанным религией за грехи. «В аду наказывают грешников, в аду мучаются виновные. Ад — торжество справедливости. Колыма — торжество абсолютного зла» [Геллер 1994, 218].

Абсолютного — не только потому, что безмерны страдания узников — жертв государственного террора. Зло «исправительно-трудового» лагерного ада уничтожает не только жизни людей, но и их души. В колымском аду души жертв и палачей растлеваются и омертвляются. Золотые прииски колымской каторги — машина, производящая продукты духовного распада.

Зло принимает разные формы. На первом плане — фантазмагорический альянс власти и уголовного мира, составленный, чтобы лагерный ад одной только своей организацией подавлял любую форму сопротивления и способствовал целям, поставленным его создателями. Лагерь — рабовладельческое предприятие, дающее экономическую выгоду благодаря даровой рабочей силе. И это орудие устрашения и насилия, которым власть подавляет массу непокорных или неугодных ей людей. Герой рассказа «Эсперанто» (один из литературных двойников автора «Колым-

ских рассказов) говорит: «Никакой разницы между блатарями, которые нас грабят, и государством для нас нет» [Шаламов 2013, 218]. Власть даже более преступна, чем уголовники, потому что она преступает собственные законы.

Положение узников, которых мучают и грабят, безвыходно. Апеллировать к закону бессмысленно. Бороться в одиночку с бандитами — то же самое, что бороться с государством, силы неравны и поражение неизбежно. Общего сопротивления быть не может, его не допустит власть. Но никто из узников и не помышляет о совместной борьбе. Они не вступают ни в какие коммуникации, тем более в «экзистенциальные». Об этом рассказ «На представку», самый «колымский» из всей лагерной прозы Шаламова.

«Блатные» Наумов и Севочка играют в карты, «политические» — бывший инженер-текстильщик Гаркунов и автор (Повествователь) — отогреваются после ужина в бараке, где обитают «блатные», и наблюдают за игрой. Проигравший Наумов ищет, чем расплатиться с Севочкой. Для этого нужно ограбить «политических». У Повествователя взять нечего, кроме истлевшего белья. Зато у Гаркунова есть шерстяной свитер — последняя передача от жены.

«— Не сниму, — сказал Гаркунов хрипло. — Только с кожей...

На него кинулись, сбили с ног.

— Он кусается, — крикнул кто-то.

С пола медленно поднялся Гаркунов, вытирая рукавом кровь с лица. И сейчас же Сашка, дневальный Наумова, тот самый Сашка, который час назад наливал нам супчику за пилку дров, чуть присел и выдернул что-то из-за голенища валенка. Потом он протянул руку к Гаркунову, и Гаркунов всхлипнул и стал валиться на бок.

— Не могли, что ли, без этого! — закричал Севочка.

В мерцавшем свете бензинки было видно, как сереет лицо Гаркунова.

Сашка растянул руки убитого, разорвал нательную рубашку и стянул свитер через голову. Свитер был красный, и кровь на нем была едва заметна. Севочка бережно, чтобы не запачкать пальцев, сложил свитер в фанерный чемодан. Игра была кончена, и я мог идти домой. Теперь надо было искать другого партнера для пилки дров» [Шаламов 2013, т. 1, 52–53].

Что оставалось «политическому» в последней драке с бандитами? Пустить в ход зубы и умереть. Уцелевший на этот раз Повествователь с мертвенной иронией думает о новой заботе: искать другого партнера для пилки дров. Дрова — для обогрева барака, где живут убийцы, позволяющие «политическим» заслужить короткий обогрев после 14-часовой каторжной работы на колымском морозе, да еще подкормиться обедками от ужина уголовников.

Не только физическое, но и духовное сопротивление невозможно. И все же оно существует — в рассказах о своей невозможности. Эта парадоксальность, отмеченная исследователями [Волкова 1998, 5; 1996], одна из главных особенностей шаламовской прозы. В ней сталкиваются противоположные смыслы жизни и смерти, телесности и духовности, трагизма и ироничности. «Высшая объективность (по признанию Шаламова) достигается через максимальную субъективность творческого акта. <...> Тайна Шаламова в глубоко личностном характере его творчества, в абсолютной неотчуждаемости последнего» [Шрейдер 2002, 68].

Шаламов — не только Повествователь и живой свидетель реальности ада, он — невольный *соучастник* ее зла. У него нет иммунитета и ему знакомо чувство собственного растрепания и омертвения. Поэтому его суд — это суд и над самим собой.

Он не щадит читателя, не тешит его иллюзией, будто реальность ада — лишь случайность, уродливый выверт, а не само бытие в своей подлинности. Не щадит и самого себя, ведь правда в том, что ад есть яд — и для его души. Можно ли назвать это победой? Так иногда считают. «Свидетельство, являющееся творческим актом, это не только долг, уплаченный жертвам. Так понимаемое свидетельство для Шаламова это, прежде всего, победа над лагерем, над адом и над собственной смертью» [Аланович 2002, 140].

Но что это за победа? Зло не отступило перед правдой. Победа могла бы быть не в морозном аду каторги, а в душах людей, к которым обращено его повествование. Писатель выходит на связь с людьми, которая могла бы стать «экзистенциальной коммуникацией». Но станет ли? Для этого необходимо встречное движение, преодолевающее страх перед насилием и неверие в собственные силы.

Шаламов верит, что это движение возможно. Верит в то, что читатель не останется равнодушным. Не убоится ощущения, буд-

то адское насилие происходит над ним самим. Почувствует, как сползает с натруженных рук пеллагрическая кожа, представит, как те же руки стаскивают портянки с умирающего, но еще живого товарища, чтобы натянуть их на свои обмороженные ноги. Он должен сам пережить сожаление бывшего университетского студента Дугаева о том, что он «напрасно проработал, напрасно промучился этот последний сегодняшний день» своей жизни, которая сейчас оборвется выстрелом у забора с колючей проволокой [Шаламов 2013, т. 1, 63]. И услышать слова «привилегированного зека» Добровольцева: «А я, — голос его был покоен и нетороплив, — хотел бы быть обрубком. Человеческим обрубком, понимаете, без рук, без ног. Тогда бы я нашел в себе силу плюнуть им в рожу за все, что они делают с нами...» [Шаламов 2013, т. 1, 423].

Свидетельство об аде не должно унижаться до проповеди или идеологического заклинания. Зло не боится обличительного пафоса. Оно уверено в силе своей очевидности.

Поэтому Шаламов облекает свою правду в камуфляж иронии³, под которым можно *вжиматься* в реальность, не отождествляя себя с ней. Он знает, до какого сжатия может идти внутренний мир узника в аду. По личному опыту он знаком с соблазном купить хотя бы малое послабление страданий ценой сговора с бандитами. Таков Крист, еще один *alter ego* Повествователя, из рассказа «Артист лопаты». Он пытался расположить к себе бригадира Косточкина, циничного мерзавца, обслуживающего лагерных «блатарей». Косточкин отдавал «авторитетам» деньги, заработанные зеками, надрывающимися за лишний кусок хлеба. Когда наступил момент истины, он избил польстившегося на его милость зека. Крист — жертва веры в искренность и доброжелательство, словно бы им было место в аду.

Даже когда они, вопреки всему, случаются, это бывает смертельно опасно. Так, в другом рассказе Криста спас от расстрела молодой следователь, проникшийся симпатией к невинному зеку с интеллигентным прошлым и уничтоживший его сфабрикованное «дело».

«Уже многие товарищи Криста были расстреляны. Был расстрелян и следователь. А Крист был все еще жив и иногда — не реже раза в несколько лет — вспоминал горящую папку, реши-

³ «Для войны еще допустим юмор, но не для лагеря, для освенцимских печей» [Шаламов 2004, 341].

тельные пальцы следователя, рвущие кристовское «дело», — подарок обреченному от обрекающего» [Шаламов 2013, т. 1, 437].

«Не реже раза в несколько лет...». А каждый прожитый в лагере день приближает дно духовного падения. Инстинкт выживания подавляет моральные принципы.

Бывший врач Глебов со своим приятелем Багрецовым крадутся, пока лагерь спит, к заброшенной камнями яме, где схоронено тело погибшего зека («Ночью»). Им нужно поживиться бельем покойника, чтобы продать его за хлеб и горстку табака. Кто осудит голодных и холодных зеков за мародерство? Поза моралиста — маска лицемерия.

«Как рассказать об этом?.. Как показать, что духовная смерть наступает раньше физической смерти?» [Шаламов 2013, т. 4, 441]. Есть ли такие слова и кому они нужны? Ведь они могут разрушить не только обжитый мир обыденности, но и представления о культуре, духовности и нравственных ценностях.

Шаламов видел свой долг не в том, чтобы стать свидетелем обвинения преступлений против человечности. Он выполнил другую задачу: вывел ад из потусторонности, приблизил его к повседневности. Ему надо было исследовать не ограниченную какой-то конкретностью причину того, что ад есть вид человеческого общежития, реализуемый, когда отсутствуют к тому препятствия.

Ф. М. Достоевскому была неведома запредельность колымского ада, поэтому он еще мог что-то говорить о благотворном воздействии наказания на угодившего в нравственную пропасть человека. Лагерный колымский ад не оставлял такой надежды.

«Лагерный опыт — целиком отрицательный, до единой минуты. Человек становится только хуже. И не может быть иначе. В лагере есть много такого, чего не должен видеть человек. Но видеть дно жизни — еще не самое страшное. Самое страшное — это когда это самое дно человек начинает — навсегда — чувствовать в своей собственной жизни, когда его моральные мерки заимствуются из лагерного опыта, когда мораль блатарей применяется в вольной жизни» [Шаламов 2013, т. 1, 469].

Ад отменял саму возможность говорить о «нравственном законе», не впадая в лицемерие. Кантовские рассуждения об автономной и суверенной доброй воле, независимой от условий, в которых находится брэнное существование, должны были

умолкнуть за своим полным несоответствием реальности — как внешней, так и внутренней, субъективной. На каторжных приисках Колымы человеческая сущность растворялась в зыбком существовании, длящемся, лишь пока удастся приспособиться к *обстоятельствам* и подавить личное *достоинство*.

Что до веры в Бога, то и она не гарантирует сохранность души в машине уничтожения. Шаламов отмечал, что люди верующие чаще сохраняли в себе человечность, терпеливей перенося страдания, чем неверующие [Шаламов 2013, т. 6, 279]. Но и религия не спасает от духовной гибели. У себя самого Шаламов — сын священника — не находил религиозного чувства, которое могло бы дать надежду на спасение. Вывать к Богу, попустившему «колымский ад»? Если в аду вообще возможны нравственные суждения — хотя бы до того, как каторга убьет в человеке эту способность — то согласие с волей Божьей надо бы, вслед за Иваном Карамазовым, признать безнравственным.

Но если так, если ни вера в Бога, ни априорность нравственного закона не могут быть опорами для сущности человека, то можно ли вообще говорить о каком-то ее онтологическом статусе? Что, если этой «сущности» место только в *вымышленной* философии, не выдерживающей очной ставки с действительностью?

Достоевский не верил в то, что совесть или нравственный закон, эти спутники «человеческой сущности», как ее понимала гуманистическая философия, могут сами по себе, без помощи свыше, спасти человека от духовной гибели. «Совесть без Бога есть ужас, она может заблудиться до самого безнравственного» [Достоевский 1984, 56].

«Заблудиться до безнравственного» — это означает, что за сохранение надежды на освобождение или хотя бы на выживание узники ада могут заплатить достоинством, отказаться от сочувствия к товарищам по несчастью, пойти на подлость и предательство. *Гибкая* совесть, пожалуй, позволила бы человеку имитировать и веру в Бога, чтобы утешиться надеждой на Его милость.

Устроители ада ведали, что творили. Они знали, что его возможность определена не только насилием и страхом перед ним. Она укоренена в антропологической глубине.

Как заметил Б. Сарнов, Достоевский не побоялся сказать жесткую правду: зло коренится в самой душе человека. Поэтому

его можно только обуздывать, держать в «подполье». Но в этом подполье есть нечто и пострашнее зла.

«То, что душа человеческая при всех социальных переменях останется та же, потому что ненормальность и грех исходят из нее самой, — это, оказывается, еще полбеды. Гораздо хуже другое. То, что самую суть души человека составляет даже не зло, а нечто в миллион раз более ужасное: полное, абсолютное равнодушие к добру и злу» [Сарнов 1993, 80].

Может быть, то же имел в виду Шаламов, сказав, что за сто лет, разделяющих «Мертвый Дом» и Колыму, изменилось многое, но не «вечное свойство человека» [Шаламов 2013, т. 6, 209].

Х. Арендт назвала это свойство «банальностью зла». Рассуждая о моральных и юридических аспектах суда над Эйхманом, обвиненном в организации убийства миллионов евреев, она подчеркнула: преступление обвиняемого заключалось в том, что он неукоснительно выполнял обязанности, возложенные на него политическим режимом. Выполнение долга перед государством через массовые убийства не было для Эйхмана чем-то противным его убеждениям или моральному чувству. На его месте мог оказаться любой другой человек, и жертвам еще повезло, что организацией их уничтожения занимался именно добросовестный и расторопный бюрократ. Он, как мог, рационализировал геноцид, что сокращало предсмертные мучения жертв.

«Проблема с Эйхманом заключалась именно в том, что таких, как он, было много, и многие не были ни извращенцами, ни садистами — они были и есть ужасно и ужасающе нормальными» [Арендт 2008, 411].

Зло банально именно потому, что оно идет изнутри обыкновенного человека — не изверга или злодея-монстра, — если тот каким-то образом освобождается от ограничений, устанавливаемых общественным порядком, и моральных запретов. Именно эксплуатация этого свойства и создает возможность «радикального зла», связанного с тоталитарными режимами [Арендт 1996, 595]. Но очевидно и другое. Зло потому и способно стать «радикальным», что оно актуализирует «банальное зло», выводит его из «подполья», позволяет ему заполнить жизненное пространство. Обвиняя тоталитаризм в бесчеловечности, не следует упускать из виду, что он не мог бы возникнуть, если бы не поддержка большинства, согласной волей которого он легитимирует себя;

«зло скрывается внутри сферы человеческого, режимы лишь выявляют, создают условия для расчеловечивания, разрушая просветительские иллюзии о разумной природе человека» [Ищенко 2017, 76].

«Банальность зла» — почва, на которой невозможна «экзистенциальная коммуникация». Ведь при известном ухищрении ума можно и в безразличии к чужому страданию увидеть *свободу*. А то и приукрасить свое представление о ней пафосом *творчества* как ее предназначения.

И тогда метаморфоза: на месте «благой сущности» внутри человеческой души окажется «изначальная свобода». Свобода от «внешней детерминации», превращающей субъекта в объект, по Бердяеву. Но свобода и от собственных ограничений, придающих душе устойчивость и определенность, субстантивирующих ее. Например, свобода от «химеры, именуемой совестью», от способности «объективировать» добро и зло, от морали, слишком часто обнаруживающей себя как ширма для эгоизма и циничного нигилизма.

Л. Витгенштейн, парафразируя Аристотеля («человек — политическое животное»), назвал человека «церемониальным животным» [Витгенштейн 1989, 255]. Различие существенное. По Аристотелю, человек, участвуя в политике, сознательно ограничивает свою животно-телесную естественность силами разумной души, которая и составляет его сущность. Если же все, что можно сказать о человеке, выводить из «правил» жизнедеятельности, а сами эти правила суть не более, чем символические конвенции (как в церемониях), то ни о какой «внутренней сущности» ничего достоверного сказать нельзя. Тогда между адом и обыденностью — чисто *церемониальные* различия. Одни устанавливаются насилием, другие — традицией. Если человек несчастен из-за своего участия в них, он может попытаться изменить условия своей жизни.

Так, не желающий умереть замученным скотом бывший майор Пугачев в самом «оптимистическом» из «Колымских рассказов» хотя бы на короткий срок отвоевывает себе право быть человеком. Он возглавляет группу бывших фронтовиков, с оружием в руках идущих на смерть за свободу от лагерных «церемоний» [Шаламов 2013, т. 1, 372–373]. Последний бой майора Пугачева — луч света в кромешной тьме. Он гаснет, но оставляет надежду — на что? Хотя бы на то, что человек и в аду спосо-

бен выбрать физическую смерть, если она — условие жизни его души.

Если ад — концентрат зла и отчаяния, преодолеть его можно, только если дойти до самого края. Когда-то нечто подобное говорил С. Кьеркегор, обещая, что на самом дне отчаяния человеку блеснет луч веры в милость Бога. Шаламов понял или ощутил художественным гением, что этот спасительный свет должен зажечься «изнутри», потому что и Бог не воскресит душу, если она не ждет спасения и даже не желает его. Человеческая сущность должна спасти себя сама.

Жгучий парадокс в том, что именно осознание безнадежности дает шанс на самосохранение этой сущности. Он дается, когда душа человека сопротивляется собственному покорному согласию с насилием над собой. Жизнь души, насилуемой адом, удерживается не помощью свыше, а самим человеком — в момент, когда он осознает, что совершается это насилие. Пока есть этот шанс, душа жива. Не обладает таким сознанием духовно мертвый. Это парадоксально-возвышенная трактовка бессмертия личности. Оно не гарантировано, но возможно, если человек мобилизует желание духовной жизни — хотя бы ценой физической смерти.

И эту мысль Шаламов сводит с котурнов. Никакой героической позы. Это борьба, требующая непомерного усилия внутреннего мира. Нужна тотальная мобилизация ресурсов духовного выживания. Шаламов говорит с ошеломляющей искренностью о том, что даже нравственное оупение может стать спасительной передышкой, как обморок или потеря сознания предохраняют от болевого шока.

Ничего не скрывая, не ослабляя напряжения, не стесняясь собственной человеческой слабости, Писатель обязан *разорвать молчание*, рассказать об аде, даже если это кажется невозможным.

* * *

«Врачующая» философия Ясперса исходила из уважения к личности страдающего человека, ее советы были предназначены уберечь от распада его душу, сохранить достоинство. Она предписывала «экзистенциальную коммуникацию» как «альтернативную терапию»: если нельзя спасти человека, то можно хотя бы облегчить его последний путь из жизни.

Но успех такой терапии не гарантирован. Человек в «пограничной ситуации» может принять участие людей за уловку, цель которой — сделать его страдание менее беспокоящим, придать ему *приличную* форму. Тогда его одиночество станет еще острее и мучительней.

«Экзистенциальная коммуникация» должна вырастать из личностной потребности в ней и способности установить близость с людьми, имеющими ту же потребность. Ясперс *философски* верил в эту потребность, исходящую из сущности человека. Из той же веры исходил и М. Бубер. Он допускал, что «совершенное сущностное отношение к другой самости имеет лишь тот человек, который стал одиночкой, самостью, действительной личностью <...>. *Великое* отношение возможно лишь между действительными личностями. Оно может быть таким же сильным, как смерть, потому что оно сильнее одиночества, побеждает его суровый закон и возводит над пропастью мирового ужаса мост от самобытия к самобытию» [Бубер 1995, 207].

Вопрос о сущности человека, считал Бубер, исследуется не путем углубления во внутренний мир личности (как предупреждал Достоевский, это может вести к обескураживающему результату — на последней антропологической глубине окажется пустота). Нельзя ответить на него и обращением к социуму, в котором личность «растворяется», где «изоляция человека не преодолевается, а затушевывается», и одиночество «постепенно достигает той страшной силы, которая заявляет о себе в крушении коллективистских иллюзий» [Бубер 1995, 229]. Сущность человека, по Буберу, есть особая реальность (*das Zwischen*), которая «прямо познается лишь в живом отношении» [Бубер 1995, 232].

При всех отличиях экзистенциализма Ясперса от «диалогизма» Бубера их объединяет вера в человеческую сущность — предшествует она существованию или следует за ним, соотносится с Абсолютом или определяется автономно.

Именно эта уверенность и была расшатана опытом земного — рукотворного — ада. Он подверг сомнению смыслы человеческого бытия, какими в течение веков прирастало знание о человеке. Эти смыслы выпали из понятийных оболочек, а сами оболочки превратились в скорлупки слов, в «мусор», как назвал Т. Адорно разговоры о культуре «после Освенцима».

Опыт ада показал, что философская антропология, если ее понятия выстраиваются на фундаменте априоризма или выно-

сятся в сферу трансцендентного, фальшивит и теряет доверие к себе.

«Философия открывает для себя шокирующую истину: чем глубже, настойчивее она внедряется в сознание, тем сильнее подозрение — философия удаляется от знания того, как все происходит на самом деле» [Адорно 2003, 325].

Есть порог, через который ей не переступить, какими бы благими идеями она ни вдохновлялась. В текстах Шаламова философия человека переступает через этот порог.

Это живая — не академическая — философия. Ее мысли, не свободные от противоречий именно потому, что они являются продолжениями самой жизни, выламываются из концепций, претендующих на тотальный охват действительности.

В онтологических основаниях этой философии нет места вечной и неизменной «человеческой сущности», возводящей человека на вершину бытийной иерархии. Ей нет места и как «теоретической конструкции», принимаемой в зависимости от мировоззренческих предпочтений.

Земной ад — реальность, в которой обнаруживается неадекватность обеих идей. Они ведут в тупик: первая — опровергается реальностью ада, вторая — уравнивает ад с другими формами человеческого общежития, допускает «плюрализм» и равнодушный «объективизм» его оценок и объяснений.

Ад не разделяет существование и сущность человека и не противопоставляет их, он устанавливает между ними особую связь. Сущность дает о себе знать как раз тогда, когда ад ее опустошает. Она обретает реальность на последнем рубеже сопротивления аду. У каждого человека — свой. Но он все-таки есть, и потому сущность человека — не предмет отвлеченных рассуждений, а реальность, которую можно узнать, если на то хватит сил.

Ясперсу хотелось победить ад в душе человека. Для этого он приоткрывал человеку выход в мир благого доверия и бескорыстной солидарности — пусть и на короткий срок оставшейся жизни. Однако земной ад — это раковая опухоль человеческого бытия. Из него нельзя выйти, потому что те, кого он выпускает из своих «границ», уносят его с собой.

Так осуществляется философская антропология в прозе В. Шаламова. Он помещает размышление о человеке *вовнутрь* «пограничной ситуации», а не ставит его *над* ней. В «Колым-

ских рассказах» присутствует Повествователь, имеющий право говорить о жизни и смерти, стоя плечом к плечу с человеком, кому слова о его «внутренней сущности» могли бы казаться издевательством, если бы они не исходили от того, *кто рядом* — такого же, как он сам.

«Выстраданное собственной кровью выходит на бумагу как документ души, преображенное и освещенное огнем таланта. Писатель становится судьей времени, а не «подручным» чьим-то, и именно глубочайшее знание, победа в самых глубинах живой жизни дает право и силу писать» [Шаламов 2013, т. 5, 151].

Право и сила слова, выстраданного участником трагедии — вот что дает возможность соединить то, что, казалось бы, безвозвратно разделено, разрушено адом. В аду нет посторонних. Если вообще есть возможность преодоления адского зла, она должна быть найдена в восстановлении людской солидарности. А нужные для этого слова должны иметь достоверность пролитой крови.

«Новая проза — само событие, бой, а не его описание. <...> Все выдуманное, все «сочиненное» — люди, характеры — все отвергается» [Шаламов 2013, т. 5, 157]. Даже не просто отвергается, а похоронено «в братской могиле», в которую забит осиновый кол [Шаламов 2013, т. 5, 160].

За этими словами — опыт ада, его память, ноющая «как отороженная рука при первом холодном ветре».

То же можно было бы сказать и о философии человека, как она вплавлена в художественную прозу Шаламова. Если ее опыт будет усвоен, философская антропология не останется прежней. Реальность земного ада будет ее пробным камнем.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Jaspers 1923 — *Jaspers, K.* Idee der Universität. Berlin: Julius Springer, 1923.

Jaspers 1932 — *Jaspers, K.* Die geistige Situation der Zeit. Berlin: De Gruyter, 1932.

Адорно 2003 — *Адорно, Т.* Негативная диалектика. М.: Научный мир, 2003.

Аланович 2002 — *Аланович Ф.* Сошествие в ад (Образ Троицы в «Колымских рассказах») / Шаламовский сборник. Вып. 3. Сост. В. В. Есипов. Вологда, Грифон, 2002. С. 129-143.

Арендт 1996 — *Арендт, Х.* Истоки тоталитаризма. М.: Центр-Ком, 1996.

Арендт 2008 — *Арендт, Х.* Эйхман в Иерусалиме. Банальность зла. М.: Европа, 2008.

Бубер 1995 — *Бубер, М.* Проблема человека / Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 157–232.

Витгенштейн 1989 — *Витгенштейн, Л.* Заметки о «Золотой ветви» Дж. Фрезера // Историко-философский ежегодник 89. М.: Наука, 1989. С. 251–268.

Волкова 1996 — *Волкова, Е. В.* Парадоксы катарсиса Варлама Шаламова // Вопросы философии. 1996. № 11. С. 43–56.

Волкова 1998 — *Волкова, Е. В.* Трагический парадокс Варлама Шаламова. М.: Республика, 1998.

Геллер 1994 — *Геллер, М.* Последняя надежда / Шаламовский сборник. Вып. 1. Сост. В. В. Есипов. Вологда, Грифон, 1994. С. 216–223.

Достоевский 1984 — *Достоевский, Ф. М.* Полн. собр. соч.: в 30 тт. Т. 27. Ленинград: Наука. 1984.

Ищенко 2017 — Ищенко, Е. Н. «Беспредельность зла» В. Шаламова и «банальность зла» Х. Арендт: художественное и философское осмысление свидетельства / Поезд Шаламова. Проблемы российского самосознания: судьба и мировоззрение В. Т. Шаламова (к 110-летию со дня рождения). Москва-Вологда, 15–18 июня 2017 г. М.: Голос. 2017. С. 68–77.

Перцев 2012 — *Перцев А. В.* Молодой Ясперс: рождение экзистенциализма из пены психиатрии. Санкт-Петербург.: Изд-во РХГА, 2012.

Сарнов 1993 — *Сарнов Б.* Пришествие капитана Лебядкина. Случай Зоценко. М.: РИК «Культура». 1993.

Шаламов 2004 — *Шаламов, В. Т.* Новая книга: Воспоминания. Записные книжки. Переписка. Следственные дела. М.: Эксмо, 2004.

Шаламов 2013 — *Шаламов, В. Т.* Собрание сочинений в шести томах. М.: Книжный Клуб Книговек. 2013.

Шрейдер 2002 — *Шрейдер, Ю. А.* Духовная тайна Варлама Шаламова / Шаламовский сборник. Вып. 3. Сост. В. В. Есипов. Вологда.: Грифон, 2002. С. 61–70.

Ясперс 2000 — *Ясперс, К.* Введение в философию. Минск.: Издательство ЕГУ «ПроPILEИ») Пер. с нем. под ред. А. А. Михайлова). 2000.

Ясперс 2006 — *Ясперс, К.* Идея университета. Пер. с нем. Т. В. Тягуновой, ред. пер. О. Н. Шпарага. Общ. ред. М. А. Гусаковского. Минск.: БГУ, 2006.

Ясперс 1997 — *Ясперс, К.* Философская автобиография/Западная философия. Итоги тысячелетия. Составление В. М. Жамияшвили, перев. А. В. Перцева, А. А. Лаптева, М. А. Мальцева. Под общ. редакцией А. В. Перцева. Екатеринбург, «Деловая книга», Бишкек, «Одиссей», 1997. С. 19–152.

Ясперс 1991 — *Ясперс, К.* Философская вера/Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. — М.: Политиздат, 1991. С. 420–508.

Нина Ильинская

**«Евангелие от Агасфера»:
апокрифический дискурс романа
С. Гейма «Агасфер»**

Стефан Гейм (автоним Хельмут Флиг – 1913–2001) – выдающийся немецкий писатель XX века, литературовед, написавший диссертацию об иронии у Гейне, почетный доктор Кембриджского университета и университета Берна, лауреат литературных премий (имени Генриха Манна – 1959, Иерусалимской премии – 1993). Его перу принадлежат более двух десятков романов и сборников малой прозы, среди которых «Агасфер» (1981) – вершина его творчества. В ситуации эпистемологической неуверенности и тотального релятивизма автор создает экспериментальный исторический роман, смысл которого в «раскрытии глубинной внутренней иерархичности мироздания»¹.

Апокрифическому дискурсу романа, маркированному легендарным образом Агасфера и неканоническим образом Иисуса, принадлежит сюжетобразующая роль. Актуализация этих «вечных образов» позволяет писателю рассказать свою историю о трагическом опыте человечества. О том, что происходит, когда размываются границы между профанным и сакральным, бесовством и святостью, богоборчеством и верой, преданностью и предательством. Острые, зачастую провокационные размышления писателя-нонконформиста, привыкшего жить «наперекор» всем идеологиям, свободны от навязывания читателю каких бы то ни было идеалов или иллюзий.

В романе С. Гейма традиционная для европейской литературы тема Вечного Жида впервые интерпретирована в постмодернистской парадигме художественности, характерными особенностями которой являются полижанровость и полистилистика. Многоуровневая структура произведения хранит «память жанра» историко-философского романа, религиозно-исторического,

¹ *Блюменкранц М. А.* Интермеццо для буревестников Апокалипсиса / Общество мертвых велосипедистов: Сборник статей. – Харьков : Права людини, 2017. – С. 80.

романа воспитания, романа-мифа / антимифа, романа-апокрифа². Рассмотреть теоретические аспекты понятия «роман-апокриф», проанализировать стратегии апокрифизации в романе С. Гейма «Агасфер» на сюжетно-композиционном и образном уровнях, прояснить авторские интенции трансформации канонических и апокрифических претекстов — цель нашего исследования.

Как известно, апокрифы являются одним из источников, питающих мировую литературу. Традиционно апокрифами называют тексты неизвестного происхождения, мистического или эзотерического содержания, предназначенные для посвященных. К апокрифам относили испорченные переписчиками оригиналы, а также книги, не вошедшие в библейский канон³. По сравнению с многожанровыми по своей природе ветхозаветными апокрифами, новозаветные, за редким исключением (например, «Книга Иосифа плотника», «Иисус во храме»), написаны в жанре евангелия.

Аналогичная тенденция доминирует и в заглавиях современных романов-апокрифов как особой жанровой формы, которая зарождается в парадигме классической эстетики XIX века. Назовем лишь некоторые: «Евангелие от Иуды» Г. Панаса (1973), «Евангелие от Иисуса» Ж. Сарамбо (1991), «Евангелие от Пилата» Э.-Э. Шмитта (2000), «Агнец. Евангелие Шмяка, друга детства Иисуса Христа» К. Мура (2002) и другие. Жанровую природу художественных текстов, написанных на основе евангельской истории, литературоведы определяют как «стилизованный (литературный) апокриф» (А. Татаринов), литературный апокриф (А. Налобин), пассивный апокриф (О. Савельева), «апокрифический апокриф» (С. Ершов), «роман-евангелие» (А. Краснящих). Как представляется, существующие между ними различия покрываются наиболее универсальным понятием «роман-апокриф» (С. Ротай)⁴.

² См. об этом: N. I. Ilinska. Strategies of myth-making in the historical and philosophical discourse of the novel “The Wandering Jew” by S. Heym. *World literature at the intersection of cultures and civilizations : collective monograph* / Н. I. Bokshan, N. I. Ilinska, O. V. Keba, J. O. Pomohaibo, etc. Lviv-Toruń : Liha-Pres, 2019. P. 18–35.

³ Літературознавча енциклопедія : У двох томах. Т. 1 / Авт.-уклад. Ю. І. Ковалів. — К.: ВЦ «Академія», 2007. С. 84–86.

⁴ См. об этом: Татаринов А. В. Власть апокрифа: библейский сюжет и кризисное богословие художественного текста. Краснодар, 2008 / <https://textarchive.ru/c-2343814.html>; Савельева О. А. Русский

В своем исследовании мы определяем роман-апокриф как прозаическое произведение, ориентированное на сюжеты и образы канонических (вероучительных) и апокрифических источников. Последние рассматриваем как литературные памятники, раскрывающие религиозные темы. В отличие от «священной пародии» (*parodia sacra*), которая не сомневается в сакральности Священного писания и его персонажей, роману-апокрифу присуще субъективное толкование христианской догматики, перекодировка устойчивых смыслов и эмблематических образов. Писатель создает авторский миф, который предполагает «игру со святынями», травестирование библейских сюжетов и образов, адогматическую их интерпретацию. В индивидуально-авторский миф параллельно включаются «механизмы» ремифологизации, мифотворчества и демифологизации. Все перечисленное характерно и для романа-апокрифа С. Гейма «Агасфер».

Принципами «романизации» апокрифа литературоведы считают введение любовной истории, бытовых реалий, элементов авантюрно-приключенческого или детективного сюжетов. Действительно, с этим нельзя не согласиться. Апокрифическая сюжетная основа конспирологического романа Д. Брауна «Код да Винчи» (2003) или смоделированный из апокрифических и канонических источников постмодернистский пастиш в романе К. Мура «Агнец. Евангелие от Шмяка, друга детства Иисуса Христа» (2002) — яркие примеры романизации апокрифа в литературе конца XX — начала XXI. Однако стратегии апокрифизации и романизации образа Христа могут быть иными, что наблюдаем в романе С. Гейма «Агасфер». Как видится, цель автора — не столько проникновение в земную жизнь Христа, что

апокрифический Христос: к постановке проблемы. *Slavia Orientalis*, 2003, № 2. С. 159–178; *Ильинская Н. И.* Религиозно-философские искания в русской поэтической традиции рубежей XX века: специфика сознания, концептосфера, типология : Монография. Херсон : Айлант, 2005. С. 335–344; *Налобин А.* Литературный апокриф в русской прозе XIX — начала XX века. Автореф. дис. канд. филол. наук. — 2014. <http://os.x-pdf.ru/20filologiya/776269-1-literaturniy-apokrif-russkoj-proze-xix-nachala-veka.php>; *Потай С. В.* Роман-апокриф как жанровая форма: методология и поэтика. Автореферат канд. филол. наук. Краснодар, 2010. С. 7, С. 9. *Серебрякова Л. В.* Роман-апокриф как литературный феномен : автореф. дисс... канд. филол. наук. Пермь, 2012 / <https://studfiles.net/preview/8119168/>

делает Его образ «человеческим», а порой и «слишком человеческим», сколько осмысление Личности Спасителя и Его сотериологической миссии в метафизическом планетарном масштабе.

Апокрифическая составляющая романа «Агасфер» включает две сюжетные линии, ориентированные на различные источники. Одна из них связана с образом Агасфера, который выступает апокрифическим евангелистом, повествующим о равви Йошуа; вторая построена на догматической интерпретации искупительной жертвы Иисуса Христа. В художественном тексте романа-апокрифа С. Гейма они тесно переплетаются.

Претекстом первой сюжетной линии является апокрифическая средневековая легенда о Вечном Жиде — человеке, оскорбившем Бога на Его пути по *Via Dolorosa*. Начиная с XIII века и заканчивая литературой конца XX — начала XXI века, этот небольшой сюжет о Вечном страннике подвергается самым различным толкованиям, что, по мнению К. Юнга, поясняется его архетипичностью⁵.

Среди устойчивых мотивов «агасферовского комплекса» — «вечных странствий», победы над временем, страдания и искупления, преступления и наказания, экзистенциального одиночества, мотивов блуждания, бесцельности и бесконечности существования — доминирует инвариантный мотив бессмертия: согласно легенде, жизнь вечная из награды за праведность превращается в наказание. С. Аверинцев называет этот структурный принцип «двойным парадоксом», когда темное и светлое дважды меняются местами: бессмертие, желанная цель человеческих усилий, в данном случае оборачивается проклятием, а проклятие — милостью (возможностью искупления)⁶.

Это первый пласт «апокрифизации апокрифа» в романе С. Гейма. В нем трансформируются как инвариантные черты образа Агасфера, так и семантика мотива бессмертия, характерные для фольклорной и литературной традиции. Назовем сходные и отличительные характеристики обоих персонажей:

- а) В отличие от Агасфера из фольклорных источников (иерусалимского башмачника, сторожа претории и т. д.), герой

⁵ Юнг К. Г. Бессознательное рождение героя. От Эдипа до Осириса. М., 1998. С. 286.

⁶ Аверинцев С. Агасфер. Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. / Гл. ред. С. А. Токарев. М.: Рос. энциклопедия, 1997. С. 34.

- С. Гейма наделен трансцендентной природой. Он – ангел, дух от Духа Божьего, созданный во второй день творения из пламени и дуновения Вечности.
- b) В отличие от «благоприобретенного» бессмертия легендарного Агасфера, геймовский персонаж бессмертный по определению, поэтому путешествие в веках для него естественная форма существования. Вечный странник отнюдь не тяготится своим бессмертием. Он активный участник как Божественной истории, так и истории человечества, которые вплетаются в его личную жизнь.
 - c) Агасфер – бунтовщик. Вместе с другим ангелом – Люцифером (в романе С. Гейма – Лейхтентрагером) он низвергнут Богом с небес за отказ поклоняться человеку из шестого дня творения, созданному из грязи и воды (аллюзия на ветхозаветный апокриф «Книга Адама и Евы»).
 - d) Вечный Жид – свидетель Голгофских страданий Спасителя, Реформации и религиозных войн в Германии, участник восстания в Варшавском гетто, владелец обувной лавки в современном Иерусалиме. Он единственный, кому выпала благодать увидеть Второе пришествие Спасителя, волей автора романа происшедшее в конце XX века.
 - e) Легендарного Агасфера и апокрифического евангелиста сближает чувство протеста, вызванное отказом Иисуса от революционности, который они понимают по-разному. В первом случае принимается во внимание исторический контекст – нежелание равви Йошуа стать мессией и возглавить борьбу народа Израиля против римского владычества. Во втором – речь идет о доктринальных основах религии и веры.

Важен еще один момент: образ Вечного Жида является в романе С. Гейма сквозным. Он соединяет миф творения с эсхатологическим, что подчеркивает особую его значимость в событиях Священной истории. Высокий статус низвергнутого ангела Агасфера – сотворенного по своей природе – поддерживается его близостью к Иисусу, о котором в Откровении сказано: «*Я есть Альфа и Омега, Начало и Конец*» (Откр. 1:8)⁷. Такая свободная интерпретация автором Священного Писания, его дополнение

⁷ Исследователи констатируют двойничество образов Агасфера и ребе Йошуа в романе С. Гейма, однако это утверждение остается без аргумен-

новыми персонажами и «расцветивание» событиями, которые отсутствуют в канонических текстах, свидетельствует о его апокрифизации в произведении немецкого автора.

В романе С. Гейма Агасфер — «тысячеликий герой»: он падший ангел и апокрифический евангелист, английский сэр и проповедник из Голландии, еврей, подаривший умирающему надежду на бессмертие, и солдат, осужденный на смертную казнь за дезертирство. Но главное — он идеолог, дух сомнения и оппонент Бога в планетарном масштабе. Восхищаясь природным миром Творца, падший ангел сомневается в Божественном мироустройстве и Его законе, в человеке как венце Божьего творения, в духовной сущности искупительной жертвы Христа, что характерно для гностических апокрифов.

В диалоге с Творцом, художественно реализованном в жанре видения, падший ангел задает провокативный вопрос: «Что истинно — богоподобность человека или человекоподобность Бога?». Так и не ответив, действительно ли похож человек на Бога или же наоборот — Бог на человека, Всевышний обращается в туманность, оставляя пустой престол во всем его великолепии. Символика довольно прозрачная — попытки достучаться до Бога, которого Агасфер хотел полюбить всем сердцем, напрасны, взамен остается лишь туман и пустота. Отец небесный — не Бог любви, а Вселенная, которой неведомы чувства. Актуализация адогматической мысли о богооставленности человечества, о равнодушии Творца к Своему творению является одним из приемов апокрифизации библейских истин, мотивов и образов в романе С. Гейма «Агасфер».

В диалоге между Богом и падшим ангелом Агасфером «рассыпаны» эксплицитные и имплицитные аллюзии на библейские и апокрифические тексты, перекодированные автором в ироническом модусе. Такова, например, аллюзия на лестницу Иакова (Книга Бытия 28: 12–16), которую сын Исаака видит во сне. Она соединяет небо и землю, по ней восходят и нисходят ангелы, что олицетворяет единство Божьего и человеческого миров. На этом библейском сюжете основан переводной апокриф «Лестница Иакова», символика которого предвещает сошествие Христа на землю.

тации. См. об этом: Борисеева Е. А. Мифологема Агасфера в литературе эпохи постмодерна / <http://elib.bsu.by/handle/123456789/36674>.

В романе С. Гейма «доставка» ангелами с небес на землю престола, на котором будет восседать Всевышний, напоминает суету вокруг перестановки мебели. Ироничный подтекст служит демифологизации как сакрального ритуала Богоявления, так и персонажа. Такими же коннотациями обладает аллюзия из апокрифической «Лестницы Иакова» на грядущее явление Христа: по словам евангелиста Агасфера, сквозь великолепие ветхозаветного Бога проглядывала жалкая фигура ребе Йошуа.

Более «скрытыми» являются аллюзии на Книгу Иова — одну из самых сложных для толкования книг Ветхого Завета. Фигура многострадального Иова, задающего Богу неудобные вопросы, воспринимается проекцией образа Агасфера, также наказанного Высшими силами за излишнюю любознательность. Подобно Иову, размышляющему о Божьей несправедливости, падший ангел спорит с Богом, обвиняет Его, проявляя при этом дерзость и упрямство. Обоих персонажей сближает стремление познать суть богоподобия человека.

В числе аллюзивных образов из Книги Иова, трансформированных в романе С. Гейма «Агасфер», следует назвать левиафана. Его созданием и властью над ним Бог особенно гордится и считает одним из наиболее веских доказательств Своего величия и могущества. Однако в тексте романа-апокрифа С. Гейма Божий креационизм инверсирован до молекулы, создать которую также мог только Он, что на фоне Божьих достижений Книги Иова воспринимается пародийной деталью.

Так на пути богопознания, в результате разговора со Всевышним, Агасфер приходит к неутешительному выводу: и Бог, и созданный Им мир далеки от совершенства, полны противоречий и нуждаются в исправлении. Своим союзником на пути изменения несправедливого мироустройства Бога-Отца Агасфер пытается сделать ребе Йошуа, чтобы Тот, если он на самом деле Сын Божий, разрушил старый мир и построил Царство Небесное на земле.

Адогматичность и богоборческая дерзость Агасфера ярко проявляются в рассказанной им версии земной жизни ребе Йошуа и оценке Его искупительной жертвы. Композиционно апокрифическое «евангелие от Агасфера» представляет собой «текст в тексте» и состоит из пяти глав (гл. 5, 8, 12, 20, 29). В его основе авторская модификация нескольких жанровых структур и мотивов, а именно: истории искушения Иисуса дьяволом в пусты-

не (гл. 5), пассивного канона синоптических Евангелий (гл. 8, 12), Откровения Иоанна Богослова в эсхатологическом финале романа (гл. 29), мотивов апокрифического Евангелия от Иуды (гл. 20), фольклорных мотивов соблазнения Иуды дьяволом. Названные претексты переосмыслены С. Геймом в духе «высокой игры» с религиозно-культурными ценностями, в модусе иронии и сарказма, которые направлены на образы ветхозаветного Бога, Сына Человеческого, и идею Его искупительной жертвы.

В романе С. Гейма сохраняется переключки с апокрифическими источниками в размышлениях о сущности Христа: кто Он — Богочеловек, как гласит догмат ортодоксальной церкви, или Ему нужно доказать, что Он действительно Сын Божий? Если он Сын Божий, то может ли Он вообще иметь человеческую природу, а если сын плотника, то может ли быть частью Божественной Троицы? Является ли распятый ребе Йошуа всемогущим мессией, о котором сказано у пророка, что Он будет судить народы и заставит их перековать мечи на серпы? Или Он мог быть спасителем людей, как всякий сотворенный по образу и подобию Божьему, потому что в это верит? Эти вопросы задает апокрифический евангелист Агасфер, который, в отличие от легендарного персонажа, воспользуемся словами И. В. Гете, «облагорожен любовью ко Христу».

В диалоге между Агасфером и ребе Йошуа (гл. 5) каждый отстаивает свое понимание сущности Бога, мироустройства и своей миссии на земле и во Вселенной. Если Бог Агасфера — это Творец тех царств мира, в которых сильные унижают и притесняют слабых, то Йошуа беспрекословно верит в Его Божественную любовь и прощение. Если Агасферу понятно, что царство Божьей справедливости можно создать только с мечом в руках, то ребе Йошуа считает, что это удел кротких и смиренных, потому что Царство Божие не от мира сего. Поэтому Агасфер видит грядущего мессию сильным, наделенным властью и мстящим врагам, а ребе Йошуа — праведным, спасающим и кротким. Его мессия, взявший на себя грехи мира, въедет в святой Ерушалаим не победителем на белом коне, а смиренно сидящим на молодом ослике.

Диалог включает обширный реминисцентно-аллюзийный пласт, которым маркирована речь собеседников. Обращаясь к библейскому интертексту, автор создает остроумную ситуацию, когда цитатами из Священного Писания полемисты отстаивают

противоположные мнения. По-видимому, таким приемом С. Гейм хотел подчеркнуть, что «кризис авторитетов» наступил гораздо раньше, чем об этом объявили теоретики постмодернизма.

Евангельский Иисус Христос представлен двумя ипостасями: Христос во Славе — высший судья последних времен, и Иисус кенотический — смиренный Агнец, который «трости надломленной не переломит и льна курящегося не угасит» [Ис. 42:3; Мф. 12:20]. В апокрифическом дискурсе романа С. Гейма «Агасфер» на первый план выходят слабость, смирение ребе Йошуа, Его покорность Высшей Силе, что проявляется как во внешнем облике, так и в характере. Зная о предательстве, ненависти, осмеянии и издевательствах со стороны тех, кто три дня назад стелил одежды под копыта Его ослика, Он смиренно идет навстречу судьбе.

Показательно, что со временем Агасфер переоценивает смиренность Йошуа. Вместо слепой покорности Богу падший ангел видит величие и силу духа Равви в Его способности не поддаться искушениям и пройти Свой путь до конца. Так в евангельскую историю вплетаются размышления человека XX столетия о свободе экзистенциального выбора. Эта мысль развивается С. Геймом в мотиве предательства Иуды.

В канонических Евангелиях мотивами предательства Иуды считаются сребролюбие (любовь к деньгам) (Мф. 25: 14–16; Мк. 14: 10–11) и одержимость бесом (Лк. 22: 3–6; Ин. 13:27). Однако эти версии подвергаются сомнению в других источниках — апокрифическом Евангелии от Иуды⁸, в историко-культурологических исследованиях этой проблемы⁹, художественных произведениях эпохи модернизма и постмодернизма: рассказе Л. Андреева «Иуда Искариот» (1907), романе-эссе Д. Мережковского «Иисус Неизвестный» (1932–1934), романах-апокрифах Э. Бёрджесса «Человек из Назарета» (1979), Н. Мейлера «Евангелие от Сына Божия» (1991), Ж. Сарамыго «Евангелие от Иисуса» (1997); Э.-Э. Шмитта «Евангелие от Пилата» (2000). Этот перечень может быть продолжен. Их авторы пересматрива-

⁸ Евангелие от Иуды / <https://www.liveinternet.ru/users/mila111111/post14605798/>

⁹ Эрман Б. Утерянное Евангелие от Иуды. Новый взгляд на предателя и преданного <http://rubooks.net/author.php?author; Михайлов С. Иуда Искариот: предатель или святой? : Исследование //www.litres.ru>

ют традиционные представления об одном из двенадцати апостолов как о «воре и предателе».

В названных произведениях Иуда из доносчика и корыстолюбца становится верным соратником Спасителя, которому доверена трагическая роль в реализации Божественной миссии Христа. Он проходит свою дорогу скорби: совершает грех, «предав Кровь невинную» (Мф. 27:4), лишает себя жизни, дарованной Богом, остается в памяти человечества символом предательства всех времен и народов. Все это — из любви и безграничной преданности Иисусу, или есть иные тайные причины? Д. Мережковский задается вопросом: не приходится ли в случае Иуды «решать уравнение с двумя неизвестными, разгадывать одну загадку темную, другой — темнейшею? Вывод из этого только один — камни в Иуду нужно кидать осторожнее, — слишком к нему близок Иисус»¹⁰.

Как подходит к решению этой «загадки» С. Гейм? В его романе Иуда лишен трагического ореола преданного Христу мученика. По словам апокрифического евангелиста Агасфера, из двенадцати учеников Иисуса этот апостол самый неприятный — хитрый и изворотливый. Вопреки традиционным представлениям, Люцифер его не ищет и не соблазняет. Он не нужен бесу. Жалкий человек Иуда, готовый за 30 сребреников предать своего Учителя, — лишь один из аргументов в давнем споре низвергнутого ангела с Богом, еще одно свидетельство низости Его творения. Когда Всевышнему не удалось уничтожить человека потопом, серой или войнами, Ему пришла мысль послать искупителя — Своего Сына, Который возьмет на себя чужие грехи и пострадает за род людской. «Нечего сказать, хороша мыслишка, но и Автор не лучше»¹¹, — саркастически констатирует Люцифер.

В образе Иуды в романе С. Гейма отражено мировосприятия человека XX столетия, потерявшего устойчивые аксиологические ориентиры. Опытный манипулятор Люцифер дает Иуде поистине дьявольский совет: возложить ответственность за предательство на Учителя и на Бога, поскольку все уже предопределено. На Тайной Вечере так и случилось: Господь протянул «сыну по-

¹⁰ Мережковский Д. Иисус Неизвестный. М.: Эксмо, 2007. С. 505. 752 с. — (Антология мысли.)

¹¹ Гейм С. Агасфер / https://booksafe.net/book/geyms_stefan-agasfer-184183.html

гибели» кусок хлеба, обмакнув его в подливку из горьких трав, и сказал: «Что делаешь, делай скорее» (Ин. 13:27).

В диалоге между Иудой и Агасфером решается одна из главных проблем романа — проблема предопределения и свободы воли. Ученик Христа не считает себя предателем, ведь он лишь исполнял последнюю волю Равви, хотя на самом деле исполнились слова Люцифера. Агасфер возражает Иуде: несмотря на предопределение, Бог всегда оставляет право выбора между добром и злом, и последнее слово — за человеком. Следовательно, предателем Иуда стал по собственной воле, нарушив нравственные заповеди бытия. Так посредством евангельской истории С. Гейм закрепляет ее связь с онтологическими вопросами современности. В апокрифическом дискурсе его романа высшими силами, которые властвуют над человеком, выступают не столько трансцендентные или инфернальные факторы, сколько сам человек с его ответственностью за свои мысли и дела.

В романе С. Гейма «Агасфер» акцентирована одна из самых острых проблем христианской Церкви — смысл и последствия крестной жертвы Иисуса Христа. В канонической версии сказано, что Христос погиб за всех людей, взяв на себя их грехи («...Христос умер за грехи наши... Он погребен был ... и воскрес в третий день, по Писанию...» (I Кор., 15: 3–6)). Эта доктринальная позиция подвергнута автором основательной ревизии, что также свидетельствует об апокрифизации евангельской истории. Так, в неслиянной/нераздельной Богочеловеческой природе Иисуса в романе-апокрифе С. Гейма акцентируется Его человеческая ипостась. Лишь в финальных картинах Армагеддона Агасфер впервые констатирует равенство себе Йошуа Богу-Отцу.

Лейтмотивом является мысль Агасфера, согласно которой Иисус выполнял волю Его Отца, не задумываясь о том, что изменится после Его крестной жертвы. Слова Агасфера, что Бог-Отец создал людей такими, какие они есть, а Иисус хочет изменить их своей жалкой смертью (гл. 12), являются кульминацией в споре между падшим ангелом и Сыном Божьим. Именно сомнения в праведности поступка Отца, пожертвовавшего Сыном ради искупления грехов человеческих, а также уверенность Агасфера в бесполезности этой жертвы, послужили его наказанию.

Художественно эта мысль воплощается в ряде инвектив Агасфера против человечества, забывшего о Нагорной проповеди и по-прежнему творящего беззакония; в актуализации фольклор-

ного мотива «неузнанного Христа» — Его Второе пришествие в святой город Иерусалим осталось незамеченным для всех, кроме Агасфера. Автор использует прямую цитату из Символа Веры как ироническое свидетельство того, что для большинства людей Иисус существует лишь как эмблематический образ, с которым вознесшийся на небеса Сын Божий идентифицирует Самого Себя. Он безжизненный, как будто вырезанный из дерева и раскрашенный, а нимб — олицетворение Его святости — еле-еле мерцает.

Сам Христос, подобно Его Отцу, стал равнодушен к людям. Он признает, что, искупив их вину Своей жертвой, не истребил сам грех. Апокалиптические картины Армагеддона в финале романа, стилизованные под Откровение Иоанна Богослова, являются выражением авторской мысли, согласно которой последние вопросы и в этой битве не решены, а Бог по-прежнему остается великой мыслью и мечтой.

Таким образом, в романе С. Гейма «Агасфер» апокрифический дискурс является идейной и стилевой доминантой полижанровой структуры произведения. Используя апокрифические сюжеты и мотивы, текстовые структуры пассивного канона (вход Господень в Иерусалим, Тайная вечеря, крестный путь Христа, разрушение завесы в храме), прямые евангельские и богословские цитаты, библейскую стилизацию, С. Гейм создает нарратив с иной семантической наполненностью. Апокрифизация проявляется в нетрадиционных функциях персонажей, их богоборческих интенциях, в перекодировке семантики образов в пародийно-ироническом модусе.

Возвращение на материк

Марина Киселева

**Проблема гражданственности
русской эмиграции:
отцы «Нового Града»
и «незамеченное поколение» детей**

Проблема отцов и детей в семьях эмигрантов всегда существует и осложняется многими факторами, осознанными или неосознанными, независимо от того, по каким причинам и в какую страну выезд состоялся. Если же эмиграция — бегство во спасение жизни или принудительный отъезд, по существу, изгнание с Родины, как политическое решение ее новой власти, то вопрос идентификации себя как гражданина со временем все более проблематизируется. Именно эта ситуация узнаваема в среде русской постреволюционной эмиграции в Европу 20-х гг. XX в.

Рожденное в первом десятилетии XX в. и увезенное из России еще детьми, к 30-м годам новое поколение эмигрантов обнаружило себя в сложной ситуации «гражданского» самоопределения. «Отцы» оставались на старых позициях борцов с большевизмом, надежд на возвращение в Россию и реставрацию утраченных ценностей любимой ими Родины. Известно высказывание Степуна, что он не может покинуть Россию, как не может уехать сын от постели больной матери. Дети эмигрантов эту связь с Россией уже не имели. Их взросление в Европе времени краха мирового капитализма много усложнило процессы «натурализации». Тотальный кризис либеральных устоев и демократических ценностей проложил дорогу национал-фашизму в политике, а также, как это сегодня ни покажется странным, своего рода интеллектуальному увлечению европейцев «духом коллективизма» и «новыми формами» жизни страны Советов. «Эмигрантские сыновья» чувствовали себя «лишними» не только для Европы, но и для русских эмигрантов старшего поколения. «Стать людьми гораздо более лишними, чем все «лишние люди» русского прошлого» — тема остро прочувствованная и точно описанная В. С. Варшавским (1906—1978) в его книге «Незамеченное поколение» (1956). Автора можно по праву назвать создателем нового направления в жанре биографической эмигрантской литературы. Его книга —

биография не отдельного человека, но целого поколения русской эмиграции в социальном, политическом и культурном контексте эпохи.

Осознав проблему, которая грозила потерей идейного наследства и полного разрыва с дорогими им ценностями гражданского долга, «отцы эмиграции» поставили перед собой задачу найти такое пространство, где было бы возможно вести аргументированную беседу, обсуждать мировоззренческие и политические вопросы для помощи в самоопределении молодому поколению в собственной гражданской позиции. В эмигрантской среде к этому времени существовали несколько организационных форм работы с молодежью. Они известны: РСХД (русская ветвь YMCA¹, Русское Студенческое Христианское Движение, учрежденное в 1923 г.), где вопрос гражданской позиции определялся конфессиональной принадлежностью к православной вере. В 1923 г. был созван Всеобщий съезд «национально» мыслящей молодежи и его Декларацией учреждён Союз «Молодая Россия» (Союз Младороссов, самораспустился в 1939 г.) — политическая молодежная организация русского зарубежья, по-существу, партия, однако вне реального политического процесса. Младороссы распространяли свое влияние на разные группы эмигрантской молодежи: были созданы Младоросский студенческий союз, Казачий центр младороссов, Молодёжный спортивный союз и др.² Кроме этих наиболее представительных организаций существовали и другие.

¹ Международная экуменическая организация YMCA (Young Men's Christian Association — Христианский Союз Молодых Людей) и ее издательство YMCA-Press поддерживало многие эмигрантские организации и русскоязычные издания в Европе. Генеральный секретарь Международного комитета YMCA американский протестантский деятель Джон Рейли Мотт (John Raleigh Mott; 1865—1955; лауреат Нобелевской премии мира 1946 г.) приезжал дважды в царскую Россию в 10-е гг., а затем в июле 1917 г. для участия в Поместном Соборе Российской Православной Церкви. При его активном участии финансировались христианские организации русских эмигрантов: Свято-Сергиевский Богословский институт в Париже, Религиозно-философская академия и др. Издательская деятельность YMCA велась с 1925 г., когда начал издаваться журнал «Путь» (редактор Н. А. Бердяев).

² *Щупленков О. В.* Молодежные организации в эмиграции «первой волны» // Молодой ученый. — 2010. — № 5. Т. 2. — С. 117—120. — URL <https://moluch.ru/archive/16/1630/> (дата обращения: 06.01.2018).

Местом, свободным от партийной принадлежности и прямого деятельного участия в борьбе с большевизмом, стал журнал «Новый Град», издававшийся в Париже с 1931 по 1939 гг., подробности об издании которого я опушу. Однако процитирую оценку журнала одним из важнейших его авторов. Г. П. Федотов четко понимал возникшую задачу: «"Новый Град" неправильно зачисляют к пореволюционному лагерю. Его место — стоять в стыке двух участков анти-большевистского фронта: старой и молодой эмиграции».

Отличие этого журнала от периодических изданий, к примеру, Союза Младороссов — «Младоросская искра», «Бодрость!», «К молодой России», «Казачий путь» и др. — состояло в том, что авторы «Нового Града» предлагали в своих статьях идеи и ценности, осмысленные ими в переживании собственного опыта эмигрантской жизни. Они считали необходимым обсуждение, возможность дискуссий, что предполагало высокий уровень владения интеллектуальной мыслью. Эту высокую планку задавали авторы журнала — профессор Степун, профессор Федотов, профессор Гессе, профессор Лосский, профессор Бицилли... Однако на страницах журнала молодежь в дискуссии не вступала, хотя профессора-интеллектуалы в своих статьях постоянно обращались к ней. Одно можно уверенно сказать, что для журнала «Новый Град» молодые стали *замеченным* поколением.

Попробуем реконструировать «диалог» между авторами «Нового Града», «отцами эмиграции», и их молодыми читателями. Идея «проекта человека» опиралась, по мысли авторов, на проработку идеи религиозных оснований существования современного человека, без которых невозможно было и определение собственной гражданской позиции. Благодаря книге В. С. Варшавского мы имеем возможность проследить реакцию на «новоградского человека» достаточно подробно: шестую главу «Незамеченного поколения» автор полностью посвятил журналу «Новый Град», главу эту он затем повторил в своей незаконченной книге «Родословная большевизма».

Первое слово в журнале «Новый Град» принадлежало его главному редактору Бунакову (Фондаминскому). Свое идейно-практическое кредо Фондаминский изложил в докладе «Пути

освобождения» и это — позиция борца с советской властью, которая предполагала работу не здесь, в эмиграции, а там, в Советской России. Это и была гражданская позиция «отцов»: «Надо изменить сознание молодого поколения — его воззрения на Бога, правду и совесть, семью и любовь... надо увести от советской власти души людей... Надо восстановить Орден — Орден воинов-монахов, пламенно верующих в правду Учения и готовых на жертвы и подвиг для освобождения России. И надо, чтобы новые рыцари, как их отцы и деды, шли в народ, — жить его жизнью, страдать его страданиями и, освещая души людей светом Истины, уводить их за собой от власти». Этот программный доклад прозвучал со страниц журнала в год пика очередных организованных Советской властью гонений на оставшихся в СССР православных служителей и мирян: за период с 1929 по 1933 г.г. было арестовано около 40 тыс. священнослужителей. В одной только Москве и Московской области было арестовано четыре тысячи человек [И. Осипова. «Сквозь огонь мучений и воды слез...». М. 1998. С. 26–27.; Правда о гонениях на Русскую Православную Церковь в советский период // Православный взгляд. Декабрь 29, 2013; <http://orthoview.ru/goneniya-na-russkuyu-pravoslavnuyu-cerkov-v-sovetskij-period/>]. Для старшего поколения идеи, питавшие народнические жертвенные движения XIX в., оказались вновь необходимыми, именно на эту гражданскую позицию ориентировал «эмигрантов-детей» основатель «Нового Града», готовя их к новым жертвам.

Ищущую смысл эмигрантскую творческую молодежь парижского Монпарнаса слова Фондаминского, как и других авторов журнала, зацепили. Варшавский писал: «...у монпарнасцев было много общего с людьми ордена. Прекраснодушные, утопизм, недостаточно развитое чувство действительности, вера в грядущее торжество правды и неспособность к практической работе были так же им свойственны, как и предшествующим поколениям интеллигентской молодежи». Вместе с тем, разрыв поколений уже состоялся: «Мистицизм и антисоциальность Монпарнаса внушали отцам неодолимое отвращение. Раздражало их и невежество всех этих недоучившихся молодых людей в экономических и политических вопросах. Сыновьям же мирозерцание интеллигентских отцов представлялось пережитком механистических теорий XIX века...». К началу 30-х гг. образовалось два «лагеря» отцов-интеллигентов, постоянно находившихся в полемике

друг с другом. В одном тяготели к славянофильству: «утверждая духовную свободу», отрицали «свободу правовую, как бессодержательную, формальную и мнимую». В другом, к которому относили Народно-трудовой союз российских солидаристов (НТС, так называемые «солидаристы»), отрицали «реальность свободы и личности», но боролись за политические свободы и личные права. На Монпарнасе среди эмигрантской молодежи, как свидетельствует Варшавский, зарождалась «идея» необходимости внятного компромисса сторонников обоих «лагерей». И вот на эту тему «разговор был возможен, несмотря на совсем другой интеллектуальный и душевный опыт, только с новоградцами, принимавшими правду обоих лагерей».

Программный посыл «Нового Града» был адресован широкому читателю, ориентируя его на поддержку позиции гражданского единства на широком гуманистическом духовном основании: «...мы не связываем приходящих к нам никакую исповедную формулой, довольствуясь наличием известного духовного единства. Мы спрашиваем не о том, во что человек верует, а какого он духа. Под этим знаменем соединились мы в борьбе за правду Нового Града». Молодым монпарнасцам импонировал такой призыв. Однако, как узнать о человеке «какого он духа»?

Свой ответ на этот вопрос, теоретически обоснованный, стилистически выдержанный и спокойный, предложил в первом номере «Нового Града» Ф. Степун, назвав статью «Путь творческой революции». Мы помним, что журнал, как и монпарнасская молодежь, имел парижскую прописку. Профессор Степун жил и преподавал в Дрездене. Позиция немецкого профессора — теоретический взгляд русского эмигранта на европейскую ситуацию социально-экономического «хаоса» и политического кризиса Европы начала 30-х гг. Степун дал социологический анализ экономического кризиса и порожденного им глобального социального неравенства, отметив и борьбу рабочих за сокращение рабочего дня, и высокий уровень безработицы; он писал об «экономической слабости» Германии при быстром росте ее технических возможностей, о противоречиях между европейскими странами как следствию итогов Первой мировой войны и, не смотря на все это, надежд европейских либералов на улучшение европейской политической ситуации. Степун квалифицирует либеральную позицию как «рационалистически-оптимистическое

просвещенчество», в которое «уже мало кто верит» (Путь творческой революции // *Степун Ф. А. Жизнь и творчество. Избранные сочинения.* М.: Астрель, 2009. С. 536). Диагноз, поставленный Степуном Европе, логично вел автора к рассмотрению идеи, выдвигавшейся не только среди радикальных национал-социалистов, но и в среде буржуазно-демократических политиков. Он обращает внимание на призывы отменить конкуренцию, ввести дисциплину и, наконец, цитируя Пьера Гота (Pierre Got), принять 10-летний план «общевропейского хозяйствования». Общий вывод Степуна: «кризис капитализма сливается в Европе с кризисом демократии», что и ведет к популярности национал-фашизма в итальянском и немецком вариантах и интересу интеллигентов-европейцев к хозяйственным успехам СССР.

Объяснение сложившейся ситуации Степун ищет в области идей. Критика «свободной конкуренции» и защиты личных интересов неминуемо приводит к идеологии раннего российского славянофильства XIX в., где он видит истоки недоверия к европейскому рационализму «безрелигиозной мысли» и социальному атомизму — источникам европейской социальной нестабильности и неравенства. Считая основанием западной культуры *веру* в науку (не в Бога), в прогресс (а не свободное творчество истории), в изначально безгрешную человеческую природу (а не греховную человеческую душу), Степун, по существу, поставил знак равенства между либерально-буржуазным европейцем и социалистом западно-европейского типа, считая его консервативным: «Реальное преобразование социальной сферы на Западе бесконечно затруднено тем, что западно-европейский социализм в самом главном консервативен, что его концепция человека ничем не отличается от либерально-буржуазной» (там же, с. 538). Либерал, замечает Степун, сохраняет уважение к правам человека и гражданина, что обеспечивает охрану свободы индивида и влияет на принципы «демократического социализма» в Европе. Но социализм этот — «половинчатый», неспособный найти пути выхода из кризиса (там же, с. 539).

На вопрос: «возможно ли принципиально безрелигиозное разрешение культурно-политических и социально-экономических вопросов жизни?» (там же, с. 541) Степун дает отрицательный ответ. «Новый человек» в проекте «Нового Града» обратится «к религиозным истокам мира», что позволит вернуть жизни ее человеческий смысл.

«Подлинный патриотизм» как гражданская позиция, по мысли Степуна, невозможен без объединения трех основных идей европейской культуры, в которых нуждается эмигрантская молодежь: 1) христианской идеи абсолютной истины; 2) политической свободы; 3) социалистической идеи социально-экономической справедливости. Взаимная вражда этих идей, как видится Степуну, привела Европу к кризису, к овладению Европой «буржуазно-большевистским духом». Обязательное соединение этих идей и проведение их в реальную жизнь — путь духовного, культурного и социального творчества, которое и предлагал эмигрантским сыновьям Степун.

Варшавский, упрекая новоградцев «в недостаточной внимательности» к современным реалиям, считал все же, что они «стремились не к восстановлению средневекового аскетизма, а к основанной на христианской идее общественной реформе» (В. С. Варшавский. «Родословная большевизма» 4-я глава, «Журнал «Новый град»» (http://www.sociodinamika.com/lib/varsh_bol4.html#_Toc183847417 с. 163).

Что же собой представлял проект нового человека, который, в конечном счете, должен был помочь эмигрантам обрести гражданские ценности, ибо новый человек «будет строить грядущую Россию»?

Степун подробно излагает проект в третьем номере журнала «Новый град» за 1932 г. в статье «О человеке Нового Града». Новый человек — это особый *третий вопрос*, который требует проработки наряду с программным (*первый*) и тактическим (*второй*). Степун отмечает отсутствие понимания важности этой темы в демократическом движении Европы. В «современной демократии такого» своего «человека, которого можно было бы по глазам узнать, — нет. Нет потому, что она принципиально отрицает связь своей политики с теми обликами идей, что оформляют человеческие лица...». На мой взгляд, это — чрезвычайно важное и очень «российское» замечание Степуна: «вопрос о человеке» он решает положить «во главу угла всех политических вопросов»: «в основу политических образований будут полагаться не столько рациональные программы, сколько иррациональное тяготение к определенному человеческому образу», что станет «основной задачей всякого вновь слагающегося политического движения» (с. 558). Степун не только связывает политические движения и определенные человеческие образы, но считает, что

и в прошлом, и в настоящем «для русской политической жизни *типология духовных обликов* играет гораздо более существенную роль, чем разветвление программ», в основе которых «закреплялись определенные мирозерцательные верования и этические устремления».

Насколько согласен с этим тезисом Варшавский можно убедиться, читая его подробное изложение по главам книги политических программ разных эмигрантских организаций, за которыми выстраиваются именно разные человеческие типы русских интеллигентов и критическое отношение к ним автора.

Степун, отдавая должное «кривому зеркалу большевистского синтеза», в котором соединились в искаженном виде *все главные течения общественно-политических и мирозерцательных исканий*, показал, что большевики изъяли религиозную веру в свободу из целостного мировоззрения славянофилов; исказили народническую идею социалистического мессианства, отказались от общинного социализма в пользу «пролетарски чистого марксизма»; превратили тему бунта как формы творчества в «алгебру» разрушения; а «научный социализм» Маркса в «панполитизм» без учета каких-либо экономических правил. Проект Степуна понятен: единственно возможный выход из сложившейся политической ситуации — необходимость работы «над созданием нового мирозерцания, над возвращением нового человека» (с. 560).

Оберегая себя и журнал от строительства нового мировоззрения путем «быстрого мирозерцательного монтажа из подручного материала случайно подвернувшихся сведений и личных переживаний» (вспомним скорые выполнения постперестроечного заказа на создание «русской идеи»), Степун предлагал «внимательное, напряженное, ответственное вслушивание во все происходящее в мире и с миром и религиозно-предметное разгадывание его судеб». Можно к этому предложению отнестись как к мистическому прозрению. Но Степун полагал иначе.

Его человек «Нового града» — «ревнитель целостного христианского мировоззрения». Задача борьбы за христианство есть борьба за «требуемое современностью христианское мировоззрение», «за организацию живой, духовной, практической связи между христианством и современностью».

Для осуществления этого замысла необходимо преодолеть, по Степуну, три соблазна: клерикализм, индивидуалистический

лжеаскетизм и церковную романтику. Стремление к преобразению мира в православии есть его безусловная ценность, поэтому оно «не может и не должно быть связано никаким официально-церковным, *клерикальным* мировоззрением». Однако такое «вольное, дерзающее мирозерцательное, политическое и социальное творчество» каждого человека *должно* связывать «крепкой церковной жизнью».

По поводу аскетизма Степун уверен, что сейчас «спор Бога с дьяволом» ведется на социально-политической территории, потому «индивидуалистическое христианство» не может быть принято «Новым Градом». Не самосовершенствование православного человека, ушедшего от мира, а его активная деятельность в обществе — вот требование момента.

«Церковную романтику» Степун также отвергает, считая, что она ориентирована на прошлое, христианство же «Нового Града» «должно быть не романтическим убежищем теней прошлого, а крепким фундаментом будущего». Мистическая напряженность не должна мешать христианину быть «трезвой, крепкой и действенной *рабочей* силой».

Центральным вопросом в проекте новоградского человека, по Степуну, является вопрос о взаимоотношении христианства и политики. Он строит идеализированную социологическую схему, определяя христианство как «антиутопизм». Как ему это удается?

Степун видит в утопическом проекте счастливого общества соединение рассудочности и насилия, принуждающего всех его членов подчиниться реализации «счастливой идеи». Но кто берет на себя ответственность за принуждение, кто продуцирует и осуществляет идею? Это — волевой человек, титан. Однако человек утопических проектов не может быть христианином, ибо «осью христианского сознания является идея Богочеловечества, несовместимая с идеей всемогущего человека». Отсюда следует для Степуна два вывода: 1) христианство несовместимо с утопической верой в разум; 2) оно также несовместимо с идеей права на насилие. Гарантией этих несовместимостей является *идея сыновства*. Человек в христианстве — сын Божий. Именно это и предопределяет политическое лицо христианина: «Дух христи-

анской политики есть дух свободы, дух освобождения через истину» (с. 565), что и делает новгородского человека *органически свобододолюбивым*.

Данный вывод позволяет сделать Степуну следующий шаг: определить отношение такого человека к европейской идее и практике демократии. Он согласен с русскими критиками XIX в.: европейская демократия представляет «политическую форму мещанского общежития». Но корни ее, считает Степун, не в мещанстве. Европейская демократия укоренена в Реформации, т. е. она имеет «*религиозные* корни», что объяснил еще Дж. Локк. Корни же мещанства — *рационалистические*, рожденные поздним Просвещением.

Варшавский подробно прослеживает, обильно цитируя новгородских авторов, как они понимают существеннейшую для интеллектуальной эмигрантской молодежи проблему отношения демократии и христианской веры. Он не согласен с позицией Бердяева, утверждавшего, что «либерализм есть извращение и компрометирование принципа свободы» (*Бердяев Н. О социальном персонализме // Новый Град. 1933. № 7. С. 54*). И абсолютно разделяет позицию Федотова, отвечавшего в том же номере журнала Бердяеву, что «существует давняя христианская позиция либерализма (демократии); в Англии с XVII века до наших дней, во Франции от Ламеннэ и Лакордера, в России от первых славянофилов (с неясностями и перебоями), от В. Соловьева со всей определенностью». Федотовскую позицию «эмигрантским сыновьям» Варшавский предлагал «заучить наизусть».

Актуально и сегодня звучат рассуждения Степуна о защите государством христианства: «Государственно-полицейское охранение христианства от господствующего атеизма для христианской совести неприемлемо». Из этого тезиса следует, что «христианская Правда как таковая силою вообще не защитима». Сила может применяться только в целях самозащиты.

Заключая статью, Степун считает нужным манифестировать: «*Новгородский человек не либерал*». Почему? Потому, пишет Степун, что он готов защищать свободу и демократию не только через парламентские дебаты. Видя, что по парламенту стреляют, он идет на защиту демократии с оружием в руках. При этом Степун подчеркивает различие: «Человек, стреляющий во врагов свободы, совсем другой человек, чем тот, который расстреливает

свободу». Это чрезвычайно тонкое и сложное место в рассуждениях Степуна. Но именно его, как мне представляется, важно было услышать сыновьям эмиграции от старшего поколения. Им пришлось совсем скоро решать для себя вопрос гражданской позиции: с кем они? чье оружие возьмут? или вовсе уклонятся от этого выбора? Пойдут ли они с Гитлером против большевиков, или встанут в ряды тех, кто будет союзниками СССР против фашизма? Пойдут ли в армию, защищая неродную страну, как это сделает Варшавский, или будут принимать участие в Сопровитвлении как Вейдле и в этом видеть свой гражданский долг?.. И не случайно, думаю, Варшавский написал: «Чтение «Нового Града» оставляет... необыкновенное нравственно-укрепляющее впечатление».

Варшавский отмечал, цитируя Степуна страницами, его настойчивое предупреждение: избирая способы борьбы с большевизмом (и с фашизмом, как потом стало ясно), человек, берегущий религиозный дух и свободу, не может позволить себе заразиться духом противника, «обольшевичиться». Чуткие к противоречиям и накалу споров в эмигрантской среде молодые люди услышали профессорский аргумент Степуна, несмотря на критику горячих в спорах соотечественников.

Степун предупреждал еще в 1932 г.: «Для человека «Нового Града» выстрел в другого человека не может не быть выстрелом в свою совесть. <...> Чистая совесть чекиста Дзержинского гораздо страшнее всех совершенных по его приказу расстрелов. И потому так страшно, что на смену большевикам могут прийти люди, по своему внутреннему складу мало чем отличающиеся от них, и начать во имя новых идеалов с такою же легкою совестью духовно и физически насиловать своих ближних, как это делали большевики». И это предсказание не замедлило исполниться в надвигающейся Второй мировой войне. Скорее всего, Степуну в Германии страшная будущность Европы была виднее, чем парижским эмигрантам, тонувшим в партийных спорах «глухих друг к другу людей», обвинявших противников в неправильных способах борьбы с большевизмом.

Варшавский, оценивая новоградский проект человека и общий вклад журнала в идейное движение русской эмиграции, отмечал: «Не только в подкоммунистической, но и зарубежной России не было необходимого для демократии духа терпимости и диалога. <...> Обвинения, сыпавшиеся на «Новый Град» с раз-

ных полюсов эмигрантской общественности, лучшее тому подтверждение». По словам Бердяева, «интеллигенция очень походила на секту, довольно нетерпимую, со своими коллективными моральными и социальными догматами». В эмиграции этим сектантским духом были одинаково одержимы и правые, и левые. Неоценимая заслуга «Нового Града» — в отказе поддаваться этому духу и в стремлении к «достойному человека диалогу», и эта гражданская позиция была оценена молодыми интеллектуалами.

* * *

Заключая статью, считаю важным обратить внимание на то, что, несмотря на все эмигрантские споры, интеллектуальный уровень эпохи, который, безусловно, чувствовал и эксплицировал Степун, был высок. В 1956 г. в Литературном журнале Нью-Йорка Степун откликнулся на книгу о незамеченном поколении, написав ««Новоградские» размышления по поводу книги В. С. Варшавского «Незамеченное поколение» и дискуссию о ней». Увиденная и в высшей степени оцененная Варшавским идея-метафора в новоградской статье Степуна — *отставание религиозного начала как силовой станции по оборудованию здешней жизни* — есть признание эмигрантскими сыновьями необходимости религиозной идеи новоградского проекта человека. Эмиграция, несмотря на всевозможные культурные, политические и личные разрывы, оказалась местом и временем поиска, порождения, обсуждения и полемической проверки идей, содержащих социальные, политические и духовные смыслы. Она в них нуждалась, в их действенность верила.

И в этом пространстве идей, утопических в отношении к стране, которую они хотели вернуть в историческое прошлое, изменить советский народ и сделать его снова российским, отцы и дети эмиграции смогли услышать друг друга, и эта взаимосвязь случилась благодаря проекту человека «Нового Града», его глубокому религиозному и практически ориентированному содержанию.

Вывод Степуна однозначен: рационализм западноевропейской практики должен быть отстранен, и ближайшая задача — выстроить проект, в основе которого ставка на «иррациональную, духовно-творческую глубину человека» (там же). Зеркально

Степун увидел эту же ситуацию в большевистской России, но «с обратным знаком». Позитивистско-материалистическое мировоззрение, принятое большевиками, отменило не только веру, но и личную свободу человека. Степун видел в этом «радикальном разрешении основного метафизического вопроса» громадную силу большевиков, отменивших «душу человека» и вместе с ней самого человека: «Колумбово яйцо большевизма — *радикальная отмена человека с большой буквы*» (там же, 539. Курсив автора). Вместе с тем, Степун считает, что за успехами начала 30-х гг. в СССР стоит *вера*, но не в счастье отдельного человека, а в построение нового счастливого общества для всего человечества. Это, как пишет Степун, в прямом и переносном (этическом) смысле «бесчеловечное дело». В этом принципиальное отличие Запада от СССР. Запад давно потерял всякую веру, большевики ее сохранили как практическое действие, однако изменив ее содержание.

Этот неожиданный (однако, на мой взгляд, точный в случае с русской политической жизнью) тезис позволил Степуну найти узлы связи большевистской программы и тактики строительства нового общества с традициями русской революционной мысли XIX — нач. XX вв. и ее ученичества в Европе: «Для уничтожения крепостного права, а в дальнейшем для превращения России в правовое государство, русской интеллигенции не было вовсе необходимо подводить на славянофильский лад под свою столь естественную любовь к православной деревне заимствованный у Шеллинга историко-философский фундамент, заканчивать, в стиле Рудиных и Бакуниных, свои студенческие споры о Гегеле и Сен-Симоне на европейских баррикадах и в европейских тюрьмах; «ранними человеколюбцами» ходить в народ, скликая его с опасностью для собственной жизни на какое-то социалистическое богомолье; доказывать на путях с.-р. террора, что герой действительно выше толпы, или, увлекшись новизною марксистской социологии, выгонять в крестьянской России парниковый пролетариат в качестве незыблемой базы мировой пролетарской революции» (с. 559). Вывод из этой характеристики русского интеллигента XIX — нач. XX вв. можно понять как диагноз: «Все эти сверхполитические искания «социальной правды» кончились не политическим освобождением России, а ее закрепоще-

нием церковно-приходскому марксизму Ленина и комсомольской муштрой» (там же).

Степун, как и Федотов, основным принципом демократии, считает «принцип защиты свободы мнения как формы коллективного искания освобождающей истины». *Верховная Истина* в христианстве дана, но в «нераскрытом виде», а потому недостаточна для разрешения конкретных вопросов социального и культурного порядка. Для ее раскрытия в православии и необходимо *личное религиозное творчество*, в католичестве же работает догмат о непогрешимости папы. Поэтому «никакой *чисто политической* инстанции, которая могла бы разрешить спор (разных — *М. К.*) христианских мирозерцаний с христианской точки зрения, представить себе нельзя» (с. 567).

Владимир Кантор

**Федор Степун:
философ, хранимый судьбою**

Коллеги попросили меня написать о том, как входил Степун в русскую мысль. Я решил попробовать рассказать, как он пришел ко мне. Разумеется, Степуна в университетской программе не было. Когда мы учились на третьем курсе, один из моих однокурсников (Миша Палиевский) посоветовал мне посмотреть дореволюционную статью Степуна о русских славянофилах и немецком романтизме, опубликованную в «Русской мысли». Дореволюционный текст этот не был в спецхране. Статья произвела на меня сильное впечатление. Прошло лет двадцать. Потом случай вынес меня на пару недель в Германию, в город Кёльн. Шел 1990-й год. Там и явился мне Степун, которого немцы называли «мост между Россией и Германией» (Brücke zwischen Russland und Deutschland). Корнелия Герстенмайер прислала мне из Бонна по почте том мемуаров Степуна «Бывшее и несбывшееся». Я с ней был знаком тогда достаточно шапочно, однако каждый день мы часа по два говорили по телефону.

Корнелия была дочерью знаменитого Ойгена Герстенмайера, председателя бундестага ФРГ, одного из создателей послевоенного «германского чуда». Да и сама Корнелия была нерядовой фигурой. С ее помощью был создан Владимиром Максимовым знаменитый журнал «Континент» и сама она издавала журнал Kontinent на немецком языке. Мы доболтались до того, что Корнелия предложила мне послать в ее журнал пару моих небольших рассказов. Был у меня такой цикл «Мутное время», на русском тогда еще не опубликованный. И пара рассказов из этого цикла вышла в ее журнале: *Finstere Zeiten (Aus dem Zyklus »Träume«) (Das Erwachen, Die Opferung)* // Kontinent. 1992, N 1. S. 70–75. Потом специально для ее журнала я написал статью про западничество, которую перевели ее сотрудники, и статья была тоже опубликована потом в журнале под названием: *Westler-tum und Russlands Weg* // Kontinent. 1992. N 4. S. 23–32. А за пару дней до моего отлета в Москву Корнелия вдруг спросила, хочу ли я какую-нибудь из вышедших на Западе книг русских мыслителей. Среди прочих имен она назвала имя Федора Авгу-

стовича Степуна. Его-то я и выбрал, вспомнив свой юношеский восторг от его статьи «Немецкий романтизм и русское славянофильство». Тогда я не представлял, что выбрал одну из лучших, если не лучшую книгу Степуна. Книга «Бывшее и несбывшееся» только что вышла в лондонском издательстве.

Всю дорогу до Москвы и несколько дней после я читал, не отрываясь, эту книгу. А потом предложил главу «Россия накануне 1914 года» в журнал «Вопросы философии», где был членом редколлегии. Мы тогда жадно хватали то, что удавалось получить. Текст вышел с моим предисловием в ВФ (1992, № 9, С. 89–120). С этого тома началось мое реальное знакомство с этим мыслителем. Я начал искать западные гранты, которые позволили бы мне читать и копировать его статьи и прозу. Постепенно Степун вырастал в очень значительную фигуру. Мои московские коллеги говорили, что он мыслитель не первого ряда. Это я понимал. Конечно, Хайдеггер или Ясперс, Флоренский и Соловьев мыслители сильнее Степуна. Но в Степуне меня привлекала его невероятная жизненная энергия и тот факт, что он постоянно оказывался в центре общественно-философских проблем — вначале России, потом Германии. Да и позиция его, позиция «русского европейца», меня привлекала.

И тут, как говорил один из подловатых героев булгаковского «Театрального романа» писателю и драматургу Максудову, меня неожиданно «постигла удача». Директор издательства РОССПЭН Андрей Константинович Сорокин поддержал мою заявку на издание работ Степуна, договор мы подписали на 50 печатных листов. А далее пошли чудеса, часть своей удачи мне передал, очевидно, Степун. Недаром его называли «любимцем Фортуны». Я сдал рукопись тома в издательство, но вдруг оттуда позвонила редактор и с печалью (кажется, неподдельной) сказала, что я превысил на 50 п. л. договорный объем, что получилось 100 печатных листов. И я поехал к директору издательства Сорокину.

Я уже прикинул, как сократить книгу вполтину, но было жалко текста, что я и сказал Андрею. «Мне тоже жалко, — сказал он. — Но я подумаю». И он придумал. Двухтысячный год я встретил с томом Степуна, в котором было 1000 страниц. Надо сказать, что в Питере Степуна издавал профессор А. А. Ермичев. Мы как бы поддерживали друг друга.

Одна за другой пошли вдруг конференции, посвященные Степуну — прежде всего в России и Германии. В 2009 г. в Кон-

дрово, городе, где мыслитель провел свое детство, совместно с руководством города мы с А. А. Кара-Мурзой провели «степунскую» конференцию, а затем повесили памятную доску, посвященную Федору Августовичу.

А теперь некоторая информация о его невероятно энергичной жизни (1884–1965). Такая судьба, которая мало удивляла в эпоху революций и войн, но сейчас кажется словно придуманной. Отец — выходец из Восточной Пруссии. «Мой отец, — писал Степун, — был выходцем из Восточной Пруссии, где Степуны (исконное начертание этой старо-литовской фамилии Степунысы, т. е. Степановы) с незапамятных времен владели большими земельными угодьями между Тильзитом и Мемелем». Мать происходила из шведо-финского рода Аргеландеров. Родился в Москве, детство провел в имении родителей в Кондрово Калужской области, где отец занимал пост директора писчебумажной фабрики. В 1895 г. по воле матери был крещён в православную веру. В 1902 г. Степун отправляется по совету приват-доцента Московского университета Б. П. Вышеславцева изучать философию в Гейдельбергский (Heidelberg) университет (до 1907), прослушать курс профессоров-неокантианцев В. Виндельбанда и Г. Риккерта. Там произошел замечательный диалог молодого студента с Виндельбандом. И именно там, в Хайдельберге, он в первый раз ощутил важность *разграничения* душевных воспарений-излияний (привычных для россиянина) и религиозно-интеллектуального творчества.

Степун, задал Виндельбанду вопрос: «Как, по его мнению, думает сам Господь Бог, будучи высшим единством мира?». Немецкий профессор на задор российского юнца ответил сдержанно, мягко, но твердо, что у него, конечно, есть свой ответ, но это уже его «частная метафизика»¹. Это было хорошим уроком для русского любомудра. Уроком, запомнившимся на всю жизнь, что философия не есть исповедь, тем более не есть исповедание веры, она — наука, строгая наука, ставящая разум преградой эмоциональным бурям, таящимся в человеке. Кстати, Виндельбанд писал заключение (Gutachten) на магистерскую диссертацию Степуна.

Традиция христианского рационализма в России существовала. Стоит вспомнить хотя бы слова Чаадаева, что христианство

¹ *Степун Ф. А.* Бывшее и несбывшееся. London: 1990. Т. I. С. 105.

было «плодом Высшего Разума»². В 1909 г. Степун с друзьями-студентами составили сборник «О мессии. Эссе по философии культуры» (*Vom Messias. Kulturphilosophische Essays von R. Kroner, N. von Bubnoff, G. Mehlis, S. Hessen, F. Steppuhn*). Leipzig. Verlag von W. Ehglehmann. 1909). Но издатели сильно сомневались в студенческом творчестве. *Тогда новое чудо*: юный Степун отважно отправляется к приехавшему в Хайдельберг самому знаменитому в те годы русскому — Дмитрию Мережковскому. И он поддерживает сборник. На русский язык этот сборник недавно перевели и издали усилиями А. А. Ермичева. Затем, в 1910 Степун защищает докторскую диссертацию на тему «Философия Владимира Соловьёва». С времен университетского обучения Владимир Соловьёв постоянный спутник размышлений молодого мыслителя, его портрет всегда сопровождает Степуна, куда бы ни занесла его судьба.

Еще деталь. В хайдельбергской университетской библиотеке, в архивном отсеке, я занимался перепиской Степуна и другого эмигранта — известного филолога Дмитрия Чижевского. Рядом с университетом есть гора, а по гребню ее идет так называемая «философская тропа» (*Philosophenweg*), по которой, как говорит легенда, гуляли Гегель, Макс Вебер, Ясперс и другие. От университетской библиотеки к этой философской дороге вело множество тропок. Одна из них называлась «тропа Гёльдерлина (*Friedrich Hölderlin*)». Я решил как-то подняться по этой тропе и достичь *Philosophenweg*. За спиной рюкзак, в рюкзаке довольно тяжелый ноутбук... несколько раз я думал повернуть назад, но говорил себе, что если немецкий поэт тут поднимался, то я не должен спасовать. И я поднялся, мечтая об одинокой философской прогулке. Однако по тропе шла толпа туристов. По сторонам стояли неплохие дома, дворы засажены деревьями и кустами. Среди кустов — небольшие садовые гипсовые статуи. На бедре одной из женских фигур написан вопрос: «*Heute schon philosophiert?*» («Философствовал ли сегодня?»). Оказывается, что *Philosophenweg* включена в туркомплекс: автобусы привозили туристов к началу философской тропы для прогулки.

Да, но вернемся к делам Фортуны. Чудо всегда приходит, чтобы преодолеть беду. Шел к концу мой второй месяц по гранту. Я перепечатывал последние страницы переписки Степуна

² Чаадаев П. Я. Сочинения. М.: Правда, 1989. С. 457.

и Чижевского. Все архивные работники и читатели ко мне привыкли, кивали мне головой. Через два дня надо было ехать в аэропорт. И тут случилось нечто ужасное. Мой ноутбук погас. Вся двухмесячная работа погибла. Дело в том, что я забыл правило — сбрасывать наработанное на флешку. Да у меня ее и не было. Растерянно поглядев по сторонам, я медленно пошел к входу. Понятно было, что больше мне гранта в этот университет не получить. Ощущение ужаса. По дороге я зашел в магазин, где продавались компы и т. п., купил пару флешек и пошел в студенческую квартирку, где я жил. Подойдя к столу, достал из рюкзака ноутбук, тупо посмотрел на него и так же тупо включил. И вдруг экран загорелся. Я с трудом, еле шевеля руками, достал флешку, вставил ее в разъем и скопировал текст. Вынул флешку, и экран погас. Но двухмесячная работа была спасена. Это была очевидная рука Фортуны, которая следила за теми, кто помогал ее любимцу, то есть Степуну.

Из его невероятных дел — это основание с друзьями, С. Гессеном и Б. Яковенко, в 1910 г. международного журнала по философии культуры, знаменитого «Логоса», где русские мыслители печатались рядом с западными на равных правах. Журнал стал серьезным интеллектуальным событием. В первом номере было объявлено участие В. И. Вернадского, И. М. Гревса, Ф. Ф. Зелинского, Б. А. Кистяковского, А. С. Лаппо-Данилевского, Н. О. Лосского, Э. Л. Радлова, П. Б. Струве, С. Л. Франка. В русской версии «Логоса» участвовали и иностранные философы: Э. Гуссерль, Г. Зиммель, Г. Риккерт, Р. Кронер, Г. Вёльфлин, В. Виндельбанд, Н. Гартман, П. Наторп, Б. Кроче, Э. Бутру. Издание прервала война. Степун ушел артиллеристом на германский фронт в чине прапорщика. Надо сказать, что он, несмотря на возгласы патриотических публицистов по обе стороны фронта (в России и в Германии) видел вокруг себя то состояние умов, которое позднее назвал «*метафизической инфляцией*». Живым примером был его старый оппонент, философ-славянофил Владимир Эрн, один из ближайших друзей Вяч. Иванова и П. Флоренского. Не участвовавший сам в боевых действиях, но писавший программные антинемецкие статьи — вроде «От Канта к Крупну», «Налет Валькирий» и т. п., Эрн, говоря о страдавших в окопах русских солдатах, торжественно провозглашает: «Вместо людей в серых шинелях мы видим вдруг *живой серый гранит*, который реши-

тельно неподвластен обычным законам человеческого существования. <...> Этот момент есть явление народного *духа*, внезапное вторжение онтологии народного существования»³, рисует почти мистериальную ситуацию «хорового Дионисова действия», не замечая, однако всей нарочитой театральности описываемой героини. Находившийся в действующей армии Степун писал по поводу ура-патриотических философствований: «*какие-то слепые белыя публицистической нечестности и философского доктринерства*». Он-то и в самом деле рисковал жизнью. Но снаряды и пули его щадили. Как-то вышел из своей офицерской землянки, и в этот момент ее разворотило немецким артиллерийским снарядом. Был рядом со смертью, но чудо или ангел-хранитель были на страже. Все же был тяжело ранен. Попал в госпиталь, где закончил свою первую книжку «Из писем прапорщика-артиллериста» (1918 г.).

Потом, как человек общественно активный, печатал в газетах статьи против рвавшихся к власти большевиков, был начальником политуправления при военном министре Временного правительства Борисе Савинкове. Большевики пришли к власти, начались расстрелы инакомыслящих. Но Степун успел уехать в деревню к жене, занялся крестьянской работой (вспомним пастернаковского Юрия Живаго). Опять помог ангел-хранитель, наверно. Но дальше ангелу пришлось потрудиться серьезнее. В 1918 г. вышел первый том книги Освальда Шпенглера «*Der Untergang des Abendlandes*» (русский перевод книги «Закат Европы» вышел в 1922 г.). Первым, получившим из Германии этот том, был Федор Степун. Книга произвела на него сильнейшее впечатление. Он сделал в Москве несколько докладов, дал читать эту книгу Бердяеву, Франку и другим. И выпустил сборник «Освальд Шпенглер и Закат Европы». В нем приняли участие, кроме самого Степуна, Бердяев, Франк, Букшпан.

Сборник, культуртрегерский по своему пафосу, вызвал неожиданную для их авторов реакцию вождя большевиков:

«Н. П. Горбунову. С е к р е т н о. 5. III. 1922 г.

т. Горбунов. О прилагаемой книге я хотел поговорить с Уншлихтом. По-моему, это похоже на «литературное прикрытие **белогвардейской организации**». Поговорите с Уншлихтом не по

³ Эрн В. Ф. Время славянофильствует // Эрн В. Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 395. Курсив В. Ф. Эрн.

телефону, и пусть он мне напишет *секретно* (курсив мой. — В. К.), а книгу вернет. Ленин»⁴.

Иосиф Станиславович Уншлихт (род. в 1879 г., Польша) был в эти годы заместителем председателя ВЧК и доверенным лицом вождя, даже более доверенным, чем Дзержинский. А 15 мая, т. е. спустя два месяца, в Уголовный кодекс по предложению Ленина вносится положение о «высылке за границу». **По словам Ленина, это была «высшая мера»: если кто-то вернется — расстреливается на месте.** В «Постановлении Политбюро ЦК РКП(б) об утверждении списка высылаемых из России интеллигентов» от 10 августа 1922 г. Степун, попавший в дополнительный список, характеризовался следующим образом: «7. Степун Федор Августович. Философ, мистически и эсеровски настроенный. В дни керенщины был нашим ярым, активным врагом, работая в газете правых с[оциалистов]-р[еволюционеров] «Воля народа». Керенский это отличал и сделал его своим политическим секретарем. Сейчас живет под Москвой в трудовой интеллигентской коммуне. За границей он чувствовал бы себя очень хорошо и в среде нашей эмиграции может оказаться очень вредным. Идеологически связан с Яковенко и Гессеном, бежавшими за границу, с которыми в свое время издавал «Логос». Сотрудник издательства «Берег». Характеристика дана литературной комиссией. Тов. Серeda за высылку. Тт. Богданов и Семашко против»⁵. А чуть позже (23 августа) он оказался восьмым номером в «Списке не арестованных»⁶. Таким образом создан список русских мыслителей для высылки за границу.

Заключение СО ГПУ в отношении Ф. А. Степуна от 30 сентября 1922 г.: «С момента **октябрьского переворота (!)** и до настоящего времени он не только не примирился с существующей в России в течение 5 лет Рабоче-Крестьянской властью, но ни на один момент не прекращал своей антисоветской деятельности

⁴ Ленин В. И. П. с. с. Т. 54. С. 198.

⁵ «Очистим Россию надолго». К истории высылки интеллигенции в 1922 г. Публикацию подготовил А. Н. Артизов // Отечественные архивы. 2003. № 1.

⁶ Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК-ГПУ. 1921–1923 / Вступ. ст., сост. В. Г. Макарова, В. С. Христофорова; коммент. В. Г. Макарова. М.: Русский путь, 2005. С. 110.

в моменты внешних затруднений для РСФСР»⁷. И в 1922 году они были высланы. Так антишпенглеровский сборник совершенно иррациональным образом «вывез» его авторов в Европу, по словам Степуна, из «скифского пожара».

Это, конечно, рука ангела-хранителя или Фортуны, как угодно! Сборник, который должен был погубить русских интеллектуалов (слова Ленина о «высшей мере» не случайны), спас их, отправив на Запад. Интересно здесь, что сами чекисты называют Октябрьскую революцию «октябрьским переворотом», но еще интереснее, как этот текст совпал с доносом на Степуна в нацистской Германии. В 1926 г. он занял кафедру по социологии в Дрезденской высшей технической школе при содействии влиятельных друзей и коллег — Рихарда Кронера, профессора кафедры философии, Пауля Тиллиха, профессора кафедры теологии, из Фрайбурга письмом поддержал его кандидатуру Эдмунд Гуссерль. Как и большевики, нацисты терпели его ровно 4 года своего режима, пока не увидели, что перековки в сознании профессора Степуна не происходит. В доносе 1937 г. говорилось, что он должен бы был переменить свои взгляды «на основании параграфов 4-го или 6-го известного закона 1933 г. о переориентации профессионального чиновничества. Эта переориентация не была им исполнена, хотя, прежде всего, должно было ожидать, что, как профессор, Степун определится по отношению к национал-социалистическому государству и построит правильно свою деятельность. Но Степун с тех пор не предпринял никакого серьезного усилия по позитивному отношению к национал-социализму. Степун многократно в своих лекциях отрицал взгляды национал-социализма, прежде всего по отношению к целостности национал-социалистической идеи, как и к значению расового вопроса, точно так же и по отношению к еврейскому вопросу, в частности, важного для критики большевизма»⁸.

Нацисты запретили ему преподавать и читать лекции. И снова ему повезло: была назначена мизерная пенсия, которой, тем не менее, хватало на очень скромную жизнь. И он взялся за свои потрясающие мемуары. В мае 1938 г. Степун писал своим друзьям в Швейцарию из Дрездена: «Мы живем хорошо и внутренне сосредоточенно жизнью. Приезжавший к нам отец

⁷ Высылка вместо расстрела. С. 338.

⁸ *Treiber Hubert* — Fedor Steppuhn in Heidelberg (1903–1955).

Иоанн Шаховской упорно подсказывал мне мысль, что это Бог послал мне времена тишины и молчания, дабы обременить меня долгом высказать то, что мне высказать надлежит и не разбрасываться по всем направлениям в лекциях и статьях. <...> Я затеял большую и очень сложную работу литературного порядка и очень счастлив, что живу сейчас в своем прошлом и скорее в искусстве, чем в науке»⁹. Книга получалась и впрямь необычной. Ее масштаб сравнивали современники с мемуарами Герцена «Былое и думы». Писал всю войну. И снова рука Фортуны. 13–15 февраля 1945 года в конце войны англичане и американцы бомбили Дрезден. Были уничтожены несколько десятков тысяч мирных жителей. Степун с женой уехал на неделю к другу за город поработать над своими мемуарами, их дом англичане разбомбили до самого основания, погибли все книги и рукописи. Но Степун, его жена и рукопись «Бывшего и несбывшегося» уцелели.

Его антинацистская позиция была оценена в новой Германии. Он переезжает в Мюнхен, получив приглашение занять кафедру по истории русской духовности, специально для него созданную. Там он и живет до конца своих дней. По возрасту, согласно немецким законам, он не имеет права занимать кафедру. Но университетское руководство обходит это препятствие, дав Степуну должность Honorarprofessor (Hon. Prof.) — почётный профессор университета. Его восьмидесятилетний юбилей был фантастическим. Сотни писем, поздравлений, чествования в разных учреждениях Мюнхена, статьи в газетах. В юбилейной речи другой знаменитый русский мыслитель-изгнанник, Д. И. Чижевский сказал о чуде Степуна: «К концу войны враждебный Степуну огненный элемент превратил в развалины его город — Дрезден. Степун спасся почти случайно — во время одной поездки ему после небольшого «несчастливого случая», оказавшегося счастливым, не удалось вернуться домой в Дрезден. Потом возвращаться оказалось некуда! И поток жизни вынес его в любящий искусство город на берег Изара, где мы празднуем его 80-летний юбилей»¹⁰.

⁹ Columbia University Libraries, Bakhmeteff Archive. Ms Coll Zernov. Box 9. Stepun, Fedor Avgustovich. To Maria and Gustave Kullmann.

¹⁰ Чижевский Д. И. Речь о Степуне // *Степун Федор*. Встречи. М.: Аграф, 1998. С. 250.

Через год, в 1965 г., он скончался, скончался легко. Говорят, что легкая смерть дается хорошему человеку, человеку, прожившему трудную жизнь. И снова некрологи, обширные статьи в газетах и журналах. В Мюнхене, на стене дома, где он жил (Annmillerstr.), повесили мемориальную доску.

Приведу отклик на его смерть Д. А. Шаховского: «Общественник, социолог, философ, неутомимый лектор высокого стиля, он был более социально-лирическим, чем политическим выражением «русского европейца», несшего в себе и Россию, и Европу, чтобы говорить России и Европе о «Новом Граде», о том обществе и устройстве социальном, в котором живет правда. <...> Он был от плеяды тех верующих русских мыслителей первой половины этого века, которых зарядила на всю жизнь светлой верой в Бога и действием этой веры мысль Владимира Соловьева»¹¹.

Он понимал, что как России нельзя без Запада, так и Западу нельзя без России, что только вместе они составляют то сложное и противоречивое целое, которое называется Европой. Степун и его друзья по эмиграции все свои силы направляли на то, чтобы фашизирующаяся Европа вернулась к своим базовым христианским ценностям, иными словами, говоря, быть может, немножко торжественно, но точно, желали спасти Европу. Не случайно одна из эмигрантских писательниц, знавшая Степуна, именно в этом регистре его и воспринимала: «Что заставляло меня верить, что Европа, вопреки всему, что случилось, зиждется на камне?» И ответ поразителен: «Там был Ф. А. Степун. Монолит, магнит, маяк. Атлас, державший на своих плечах две культуры — русскую и западноевропейскую, посредником между которыми он всю свою жизнь и был. Пока есть такой Атлас, Европа не сгинет, устоит»¹².

Кредо философии истории Степуна, как он сам писал, — «Божье утверждение свободного человека как религиозной основы истории»¹³. Он сам и был таким человеком.

¹¹ *Архиепископ Иоанн С. Ф. (Сан-Францисский)*. Русский звездопад (Памяти Федора Степуна) // Русская мысль. 8 апреля 1965 г. С. 4.

¹² *Жиглевич Евгения*. Безмолвные встречи со Степуном // *Степун Федор*. Встречи и размышления. Избранные статьи / под. ред. Евг. Жиглевич. Со вступ. статьями Бориса Филиппова и Евгении Жиглевич — London. Overseas Publications Interchange Ltd. 1992. С. 30–31.

¹³ *Степун Ф. А.* Мысли о России. Очерк V // *Степун Ф. А.* Сочинения. М.: РОССПЭН, 2000. С. 272.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Русская пореволюционная эмиграция, которую трудно назвать эмиграцией, поскольку по большей части это был не добровольный отъезд, а изгнание, пыталась определиться как самостоятельная сила, искала связей, возможно немислимых в мирное время на Родине. Таким мне представляется дружеское письмо философа Ивана Александровича Ильина (1883—1954) генералу барону Петру Николаевичу Врангелю (1878—1928).

Революция перемешала людей и страты. Но речь в моем тексте о Степуне. Жизнь его сложилась так, что он оказался на пересечении разных судеб. Философ, прошедший войну, работавший в политуправлении военного министерства Временного правительства под началом знаменитого эсера-террориста, ставшего министром, Бориса Викторовича Савинкова (1879—1925), который был до революции главой «Боевой организации» эсеров. Очевидно Врангель, один из выдающихся белых генералов, после изгнания из Крыма и страшного галлиполийского сидения с невероятной смертностью от голода и болезней, в результате предательства англичан и французских союзников, отказавшихся принять русских солдат, не оставлял мысли о продолжении борьбы. Поэтому он и обратился к Ильину, чтобы тот прояснил ему фигуру Савинкова, бывшего военного министра, сражавшегося с большевиками. Русскую белую гвардию приняла Сербия, где в Белграде можно видеть огромный русский Некрополь. На что надеялся Врангель — сегодня не очень понятно. Но мне важно это письмо, поскольку в нем Ильин цитирует ответ Степуна, к которому он обратился с вопросом, заданным Врангелем. А Степун записал в одной из последних своих статей то, что он не раз с самого начала своего изгнания озвучивал публично. Он всегда был против интервенции в Россию, считая главной задачей эмиграции защиту России перед лицом Европы и сохранение образа русской культуры, именно этот смысл он вкладывал в свои слова: «Пребывание на чужбине оправдывается только борьбой за родину»¹⁴. В его большой переписке, большую часть которой я опубликовал¹⁵, строчки Степуна

¹⁴ *Степун Федор*. Родина, отечество, чужбина // *Степун Федор*. Большевизм и христианская экзистенция. / Сост. В. К. Кантор. — М.-СПб.: Центр гуманитарных инициатив. 2017. С. 541.

¹⁵ *Степун Федор*. Письма (составление, археографическая работа, комментарии, вступительные статьи к тому и разделам В. К. Кантора). — М.: РОССПЭН, 2013. — 683 с. (Российские Пропилеи.)

из письма Ильина мне не встречались, поэтому пользуюсь возможностью через письмо Ильина их обнародовать. Все эти соображения Степун потом развил в своих мемуарах.

И. А. Ильин — П. Н. Врангелю¹⁶

4 октября 1924 г.

Сан-Ремо. 1924.Х.

Глубокоуважаемый Петр Николаевич!

Спасибо Вам на добром слове. Моя духовная связь с белой Армией есть связь давняя, изначальная. Еще в апреле 1917 г. я высказывал убеждение, что спасти Россию может только наступление, военное патриотическое наступление на революцию, и с тех пор я ношу этот белый меч в сердце, в слове и в деянии. В настоящее время я заканчиваю новую, сравнительно небольшую работу (листов 8 печатных) «О сопротивлении злу»¹⁷. Она посвящена искоренению всякого «непротивленчества» и обоснованию праведного меча, подъемлемого на злодея. Это не политический памфлет, а философический трактат, написанный в предугазанном мною самим духе («на этих решениях и подвигах мы построим новую русскую этику»); но по замыслу и выполнению он будет доступен всем. Я думаю, что мне удастся выпустить ее еще в течение ближайших месяцев. Хотел бы выпустить ее с посвящением: «Русской белой Армии и ее вождям». Считаю правильным испросить предварительно Ваше согласие на это. <...>

Другой вопрос — Савинков. Еще этой зимою я отговаривал добрых знакомых, чтобы не вязались с ним. Корнилов был предан не токмо дураком и полуподлецом Керенским, а и не дураком и совершенным подлецом Савинковым. И должен признаться, что я с самого начала несколько не верил в противобольшевистскую активность этого большевистского кузена. После известий о его новом шаге я запросил о нем его доброго знакомого Федора Августовича Степуна. Степун — обрусевший немец; а потом и поднемеченный русак; большую войну был на фронте, слегка эсерствовал и пораженчествовал; в 1917 г. был помощником Савинкова по политическому комиссарству при армии; в 1922 г. выслан большевиками из России за то, что

¹⁶ http://russianway.rhga.ru/upload/main/18_Vrangel.pdf

¹⁷ Книга вышла под названием «О сопротивлении злу силою» (1925, Берлин).

публично на театральном диспуте заявил, что они «дьяволы». Он публицист, полуфилософ, работает и сейчас с эсерами¹⁸. Вот что он мне ответил:

«...в конце концов Савинкова от большевиков, за исключением его физиологического антисемитизма, ничего не отделяет. Демократом он никогда не был и с демократами психологически никогда ничего общего не имел. Демагог, поклонник диктатуры и человек, всю жизнь веривший только в маску и силу, он, в конце концов перейдя на сторону большевиков, остался верен только самому себе. Меня без конца возмущает почти все, что сейчас пишут о нем демократические и социалистические газеты. Все хором утверждают, что он стал предателем и оказался подлецом; все, тайно или явно, дают понять, что он, в сущности, всегда был тем, чем оказался, и никто не ставит себе вопроса, кем же были те, кто им всегда пользовался, и что скверного в том, что им в конце концов воспользовались и большевики. Конечно, он до некоторой степени авантюрист, но главное все же не в этом; главное в том, что он, по крайней мере, на четыреста лет запоздал рождением и что он психологически и стилистически ни в какой мере и степени не русский человек. Он итальянец эпохи Возрождения: человек в плаще, с кинжалом за спиной и с латинской цитатой на устах. Он никогда не интересовался политикой, никогда ничего не понимал в структуре современной жизни и всегда очень слабо разбирался в людях, чему доказательство — комиссарверх Филоненко. Накануне большевистского переворота он упорно утверждал, и я ничего не мог с ним сделать, что слева ничего нет, кроме галлюцинаций Керенского, что вся опасность — справа (это несмотря на фантастически быстрый провал Корниловского движения). А почему? Только потому, что он не мог себе представить, что в мире может быть нечто, чего нет в его душе, чего он не любит, чего ему не хочется уничтожить, убить (любить и уничтожить было в его душе всегда одним и тем же чувством, мы с ним об этом как-то очень подробно говорили). Может быть, из всей его борьбы против большевиков (имею здесь в виду борьбу террористическую) ничего не вышло потому, что они не были для него соблазнительны

¹⁸ Текст Степуна выделяю курсивом.

и пленительны, как жертвы. Я глубоко уверен, что к своим жертвам эпохи царского режима он относился положительно-таки со страстью, с любовным пристрастием. Что он будет сейчас делать у большевиков, я не вижу. Его речь, конечно, сплошная ложь. Крестьянами и рабочими он никогда не интересовался. Если бы он даже искренно думал, что весь простой русский народ действительно признает большевиков, это ни на секунду не могло бы быть для него причиной признания советской власти. Я провел с ним в ежедневном общении первые шесть-семь месяцев революции — и абсолютно убежден, что простой русский народ был для него, как участник революции, так же противен и неприемлем, как дворник в нарядной спальне его любовницы. Если он пошел к большевикам не только от тоски своей бесславной заброшенности и не только ради новых переживаний укротителя, входящего в клетку со львами (что большевики его помиловали — ничего не значит; они могут его завтра же расстрелять, и напрасно эмигрантские психологи представляют себе его жизнь в России очень уютной)¹⁹, а с некоторой определенной мыслью, то, конечно, с расчетом на роль Наполеона, которому должна достаться победа во внутрипартийной большевистской борьбе. Что из этого ничего не выйдет, я абсолютно убежден. Мне кажется, что я хорошо знаю и верно чувствую Савинкова. Он — человек большой, но насмерть раненный беспредметной фантастикой и стилистической пошлинкой. Любит черный фрак и гайдуков перед дверью своего таинственного кабинета. Я сейчас очень занят выяснением себе дела Корнилова. Я боюсь, что Савинков сыграл в нем роковую роль...» etc.

Из этого письма видится и Савинков, и Степун. Комментарии излишни. Философов, друживший с Савинковым, всегда был человеком неумным, сентиментальным, но честным. Он Савинкова искренно идеализировал. Ему, да и всем, о ком Савинков что-либо знал, необходимо погасить все дела, известные Савинкову, и начать все сначала: предаст; и если не сразу, то по мере собственной надобности, доказывая свою лояльность

¹⁹ Как Степун предвидел, на следующий год (1925 г.) Савинков был убит чекистами, которые умело инсценировали самоубийство бывшего террориста, якобы прыгнувшего в пролет между лестницами.

большевикам. Для этого он, конечно, выдал не все зараз. —
Письмо Степуна сообщаю конфиденциально.

На этом кончаю. Желаю Вам здоровья и верю, что Господь Вас хранит. Нездоровье помешало мне в июне быть у Вас в Карловцах²⁰ лично. Я страдаю катаром легкого, от времени до времени обостряющимся и делающим меня полуинвалидом. Я очень жалел об этом по многим основаниям. Многого же и не напишешь. Искренно преданный И. Ильин.

Адрес: Italia. Liguria. San Remo. Villa Zirio.

Савинков понимает в конспирации и сыске. Он, наверное, будет там работать по политическому сыску, с тем чтобы губить противобольшевистские и в то же время ему лично неудобные, непокорные организации и начинания. Он знает технику дореволюционной охраны и провокации. Бороться с ним будет крайне трудно. Доверяться ему крайне неразумно. Если бы его настигла там кара французской контрразведки, которая перед ним в долгу, то это было бы лучшим исходом.

²⁰ Город в Воеводине, входящей в состав Сербии, в регионе Срем, расположенный на берегу реки Дунай, в 8 км от Нови-Сада.

Федор Степун

Человек консервативный и революционная ситуация¹

Чтобы правильно понять сущность консервативного человека, нужно его не только отграничить от революционера, как по большей части и происходит, но также и от реакционера. Реакционер, как и революционер, в различном смысле, но в той же степени враги эволюции. Однако это как раз элемент жизни и область действия консервативного духа. Сущность эволюции точнейшим образом знаменуется через двусмысленность гегелевского понятия «снятие». Эволюция — это большое искусство все несущественное в исторических событиях так «снимать», чтобы дать возможность присущей им субстанциональной ценности быть надежно сохраненной для будущего. Но что могло бы обнаружиться во временных вещах, которые могли бы стать достойны хранения на все времена? Уверен только, что форма вечности все временное улаживает. Можно было бы подумать о вечности как трансцендентном субъекте (Бог, Абсолютный Дух), как о трансцендентной идее, вроде идеи справедливости у Платона, или как о чем-то, возникшем в данном времени, но пригодном для всех времен, что как норма межличностных отношений не нуждается в более пристальном изучении. Важным является только утверждение, что сущность эволюции состоит в том, что безоговорочно обоснованное содержание истины поддерживается господством будущего, что оно перекраивается современным образом, то есть адаптируется без потери своей сущности к новой исторической ситуации. Только решительное достижение этой адаптации господствующими государственными и общественными силами дает определенный шанс избежать революционных потрясений.

Человечество редко избегает этих потрясений. В конфликте между эволюцией и революцией революция в основном побеждает. Причина этого фатального исхода, какими бы разными ни были его исторические черты, всегда оставалась неизменной:

¹ *Stepun Fedor. Der konservative Mensch und die revolutionäre Situation // Schweizer Rundschau. Monatsschrift für Geistesleben und Kultur. 57. Jahrgang 1957/58. Im Verlag der Buchdruckerei H. Bösigs Erben AG Zürich. S. 302–305.*

превращение консервативного сознания правящего слоя в реакционное.

Различие между консервативным и реакционным сознанием, возможно, может быть наиболее глубоко понято, если определить противопоставление как антагонизм между идеей (Платона) и идеологией (Наполеон и Маркс).

Идея — это, разумеется, духовная реальность, которая захватывает человека изнутри и заставляет всю свою жизнь строить по этой модели и служить ей. Типично для отношений между идеей и человеком то, что человек задумывает идею, а потом сам оказывается поглощен ею.

Идеология есть нечто противоположное. Она имитирует служение духу, но на самом деле является лишь маскировкой насилия. Люди одержимы идеями. С другой стороны, идеологии нужна ее владельцу, который может использовать ее по своему усмотрению в социальной борьбе.

Чтобы понять эту разницу, давайте подумаем о владельце фабрики, который без особых усилий поднялся снизу. Верный своему происхождению, он всегда стремился сделать все возможное для своих работников в рамках капиталистической экономики. Он никогда не имел дела с социализмом, потому что у него никогда не было времени на занятия наукой и потому что Бебель казался ему фанатиком. В своей напряженной работе он не заметил, что время изменилось. И вдруг он узнает, что даже в его патриархальных куцах дует прохладный ветер. Во время экскурсии по фабрике он больше не видит ярких довольных лиц, к которым он привык с юности. Не осознавая за собой никакой вины, он чувствует будто его обвиняет анонимная власть духа времени. Все это приходит к нему в голову благодаря разговору с одним из его самых одаренных рабочих, убежденным марксистом, сторонником идеи классовой борьбы, играющим немаловажную роль как в партии, так и в профсоюзе. Он встречает этого работника со всем должным уважением и человеческим сочувствием, но пытается дать ему понять, что прогрессивный рабочий класс в совершенно новой ситуации стремится к той же цели, к которой он стремился при патриархальном капитализме: к подъему образовательного и жизненного уровня и культивированию в работнике сознания его человеческого и профессионального достоинства. Разве не понятно, что эти два человека, понятые как символические фигуры, могут примириться, и что,

таким образом, надвигающаяся революция обернется эволюционным развитием?

Но избежать революции оказывается немислимо, если в игру вступают другие представители двух классов. Вместо старого владельца фабрики на должность министра экономики назначен профессор экономики, известный защитник свободной рыночной экономики и убежденный националист, написавший известную работу против Карла Маркса²; его противник — жаждущий власти профсоюзный деятель, социалист, вооруженный очень прибыльной (в тот момент — после войны — марксизм популярен, а потому и выгоден для политиков) марксистской идеологией³. Эти двое — понимаемые как символические фигуры — неизбежно приведут страну к революции, хотя по своему духовному облику и психологии, у обоих материалистической, они гораздо ближе друг к другу, чем первая пара.

Почему? Ответ дан во всем вышесказанном. Старый владелец фабрики и молодой рабочий — люди одной идеи, поэтому они могут понимать друг друга, даже если старый человек духовно разрушен той же идеей, которая вдохновляет жизнь молодого. Но профессор и профсоюзный руководитель — представители идеологий, одинаково выигрывающие от полемики друг против друга. Иногда эта полемика столь добросовестна, что эгоистичные идеологии кажутся объективными идеями.

Это различие объясняет как позитивный смысл идей, так и разрушительную силу идеологий и в общественной, и в личной жизни. Идеи строят мост, опосредуют силы, они обращаются к каждому человеку на языке, который он понимает лучше всего, но все они говорят одно и то же, обращаясь к духовному центру человека, где находятся сердце, чувства и ум.

Совершенно другая ситуация с идеологиями. Они говорят со всеми людьми на одном языке — и все мимо человеческого центра. Они апеллируют к абстрактному уму, который они напрягают и вытесняют, страстям, которые их перегревают, воле, которую они охватывают, и интересам, которые их стимулируют, делая невозможным взаимопонимание. Они правят по старому рецепту, деля человека, утратившего собственную целостность, на отдельные «зоны», и руководя деспотами.

² Возможно, речь идет о Людвиге Эрхарде (1897–1977), министре экономики в правительстве Конрада Аденауэра.

³ Скорее всего, имеется в виду Вилли Брандт.

Давайте добавим к вымышленному примеру, в котором мы попытались прояснить разницу между приверженцами идей и слугами идеологий, — великий исторический пример последних лет. Как дела в России? Царизм до самого последнего момента представлял довольно позитивные идеи: христианство в форме Русской православной церкви и помазанника, то есть монарха, ответственного перед Богом. Он верил в людей, преданных Богу и Царю, то есть государству с именем «Святая Русь». Русский монарх чувствовал себя обязанным прийти на помощь каждому нуждающемуся христианскому народу и был уверен, что сможет это сделать, поскольку не сомневался в отношениях верности между царем и людьми, которые, подобно славянофилам, считали, что народ требовал для себя (это идея славянофилов: у общества право на свободное высказывание, у правительства власть) только свободы высказывания мнений, но власть оставлял короне. Можно ли протестовать против веры в такое соотношение власти и общества? Конечно, нет. Но как режим, основанный на таких принципах, может противостоять своему народу и миру? Есть только один ответ. Россия пришла к революции, потому что прекрасные формулы христианско-царского мировоззрения задолго до начала первой революции 1905 года перестали считаться обязательными идеями и защищались несправедливыми правителями с нечистой совестью. Вот почему пустые идеологии были отвергнуты.

Формула: православие, самодержавие и народность. Но никто не чувствовал себя обязанным примирить эту троицу. Формула, насыщенная тройными символами, давно стала пустой фразой, мантрой для мятежной массы и болеутоляющим против страха. Православие было упомянуто, но не пояснялась обязанность, которая должна была возникнуть как следствие постоянного упоминания имени Христа для поддержки самодержавия; народность (Volkstum) была упомянута, но опять же, — без осознания ответственности перед верными людьми. Все три слова со временем сжимались в постоянно повторяющийся призыв — самодержавия, самодержавия, самодержавия! Имея в своем распоряжении все средства, правящий режим пытался остановить время, наступая на будущее по закону прошло-

го. Конечно, он думал, что делает реальную политику, хотя на самом деле давно уступил позиции иллюзионистскому утопизму; это не пророческий утопизм музыки будущего, но романтически реакционный утопизм исчезнувших мудрецов. В ответ на эту попытку реакционных идеологий сохранить жизнь в старых формах возникли контр-идеологии социалистического, коммунистического и анархистского характера, что неизбежно подразумевает революционная ситуация. В России также подтвердилось старое понимание того, что реакция — преддверие революции. Если романтически-реакционные утопии — это призраки ночи, прошлое, которое давно убило жизнь, но забыло ее похоронить, то революционно-пророческие утопии — это утренние призраки: слишком ранние, часто даже мертвые, идеологии. Этот характер сразу очевиден для всех революционных теорий. При каждом соприкосновении с ними чувствуется, что органический рост идей, стоящих за ними, внезапно нарушается, что их тупые шипы слишком внезапно загоняются в стремительную риторику агитации. Отсюда интеллектуальный фальцет, несмотря на иррациональность революционных деклараций. Отсюда внутренняя незащищенность и раздражительность революционного сознания и возросшая волевая мощь алчущих, но всегда слабоумных революционных масс и лидеров. С превращением ведущих идей в идеологии происходит разделение идеологических армий-призраков на два враждебных военных лагеря: лагерь реакционного иллюзионизма, мечта которого состоит в том, чтобы заставить жить под властью мертвых формул, и в лагерь революционного иллюзионизма, который пытается подчинить жизнь власти еще не до конца рожденных истин. Революционная ситуация завершается. Дальнейший ход революции заключается в том, что слепая, хаотичная, но действительно существующая глубина жизни внезапно восстает против двух армий-призраков, смешивая фронты мертвых идеологий и таща их в кровавую пропасть, где они будут похоронены вместе.

Перевод с немецкого Владимира Кантора

Оксана Назарова

**Тема «кино» как вида искусства
в творчестве «русского европейца»
Федора Августовича Степуна
(памяти О. Г. Мазаевой)**

Когда речь заходит об Ольге Геннадьевне Мазаевой как об ученом, то ее имя прочно ассоциируется с именем Густава Густавовича Шпета, поскольку именно она сняла завесу безвестности с этого философа на рубеже 1980-90-х годов, пригласив его дочь, Марию Густавовну Шторх, и внука, Михаила Константиновича Поливанова², в Томск на встречу со студентами философского

¹ Автор выражает благодарность редакции за предоставленную возможность опубликовать материал из серии под условным названием «пантеон моей личной памяти» (термин В. Б. Родоса [1. С. 22], субъектом первой публикации этой серии был А. Н. Книгин [2],). Принимая во внимание широту читательской аудитории издания, дадим краткую справку об адресате посвящения: Ольга Геннадьевна Мазаева (1944–2017) — закончила Томский госуниверситет, в котором проработала всю жизнь (ее общий трудовой стаж составляет 49 лет). Она принадлежит к числу инициаторов открытия в ТГУ философского факультета. С формальной точки зрения о ее значительном вкладе в становление этого факультета говорят занимавшиеся ею должности: 1987–1992 гг. — зам. декана, в 1994–2013 гг. — зав. кафедрой истории философии и логики, в 1991–2009 гг. — учёный секретарь диссертационного совета. А неформально — отзывы ее студентов: «Ольга Геннадьевна — душа философского факультета! Только ее заботами большая часть нашего потока и закончила университет!» (<https://professorrating.org/professor.php?id=94451>), «Выпускники прошлых лет считают Ольгу Геннадьевну «университетский мамой», а студенты помладше воспринимали ее как добрую бабушку» (<https://vk-smi.ru/regions/23770>). Ее педагогический стаж составляет 46 лет, научный — 45. Защитив кандидатскую, Мазаева занималась отечественной философией, феноменолого-герменевтической проблематикой, творчеством А. Белого, Ф. А. Степуна, Г. Г. Шпета в контексте философии и культуры Серебряного века. Была бессменным вдохновителем и организатором «Шпетовских чтений». (Подробнее об О. Г. Мазаевой см. [3. С. 22-23].).

² В своей статье «О судьбе Г. Г. Шпета» он пишет: «Имя Шпета долго находилось в каком-то затмении. Насколько я знаю, только двое

факультета, инициировала и организовала в 1991 году первые в России «Шпетовские чтения»³, ставшие впоследствии традиционными и превратившимися в одну из «марок» философского факультета ТГУ, и до конца своей жизни поддерживала отношения с его семьей.

Складывается впечатление, что фигура этого убежденного западника, «верного ученика Гуссерля», которая с течением времени *не только* превратилась в символ и стала задавать масштаб «европеизации»⁴ русской философии первой половины XX века, т. е. начала ассоциироваться с прогрессивным началом в ней или, говоря по-иному, со степенью ее «взрослости» [4], *но и* в определенной мере приобрела статус «модного» объекта историко-философских исследований⁵, заслонила собой все иные научно-исследовательские приоритеты О. Г. Мазаевой.

его современников — Андрей Белый и Федор Степун — написали о нем в своих воспоминаниях, хотя я еще застал людей, оживлявшихся при упоминании его имени и рассказывавших о его талантах лектора, собеседника, мастера парадокса. Большая часть его современников не написала никаких мемуаров, а если и писали, то само имя Шпета оставалось колючим. Мне известны две краткие заметки о философии Шпета в исторических трудах. Одна — это статья В. Ф. Асмуса в московской «Философской энциклопедии» (1970). Вторая принадлежит однокашнику Шпета протоиерею Василию Зеньковскому в его «Истории русской философии» (Париж, YMCA, 1950). Они удивительно похожи и сводятся к тому, что этот философ оказался сильнее в анализе и критике, чем в оригинальном творчестве. Долгое время о Шпете помнили только лингвисты» [5].

³ Идея возможной организации «Шпетовских чтений» в Москве впервые прозвучала в 2001 году на «Конгрессе историков русской философии», организованном МГУ и РГГУ. Упомянутые В. К. Кантором в статье «Густав Шпет: русская философия как показатель европеизации России» монографии, посвященные Шпету, также относятся к началу 2000-х годов [5].

⁴ Понятие, использовавшееся самим Шпетом в работе «Очерк развития русской философии» (М., 1922) и цитируемое Кантором в указанной статье [5].

⁵ Так, например, ежегодник «Исследования по истории русской мысли» за 2006–2007 (ред. Н. С. Плотников, М. А. Колеров. М.: Модест Колеров, 2009) опубликовал целый тематический блок «Густав Шпет, ГАХН и интеллектуальная среда 1920-х годов» (с. 10–188), содержание которого образуют публикации, подготовленные в рамках исследовательского проекта «Язык вещей. Философия и науки о культуре

Ее статья 2003 года «Об опыте портретирования в творчестве Ф. А. Степуна» позволяет взглянуть на вещи по-иному. В ней Мазаева, используя трибуну «Шпетовских чтений»⁶, по сути дела выступает противником тех резких оценок русской философии, которые высказывались и самим Шпетом⁷, и не раз повторялись многими современными историками философии⁸, и настаивает на праве ее представителей, в данном случае Федора Августовича Степуна, «в своем философском развитии, в философствовании» [6. С. 532] оставаться самими собой⁹.

Автор отстаивает ту точку зрения, согласно которой оказаться включенным в проблемное поле западноевропейской философии, «стать западником», можно на разный манер и не обязательно в качестве прямого последователя кого-то из ведущих европейских философских авторитетов. Развивая этот тезис, О. Г. Мазаева видит свою задачу как историка философии в том, чтобы указать на те моменты, которые составляют оригинальность Ф. А. Степуна как философа и именно благодаря которым его можно рассматривать в качестве полноправного участника современности в русско-немецких интеллектуальных связях 1920-х годов», осуществленного в Рурском университете (Бохум) Германия).

⁶ Статья опубликована в четвертом сборнике «Шпетовских чтений».

⁷ Речь в первую очередь идет о его «Очерке развития русской философии» (Пг., 1922). Получивший высокую оценку среди современников Шпета (Зеньковского, Койре), очерк был подвергнут критике с их стороны в первую очередь за доктринерство. «К сожалению, книгу очень портит докторальный тон автора, с высоты своей позиции (Шпет – последователь Husserl'я) делающего иронические нотации различным авторам», – писал В. В. Зеньковский [4].

⁸ Сама О. Г. Мазаева в этой связи указывает на И. М. Чубарова. Чубаров в своем выступлении на томском ТВ2 (интервью с Ю. Мучник) также преподносил Шпета как показатель прогрессивности русской философии и подчеркивал рост степени его известности на Западе. Однако, данное утверждение расходится, к примеру, со свидетельством Петера Элена, который в своей книге «Семён Л. Франк: Философ христианского гуманизма» пишет о том, что «работы Г. Шпета, расстрелянного, подобно Флоренскому, [...] в Германии практически неизвестны» [7. С. 16].

⁹ Эту же точку зрения она отстаивает в своей более поздней статье «Г. Г. Шпет и А. Белый в феноменолого-герменевтическом горизонте Серебряного века» (2009), на которую я также буду ссылаться в своем анализе.

менного общеевропейского философского диалога. При этом она опирается на работу Степуна «Жизнь и творчество» (Берлин: Обелиск, 1923. 252 с.), поскольку, по ее мнению, высказанные в ней идеи «оказались парадигмальными для дальнейшей философской и литературной работы мыслителя» [6. С. 525].

Позиционируя себя среди исследователей творчества Степуна, которые обращаются к его общеподобным взглядам по разным поводам и с разными оценками, она подчеркивает, что для него было характерно критическое усвоение «философских устремлений эпохи», к которым в первой трети XX в. относились в первую очередь неокантианство и феноменология, а также стремление избежать односторонности и отсутствие желания превращаться в «правоверного сторонника» какого-либо философского направления [8. С. 161]. Подобно многим отечественным философам его поколения, он не пренебрегал «другими философами» и стремился к их «сопряжению» [8. С. 165]. Эту сопрягающую функцию оказалась способна выполнять «новая метафизика»¹⁰, в основу которой было положено понятие «положительного всеединства», представляющего собой «логический символ абсолютного», которое есть Жизнь и которое дано нам в переживании [6. С. 525]. Будучи одним из инициаторов русского издания неокантианского «Логоса», что, казалось, предполагало радикально критическое отношение к метафизическим проектам любого рода, Степун, тем не менее, подчеркивает, что эта установка не противоречит кантовскому замыслу, поскольку от «стремления познать абсолютное Кант никогда не думал отказываться», ибо «такой отказ был бы равносильен злейшей измене всему делу философии» [6. С. 533]¹¹.

Методологическое осуществление новой метафизики возможно в том случае, если она воздержится от претензий на дедуктивное развертывание из положительного всеединства, понятого как Абсолют, всего многообразия его содержания, что было

¹⁰ «Мировоззрительное завершение Ф. А. Степун не мыслил строить в виде метафизической гипотезы или метафизики (старого образца), когда из положительного всеединства, как абсолюта, дедуктивно были бы развёрнуты многообразные формы творчества» [6. С. 525].

¹¹ Подобная установка выводит Степуна в круг актуального ему общеевропейского возрождения метафизики, в котором участвовали в том числе и ближайшие ученики Гуссерля. См. об этом мои публикации [9], [10], [11].

характерно для старой, докритической метафизики, и ограничится «простой констатацией» и описанием сущности открываемых феноменов, т. е. «до-научным, до-философским» описанием переживания как «свидетельства личного опыта» [6. С. 524]. В этом состоит точка схождения феноменологии и новой метафизики, в основу которой кладется «исходное феноменологическое описание переживания» [6. С. 531], допускавшееся также и неокантианцами. Однако, как пишет Мазаева, «если принять во внимание указание Э. Гуссерля в письме к П. Наторпу на то, что «феноменология начинает изучать конкретный феномен «снизу», а неокантианцы «сверху», придерживаясь строгих абстрактных формул, которые должны быть приняты на веру»», то Степуна «можно считать даже в большей мере феноменологом, нежели марбуржцев» [6. С. 531].

Постулируя первичность переживания по отношению к гнозису, поскольку «Жизнь и Бог тождественны» и, соответственно, «переживание жизни выступает религиозным переживанием Бога» [6. С. 525], Степун указывает на то, что положительное всеединство возможно лишь как «логический символ абсолютного в сфере мысли», что позволяет Мазаевой определить его метафизику как «метафизический символизм» [6. С. 530]. Поскольку методом феноменологии у Степуна становится выражение первичного переживания в понятии-символе, то его «логически-символизирующая» метафизика сближается не с научной философией, а с искусством, ведь «логические образы философии имеют часто внешнюю видимость понятий» [6. С. 533, 528]. «Метафизический символизм для Ф. А. Степуна — это поиск и образ новой метафизики, которая сродни художественному произведению, живёт интуицией, представлена в образах, является логическим символом непонятого», — читаем в статье [6. С. 533]. Она должна быть «построена всегда по образу и подобию художественного произведения» и использовать его же методы [6. С. 528]. Олицетворяющей «эстетический гнозис» «логически-символизирующей» метафизике «наиболее адекватны средства живописца» [6. С. 533]. Соответственно, «феноменологическое описание предмета есть ничто иное, как научное портретирование его» [6. С. 535].

Важным моментом в этом методе является «поиск духовной глубины» портретируемого феномена. Осмыслить открывшееся в опыте означает усмотреть, что оно обладает внутренней право-

мерностью и значимостью. Во всеединстве не существует ничего самого в себе, но все есть и обретает смысл лишь в связи со всеединством. Соответственно, осмыслить нечто означает усмотреть его место в составе бытия путем встречи внутренней сущности портретиста и портретируемого феномена. Метод портретирования имеет, по мнению Степуна, универсальное значение для философии — с его помощью раскрывается не только внутренняя сущность личности или какого-либо социального явления (например, революции), но и само «положительное всеединство» имеет черты «портретного сходства со знаменующим им полюсом переживания — жизнью» [6. С. 532].

По мнению Мазаевой, оригинальность Федора Степуна как философа, демонстрирующая его способность перешагнуть границы усвоения плодов западноевропейской культуры, состояла в том, что он был «философом-художником», положившим в основу своих профессиональных изысканий во всех областях своих интересов, будь то философия, история философии, социология, культурология или литературоведение, «опыт портретирования» [6. С. 522]. Именно благодаря раскрытию этого метода оказывается возможным включить его творчество в актуальную философскую проблематику, к которой, кроме уже названных неокантианства и феноменологии, относится философия жизни и герменевтика.

Расположить Степуна в европейском контексте и представить его как «русского европейца», если принять «европеизацию» как критерий «взрослости» философской культуры, позволяет и тема кино.

Остановившись на жанровом многообразии творчества и личности Федора Степуна, к которым, среди прочих, относятся «писатель, публицист, романист, мемуарист, критик, редактор», «лектор, театральный деятель и теоретик театра» [6. С. 524], О. Г. Мазаева в указанной статье не упоминает еще одной «границы» — теоретик и деятель кино. И происходит это не случайно. Если верить немецкому энтузиасту-исследователю творчества Степуна Кристиану Хуфену¹², который в своей статье

¹² К. Хуфеном была написана по-немецки научная биография Федора Степуна (период с 1884 по 1945 год), которая до настоящего времени остается самым подробным и основательным исследованием его

«Степун в Мюнхене» причисляет его «к пионерам теории кино», «эта грань осталась незамеченной в России, потому что ни одна из книг» — а по теории кино философом было написано две книги: «Театр и кино» (1932) и «Театр и фильм» (1953)¹³ — «не была переведена на русский язык» [12].

Хуфен в своих работах не устает определять Степуна как «русского европейца», «преодолевшего границы» [12], подчеркивая тем самым его активную гражданскую позицию и включенность в жизнь не только эмиграции, но и Германии — как до-, так и послевоенной. В основе такой позиции лежит характерное для Степуна понимание родины и отстаивавшийся им принцип отношения к своей жизни как творчеству¹⁴ [6. С. 529], исключаящий восприятие себя как жертвы, несмотря на все удары судьбы и внешние обстоятельства, в которых оказывается человек. Обретение новой родины предполагает «творческое освоение второго отчества» [21], а значит активное участие в его духовной и общественно-политической жизни. Этим принципом объясняется интерес Степуна к теме кино и тот вклад, который он внес как теоретик в определение сущности нового вида искусства и как практик в становление немецкого кинематографа. Кроме того, что он читал лекции и «выступал в киноклубах и на фестивалях молодой демократической кинокультуры в Западной Германии», он явился сторонником «амбициозного проекта» «поддержки новой западногерманской кинематографической культуры, намеревавшейся противопоставить что-то свое Голливуду» [12], стремившемуся к захвату европейских кинорынков после Второй мировой войны. Степун не только принял участие в основании Мюнхенского института кино, предшественника сегодняшней Академии кино и телевидения — ныне «международно известного учебного заведения», но и с 1954 по 1956 год являлся его президентом [12].

жизни и творчества [13]. На русский язык были переведены некоторые его статьи. См. [14], [15], [16].

¹³ Кроме этого Степуном был опубликован ряд статей на тему кино. См. [17], [18], [19], [20].

¹⁴ «в форме личности каждый человек становится художественною формою себя самого, а тем самым и творцом художественного произведения. Творя себя..., человек обретает... то отношение к полюсу мистической жизни, которое вообще обретаемо в сфере искусства» [6. С. 529].

Таким образом статья А. Ф. Степуна «Кино» является первым переведенным на русский язык текстом философа, посвященным этому — в начале двадцатого века новому, а в последствии одному из самым популярным — видов искусства.

Вполне допустимо, что отреферированная мною методология анализа философского творчества Степуна, разработанная О. Г. Мазаевой, может быть использована и для анализа «метафизики кино» Федора Степуна¹⁵. Разумеется, эта задача выходит за рамки краткой вступительной статьи, однако она может быть рассмотрена в качестве интересного исследовательского проекта.

Открывая неизвестную страницу творчества Федора Августовича Степуна, переводчица выражает надежду на то, что она найдет своего заинтересованного исследователя.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Родос В. Б.* Анатолий Константинович Сухотин // Вестник Томского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Политология. Томск: Издательство Томского государственного университета, 2007, № 1. С. 21–28. [Электронный-ресурс]. Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/anatoliy-konstantinovich-suhotin>

2. *Назарова Оксана.* «Ниши свободы»: использование сократического метода в преподавании диалектического материализма в советское время (на примере научно-преподавательской деятельности Альберта Книгина) // Вестник Томского университета. Серия: Философия. Социология. Политология. Томск: Издательство Томского государственного университета, 2014, № 2 (26). С. 148–160. [Электронный-ресурс]. Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/nishi-svobody-ispolzovanie-sokraticheskogo-metoda-v-prepodavanii-dialekticheskogo-materializma-v-sovetsкое-vremya-na-primere-nauchno>

3. *Завьялова М. П.* Философский факультет Томского государственного университета (исторический очерк) // Вестник Томского университета. Серия: Философия. Социология.

¹⁵ По образцу исследования Э. Дымчикова, использовавшего методологию «естественного реализма», разработанную именитым доцентом философского факультета ТГУ А.Н. Книгиным, для анализа философии буддизма [23].

Политология. Томск: Издательство Томского государственного университета, 2009, № 2 (6). С. 5–34. [Электронный-ресурс]. Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/filosofskiy-fakultet-tomskogo-gosudarstvennogo-universiteta-istoricheskii-yocherk>

4. Кантор В. К. Густав Шпет: русская философия как показатель европеизации России // Вестник Европы. 2005, № 13–14. [Электронный-ресурс]. Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/vestnik/2005/13/ka22.html>, свободный.

5. Поливанов М. К. О судьбе Г. Г. Шпета // Вопросы философии. 1990, № 6. С. 160–164. [Электронный-ресурс]. Режим доступа: <file:///C:/OX/Publikazii/Степун/О%20Шпете%20160-164.pdf>, свободный.

6. Мазаева О. Г. Об опыте портретирования в творчестве Ф. А. Степуна // Творческое наследие Густава Густавовича Шпета в контексте философских проблем формирования историко-культурного сознания (междисциплинарный аспект). Г. Г. Шпет / Comprehensio. Четвертые Шпетовские чтения. Томск: издательство Томского государственного университета, 2003. С. 523–557.

7. Элен П. Семён Л. Франк: Философ христианского гуманизма. Пер. с нем. Оксаны Назаровой. Москва: Идея-Пресс, 2012. 303 С.

8. Мазаева О. Г. Г. Г. Шпет и А. Белый в феноменолого-герменевтическом горизонте Серебряного века // Вестник Томского университета. Томск: издательство Томского государственного университета, 2009, № 2 (6). С. 161–170.

9. Назарова Оксана. О возможностях и перспективах преодоления стереотипов в изучении русской религиозной философии XX века // Философия в диалоге культур. Всемирный день философии (Москва — Санкт Петербург 16–19 ноября 2009). М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 255–261.

10. Nazarova Oksana. Das Problem der Wiedergeburt und Neubegründung der Metaphysik am Beispiel der christlichen philosophischen Traditionen: der russischen religiösen Philosophie (Simon L. Frank) und der deutschsprachigen neuscholastischen Philosophie (Emerich Coreth). München, 2017. 390 S.

11. Назарова Оксана. Метафизика с человеческим лицом: о философском проекте раннего Франка // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2016–2017 годы. М.: Модест Колеров, 2017. С. 144–166.

12. *Хуфен К.* Степун в Мюнхене. Выступление в Москве 14 мая 2014 г. // Вопросы философии. М., 2015, № 10. С. 87–93. [Электронный-ресурс]. Режим доступа: http://vphil.ru/index.php?id=1275&option=com_content&task=view, свободный.

13. *Hufen Ch.* Fedor Stepun. Ein politischer Intellektueller aus Rußland in Europa. Die Jahre 1884–1945. Berlin: Lukas Verlag, 2001. 583 S.

14. *Хуфен К.* Жизненный материал. Культурно-историческое осмысление творчества Фёдора Степуна. Пер. с нем. Оксаны Назаровой // Историко-философский ежегодник 2007. М., 2008. С. 492–500.

15. *Хуфен К.* Три мечты и одна безумная надежда. Пер. с нем. А. Хартманна // Федор Августович Степун. Москва: РОССРЭН, 2012. С. 34–54.

16. *Хуфен К.* Вклад мигранта. Следы Федора Степуна в Мюнхене. Пер. с нем. Л. Сигал // Вторая Навигация. Мюнхен/Харьков: Права людини, 2013. С. 201–206.

17. *Stepun F.* Film-Rückkehr zur Magie // Neue Zeitung vom 30.11.1948.

18. *Stepun F.* Film als Ausdruck unserer Zeit // Die Zeit. Wochenzeitung für Religion. Kultur, Gesellschaft. 1950, № 4. S. 369–374.

19. *Stepun F.* Film, Natur, Stil // Filmforum. 1953, 3. Jg., № 1. S. 4.

20. *Stepun F.* Wann ist ein Film Kunst? // Standpunkt. Wochenzeitung für abendländische Kultur, Politik und Wissenschaft. 1954, 8. Jg. S. 153.

21. *Степун Ф. А.* Родина, отечество и чужбина // Новый журнал. 1955. № 43. [Электронный-ресурс]. Режим доступа: http://krotov.info/lib_sec/18_s/ste/pun.htm, свободный.

22. *Stepun F.* Der Film // Deutsche Philologie im Aufriß. Hrsg. Von W. Stammeler. Berlin, 1954, 3. Bd., Spalten 649–664.

23. *Дымчиков Э.* Философия буддизма как позиция методологии естественного реализма (к анализу исторического значения методологической позиции А. Н. Книгина). Томск, 2000. [Электронный-ресурс]. Режим доступа: <http://tvfi.narod.ru/erdeni.htm>, свободный.

Федор Степун

**Тема «Кино»
как вида искусства в творчестве
«русского европейца»¹**

1. Кинопроекционная техника. — 2. История. — 3. Внехудожественные формы кино. — 4. Художественные формы кино. — 5. Фильм как следующее своим собственным законам произведение искусства. — 6. Кино и актер. — 7. Заключение.

Под «кино» — учебным, культурным и документальным кино, агитационным и рекламным кино, а также различными видами игрового кино [Spielfilm]², немым, разговорным и звуковым кино — следует понимать любую демонстрацию изображений, воспроизводимую при помощи кинопроекционной техники.

1. *Кинопроекционная техника* предназначена для столь быстрого показа немного варьированных изображений, при котором у зрителя возникает впечатление последовательного состояния движения. Полнота этого впечатления зависит от того, сколько изображений будет показано в секунду. Поскольку доказано, что паузы между изображениями заполняются при помощи фантазии, хватает как минимум 18 изображений в секунду для того, чтобы симулировать естественное движение. Возможность демонстрации всех движений с одинаковой естественностью независимо от того, происходят они в центре изображения или на его периферии, была открыта не так давно. Проф. Гольдберг совершенно прав, когда в своей работе 1926 года утверждает, что естественность движения с чисто физиологической и физической точки зрения лишь тогда воспринимается отчетливо, когда речь идет о движениях, совершаемых с определенной скоростью,

¹ «Der Film» // Deutsche Philologie im Aufriß. Hrsg. Von W. Stammer. Berlin, 1954, 3. Bd., Spalten 649–664.

² «Spielfilm» можно перевести на русский язык как «художественный фильм». Но поскольку Степун использует в тексте статьи также и понятие «Kunstfilm», адекватным переводом которого будет «художественный фильм», я остановилась на более современном понятии — «игровой фильм» — для трансляции термина «Spielfilm» на русский язык. — О. Н.

и кроме того о таких, в случае которых «изображения, представленные по отдельности, можно точно проследить глазами»³.

Стилистика движений ранних фильмов Чарли Чаплина обусловлена этими ограничениями: его гимнастическое, превосходно натренированное тело говорит языком заики. Можно заметить отсутствие плавного перехода одного движения в другое. Говоря техническим языком, создается впечатление, что проблема частоты слияний пока еще не решена правильно. Однако именно эти кажущиеся недостатки и по сей день составляют подлинную увлекательность игры Чаплина. Здесь мы сталкиваемся с проблемой, очень важной с точки зрения философии искусства: очевидно, что совершенство искусства кино ни в коей мере не исчерпывается совершенством кинематографии. Это говорит о том, что нельзя отождествлять кинематографию и кино. И лишь принимая во внимание это различие, можно объяснить радикально противоречивые высказывания киноисториков о возрасте кино.

2. *История.* В своей книге «Эпоха кино» Йозеф Грегор⁴ пишет, что кино так же старо, как и человечество. В отличие от него, один из самых интересных историков и практиков кино Бела Балаш⁵ утверждает, что кино не старше 30–50 лет. Разница суждений объясняется тем, что Грегор настолько сближает

³ Гольдберг, Эммануэль (1881, Москва, Россия — 1970, Тель-Авив, Израиль) — физик, изобретатель. Среди его изобретений киносъёмочный аппарат для ручной съемки Кинамо. Степун имеет в виду его работу «Kinematographische Wolkenaufnahmen» («Photo-Technik». Zeiss Ikon AG. Dresden, 1926, № 7. S. 145–148). — О. Н.

⁴ Грегор, Йозеф (1888, Черновцы, Украина — 1960, Вена, Австрия) — историк литературы, театра и кино, писатель и либреттист, директор Австрийской Национальной библиотеки, основатель Архива киноискусства (1929). См. подробнее о нем в Austria-Forum (<https://austria-forum.org>) и в немецкой Википедии (статья «Joseph Gregor»). — О. Н.

⁵ Балаш (Балаж), Бела (1884, Сегед, Австро-Венгрия — 1949, Будапешт, Венгрия) — кинокритик и теоретик кино, сценарист, режиссер, писатель, поэт. Основные произведения в области теории и философии киноискусства: «Видимый человек, или Культура кино» («Der sichtbare Mensch oder die Kultur des Films. Deutsch-Österreichischer Verlag, Wien u. a., 1924), «Дух кино» («Der Geist des Films». Verlag: Knapp, Halle (Saale), 1930). Его именем названа премия за заслуги в области киноискусства (Béla-Balázs-Preis) и молодежная студия художественного кино, основанная в 1964 году в Будапеште. — О. Н.

понятия кино и кинематография, что, по его мнению, история кинематографии совпадает с историей кино. В отличие от него, Балаш столь радикально разводит оба понятия, что для него историю попыток изображения движения нельзя отнести даже к предистории кино. Этот пример наглядно показывает, что история культурного феномена [Kulturgestalt] является предпосылкой для постижения его сущности. Для Балаш искусство кино лишь потому так молодо, потому что он ищет сущность этого искусства не просто в пассивном отражении действительности, но в ее радикальном преобразовании — говоря технически, не в фотографии, но в разрезке и в монтаже. Правда его подхода еще будет исследована. С самого начала ясно одно: преобразующий действительность монтаж имеет большое значение только для игрового кино. А вот прочное основание культурного, документального и учебного кино образует фотографический материал. Но поскольку и такого рода фильмы относятся к кино, будет неправильно радикально исключать из истории кино историю изображения движения. А она на самом деле достаточно стара. Еще на могиле Менеса 1400 г. до н. э.^{6*} находятся изображения небольшой группы косцов с серпами, которые постепенно наклоняются, создавая при этом впечатление косьбы. При желании, уже это изображение косьбы можно вместе с Грегором объявить началом кино.

Решающий шаг в направлении современной кинематографии сделал Герон Александрийский во 2-м веке до н. э. Его текст «Механика» содержит указания на то, что им был сконструирован аппарат, «который сам по себе ритмично двигался туда и сюда» и при этом давал возможность видеть людей в движении: молодого вакха на фоне двух более старых, наливающего по очереди молоко и вино, и хоровод танцующих вокруг него вакханок.

В качестве следующего предшественника современной кинопроекторной техники можно рассматривать и гуккастен: очень маленькая сцена, на которой через миниатюрные кулисы (зачастую рассматривавшиеся через увеличительное стекло) перед глазами зрителей в быстрой последовательности двигались раз-

⁶ Если Степун имеет в виду Менеса — первого из египетских фараонов-людей, основателя I династии, то он ошибается с датировкой. Согласно наиболее распространенной точке зрения, Менес проживал в 3000-х гг. до н. э. — О. Н.

ные картины. Богато оформленные гуккастены содержали более ста лент с картинами.

Однако все эти попытки долгое время пребывают в совершенно зачаточном состоянии. Собственная история кинематографии начинается лишь в прошлом столетии. Толчок был дан Э. Мэйбриджем (1830—1904)⁷, сделавшим в Калифорнии фотографии серии картин движущихся предметов; в 1878 и 1881 годах он опубликовал анимации, в которых представил результаты своих электрофотографических исследований. К его открытиям относятся «проекторный аппарат живой фотографии [Зоопраксископ]» и принцип использования нескольких фотоаппаратов [Kamerabatterien], три из которых одновременно фиксировали воспринимаемые объекты в серии изображений.

Значительный вклад в развитие кинематографии внесли работы Эдисона, у которого сразу после изобретения им фонографа возникла идея сконструировать схожий аппарат для глаза, причем таким образом, чтобы движение картин и последовательность звуков могли бы восприниматься одновременно. Этот план уже содержал в себе идею звукового кино.

Успешным завершением всех этих стараний стало изобретение «Записывающего, копирующего и воспроизводящего аппарата» братьев Люмьер (Париж, 1895). Здесь впервые была использована упорядоченно прокомпостирированная лента, которая двигалась в обратном направлении». Ее изобретение братья Люмьер зарегистрировали в патентном обществе, указав тем самым кинематографии путь к индустрии. Новое открытие было тут же воспринято в Америке и оттуда начало свое победное шествие по всем странам Европы.

3. Внехудожественные формы кино объединяются в две группы: те, чье позитивное, культурообразующее и культуропродуктивное значение не оставляют сомнения, и такие, чей пышный расцвет представляет большую опасность для нашей общественной и личной жизни.

К первой группе принадлежат учебное кино, распространяющее готовые познания в школах и университетах, и научное кино, которое вносит свой вклад в возникновение этого познания. Ко второй — агитационное и рекламное кино в том виде, в каком

⁷ В оригинале статьи M. MUYBRIDGE, т. е. в имени фотографа сделана опечатка — Эдвард Мейбридж. — О. Н.

оно используется в настоящее время. Тот факт, что и во внехудожественных фильмах также присутствуют художественные моменты, не подлежит сомнению уже потому, что они основаны на фотографии, которая сама по себе обладает как высоко-, так и псевдохудожественными признаками. Эти формы кино называются внехудожественными не потому, что они в обязательном порядке являются также и псевдохудожественными, но потому что они служат не искусству, но другим культурным ценностям. О значении учебных фильмов, используемых для преподавания, не нужно говорить слишком много. Оно очевидно. Учитель ботаники может наколдовать перед глазами своих учеников рост травы и раскрытие почки. Географ и учитель истории могут при помощи изображения столь выразительно показать чужие страны и чужие народы за работой, во время охоты и танца, как это им никогда бы не удалось в устном рассказе.

Для развития медицины и в особенности для хирургии фиксация на пленку мастерски проведенных операций имеет неоценимое значение. А благодаря фильмированию театральных представлений — если затронуть совершенно иную область — впервые становится возможна научная история театра. В будущем потомки будут сплетать венки и своим мимам.

Использование кино в качестве новой методики преподавания ни в коем случае не исчерпывает научный круг задач кино. Кроме распространения готовых знаний к ним относится еще и творческое участие в создании нового. К примеру, для исторического исследования большое значение имело бы подробное фиксирование на пленку значимых политических и культурных событий нашего времени в их собственной режиссуре, которое могли бы предпринять научные институты. Работа газетных репортеров и фотографов кинохроники не служит достижению научных целей и потому ею ни в коем случае нельзя ограничиваться. Случись это, и будущие историки и через сто лет имели бы точную «картинку», которой никогда не обладали их коллеги из прошлого и не обладают коллеги нынешние. И тогда в значительной мере удалось бы преодолеть несоответствие между видениями мемуаристов, насыщенными реальностью, но слепыми в силу погруженности во время, и дистанцированными, но потому пустыми понятиями профессиональных историков, что несомненно пошло бы на пользу объективности исследования. Ограниченность научной точки зрения по сравнению с вещами

состоит в том, что у нее отсутствует способность видения, а именно — непосредственное видение.

Большую — хотя и лишь донаучную — работу на пути к объективному познанию с давних пор ведут действительно хорошие, т. е. непредвзятые культурные и документальные фильмы, подобные кинооткрытиям Канады, сделанным Грирсоном⁸ и Флаэрти⁹, и их съемкам из жизни эскимосов, самоа и жителей островов Ара, которые с той поры снимаются всеми нациями с очевидным растущим, художественным успехом. Не нужно доказывать, что работа документального и художественного кино имеет большое значение для нашей жизни, которая с большой легкостью использует абстрактные понятия и проходит мимо конкретной действительности, ничего не постигая при этом, поскольку предвзятость одерживает сокрушительную победу над восприятием. Каждый немец имеет свое четкое мнение касательно французов. Однако ни саксонские крестьяне, ни берлинские профсоюзные деятели не имеют ни малейшего понятия о том, как выглядит рабочий день винодела в Провансе или жизнь семьи католического коммуниста во Флоренции¹⁰. Французы еще меньше знают о немцах. Это происходит из-за недостатка живого видения того, что отрицается. Кинокартина здесь может оказать существенную помощь. Хорошо отснятые и хорошо вырезанные документальные и культурные фильмы могут до определенной степени заменить путешествие по миру, благодаря которому люди потому приходят к самим себе, потому что оказываются

⁸ Грирсон, Джон (1898, Динстон, Шотландия — 1972, Бат, Великобритания) — режиссер и продюсер документальных фильмов. «Отец британского и канадского документального кино». Будучи ревностным сторонником демократии, он рассматривал кино как средство просвещения граждан с целью вовлечения их в принятие политических решений. Испытал влияние теории вырезки и монтажа С. Эйзенштейна. — О. Н.

⁹ Флаэрти, Роберт Джозеф (1884, Айрон Маунтин, США — 1951, Думмерстон, США) — кинорежиссер, один из основоположников и классиков мирового документального кино. К его инновациям относится в том числе связь документального материала с художественным рассказом и поэзией. — О. Н.

¹⁰ Хотя Степун ведет речь о представлениях немцев и французов друг о друге, в статье говорится о жизни семьи католического коммуниста во Флоренции («Familienleben eines katholischen Kommunisten in Florenz»). — О. Н.

связанными со многими другими. То, что часто путешествующие люди более толерантны и открыты, чем вечные сторожа порогов, является общепринятым фактом.

Наряду с этой просветительской и народосвязующей задачей перед документальным кино стоит еще одна важная задача. В нашей обыденной жизни мы ограничиваемся тем, что слишком легко скользим взглядом по вещам, которыми пользуемся. К примеру, включая свет, никто из нас не задумывается о том длинном пути, который должны сделать спрятанные в земле руды для того, чтобы засветиться в лампочке в виде чистойшей проволоки, или о том, как рыба, которую мы съедаем, связана с туманным утром, в которое рыбак выходит в море, сопровождаемый мыслью о возможном шторме и связанной с ним опасностью для жизни, о страхе и смятении оставшихся дома женщин и детей. Документальный фильм показывает нам все это. Он учит нас воспринимать вещи и события не бездумно как привычные, удобные готовые продукты, но вникать в их основания и понимать их медленное становление и совершенствование. Так документальное кино становится видом «молекулярной социологии» (Зиммель), которая приводит нас к осознанию специфического значения окружающих нас вещей и тем самым углубляет наше познание и нашу связь друг с другом¹¹.

¹¹ Использование выражения «молекулярная социология» в отношении социологического учения Зиммеля нетипично. Давая подобное определение, Степун мог принимать во внимание его работу «Социология: Исследование форм обобществления» (1908), в первой главе которой, получившей название «Проблема социологии», Зиммель, обсуждая специфику методологии социологического исследования, упоминает то значение, которое оказало на науку об органической жизни «начало микроскопии», благодаря которому «жизненный процесс обнаружил свою связанность с мельчайшими носителями» и «свою тождественность с бесчисленными и непрерывными взаимодействиями между ними». Подобно тому, как из отдельных молекул формируется живой организм, общество становится «таким, каким мы его знаем» вследствие множества «мелких» отношений и взаимодействий между людьми. Как в изучении организма — если использовать аналогию из «общепризнанной области микроскопа, взгляд на общество претерпевает существенное изменение благодаря «вскрытию нежных нитей, минимальных отношений между людьми». (Интернет-источник: http://polbu.ru/dobrenkov_sociology/ch65_i.html) — О. Н.

Шаг в сторону — и документальное кино в мгновение ока превращается в злобный агитационный фильм, из средства воспитания — в средство озлобления людей и отравления отношений между ними. Конечно, было бы совершеннейшей утопией требовать или даже просто ожидать того, что кино не будет использоваться в политической и экономической жизни как средство борьбы. Скорее следует рассчитывать на то, что с увеличением степени интенсивности и агрессивности нашей политической жизни кино все чаще будет вовлекаться в потасовки актуального момента. Таким образом проблемой является не агитационный фильм как таковой, но преднамеренно ложный и бессовестно злобный, говоря техническим языком: поставленный и снятый в павильоне «документальный фильм».

Решающее отличие состоит в том, что подлинный, т. е. основанный на съемках произошедшего в действительности фильм может лгать лишь посредством отбора материала, т. е. он может лгать лишь в силу своей однозначности. В отличие от этого снятый в павильоне документальный фильм стремится к свободному измышлению всех фактов и событий, благодаря чему ложь однозначности, имеющая границы, превращается в ложь безграничной фантазии. Так, например, нельзя запретить большевикам совершенно однозначно представлять жизнь крестьян во времена царизма. Для этой цели было бы достаточно показать голод 1891 года, расстрел делегации рабочих в 1905 году и в заключении — обмороженные ноги сибирских стрелков в горах Галиции рядом с войлочной обувью на домашнем очаге в 1914 году. Но подвергнуть запрету и возможно даже судебному преследованию следовало бы лживый постановочный фильм 1914 года, который показывал бы голодных женщин и детей, тянущих плуг, и рядом с ними кричащего инспектора с кнутом.

Подобную сцену можно было бы простить в кино с символическим подтекстом, но ни в коем случае в документальном кино, поскольку для государственного и общественного устройства существенное отличие имеет тот факт, вводит ли фильм в заблуждение при помощи необоснованных фантазий или посредством инсценирования ложных фактов. Здесь заключена серьезная правовая проблема, на чьем решении мы здесь не можем останавливаться.

4. *Художественные формы кино.* К художественным формам кино должны быть причислены в первую очередь те, ко-

торые репрезентируют подлинное, живущее по своим законам киноискусство, во-вторых те, которые, вопреки искреннему стремлению, в результате не достигают этой цели и, в конце концов, также и те фильмы, которые, имитируя преследование художественных целей, на самом деле не проявляют интереса в их осуществлении.

Для того, чтобы правильно описать эти три вида кино, образующие три ступени развития кинематографа на пути к своему совершенству, необходимо принять во внимание духовную и общественную ситуацию, в которой кино возникло и начало свое триумфальное шествие. Наиболее характерными мотивами рубежа столетий были: все более усиливающееся выпадение европейской культуры из плеромы христианства, возникшая из этого вера в науку, мощнейшее развитие капиталистических форм хозяйствования, а также омассовление — всестороннее, ни в коем случае не чисто пролетарское. Три выделенные формы кино отличаются друг от друга в первую очередь благодаря вопросу, какие из четырех моментов и в какой последовательности лежат в основе их создания.

Псевдохудожественное кино основывается на двух последних моментах. Духовные проблемы это кино не интересовали. С самого начала оно стремилось лишь к тому, чтобы при помощи новых средств кинотехники сделать как можно более дешевый и поэтому рентабельный *театр*, обращенный к широким массам. Движущие средства этого далекого от искусства кино всегда остаются теми же самыми: немного слащаво-сентиментальной или остроумно-интегрирующей, но в обоих случаях насквозь эротизированной фабулы, череда имен известных актеров, незамысловатый, но весьма остроумный диалог (взрыв хохота), гармонирующая безвкусица заключительного аккорда в хэппи-энд.

К искусству кино эта театральная мазня, воспроизводимая фотомеханическим путем, не имеет никакого отношения, поскольку она вообще не использует специфические для кино художественные средства. Ее образовательное значение равно нулю. Однако она оказывает на общество гораздо более сильное и разлагающее воздействие, чем это кажется на первый взгляд. Картины нигде в мире не существующей, сверхроскошной жизни, которые демонстрируются в любом, ориентированном на широкую публику китчевом фильме, продолжают разжигать за-

висть среднего класса и ненависть сознательных пролетариев. Практически у любого зрителя они пробуждают неосознанное желание счастья и восторга, а у многих еще и жажду преступления и приключения. На основании всего сказанного логично будет исключить феномен этого псевдохудожественного кино — существенный как с социальной, так и с педагогической точки зрения — из сущностного определения киноискусства.

Кино, которое стремится к художественности, однако при этом не достигает уровня подлинного искусства кино, отличается от псевдохудожественного в первую очередь тем, что оно осознанно предпринимает попытки дистанцироваться от театра благодаря использованию некоторых специфических для кино изобразительных средств.

Темой художественного кино более не является человек в его жизненном пространстве, но весь широкий мир; отныне оно не ограничено антропологически, но расширено космологически. Оно знает, что зоркая камера способна не только отражать мир, подобно Лейке дилетанта, но и микроскопически анализировать и телескопически охватывать его. Благодаря этой удаленности от антропоцентричного театра художественное кино расширяет и свой актерский состав. Наряду с профессиональными актерами оно охотно использует обычных людей (итальянский веризм) и детей, а также животных и неодушевленные вещи, и не только как статистов, но и как исполнителей главных ролей. Киноансамбль, состоящий из знаменитой театральной звезды, кошки, которая в лунном свете медленно шлифует черную лестницу выгнутой спиной, и гнутым фонарем парижского пригорода, представляет собой большую опасность для опытного актера. Как часто он оказывался беспощадно разоблачен перед камерой в своей наигранности благодаря одному лишь простому присутствию зверей и вещей.

В этом восприятии немного бытия происходит произвольное вытеснение слова изображением и тем самым дальнейшее, целенаправленное отдаление художественного кино от сфотографированного театра. Конечно, театру также известны великие моменты молчания, наполненные бытием паузы, однако молчание актера в театре есть нечто совершенно иное, чем немота кинематографического образа: молчащий актер — это либо слушающий партнер, в котором созревает ответ, либо медитирующий, в чьей душе невысказанное слово спряталось также

глубоко, как камень в бездонном колодце. По-иному у кошки или фонаря. Немое изображение изначально представляет собой нечто совершенно иное, чем умолчанное слово. Смещением акцента со слова на изображение в результате объясняется тот факт, почему лучшие художественные фильмы использовали не переработанные театральные постановки, но, как правило, новеллы и романы. Эпические описания изначально нацелены на то, чтобы развернуть перед нашими глазами цветные картины человеческой жизни в городе и в деревне и лишь отчасти противятся экранизации. А вот развернутые и, по мере возможности, нагруженные смыслом разговоры или даже монологи на экране совершенно непереносимы, поскольку изображениям во время их показа нечего сказать. И все же переработка рассказывающего писательства в сценарий представляет собой лишь временную меру. Продолжающееся заимствование материала из художественной литературы ни коим образом не объясняется чисто художественными потребностями, но, с одной стороны, верой индустрии кино и проката в рекламную силу всем известных писательских имен и названий романов, а также тем, что кино как технический процесс ушло так далеко вперед, что искусство не в состоянии ему следовать. Поскольку камера как минимум на 25 лет опередила сценарий, ему ничего не оставалось, как искать темы в театре и литературе. Однако в соответствии с сегодняшним темпом развития кино следует ожидать возникновения в обозримом будущем обширной и специфической литературы (кино)сценариев. Лишь некоторые из них смогут стать законченными произведениями искусства, которые без изменений могли бы быть опубликованы для чтения в виде книг, поскольку сущность сценария образует тот факт, что он «полностью высасывается» в процессе работы. Сценарист должен предоставить возможность режиссеру, оператору, и даже камере — настоящему «писателю» фильма — право использовать свою работу лишь как основу для сотворения кинофильма. И в этом отношении все происходит совершенно по-иному, чем в театре. Театральный автор предлагает слова, которые современный режиссер интерпретирует, а актер проговаривает; а вот автор сценария пишет слова, которые в первую очередь должны быть преобразованы в совершенно иную форму художественного посредничества (Medium) — в изображение. Однако изображения обладают собственной логикой, их собственными

ассоциациями, которые сценарист, работающий с духом, а не с материалом, не может детально предусмотреть.

В этом состоит отличие художественного кино от псевдохудожественного. Что отделяет его от следующего своим собственным законам произведения киноискусства, станет очевидно благодаря описанию этого произведения искусства. Однако уже сейчас можно сказать, что достичь необходимых высот оно [художественное кино] не может в первую очередь потому, что отдает предпочтение приближенной к реальности фотографии и оставляет в тени разрезку и монтаж. Поэтому лучшие художественные фильмы представляют собой, как правило, лишь прекрасные иллюстрации к рассказывающей прозе, как например: «Дети райка» [«Les enfants du Paradis»] и «Северный отель» [«L'hotel du Nord»] Марселя Карне, «Похитители велосипедов» [«Fahrraddiebe»] де Сика, «Наслаждение» [«Le Plaisir»] Офюльса и «Дневник сельского священника» [«Tagebuch eines Landpfarrers»] Роберта Брессона.

5. *Фильм как следующее своим собственным законам произведение искусства.* Для того, чтобы уяснить своеобразие этой высшей формы кино, необходимо вспомнить о глубоком значении тех изменений в культуре, которые начались во времена Реформации и к концу 19 века привели к уже упоминавшейся вере в науку. Подобно тому, как образ античности складывается под влиянием искусства, а средних веков под влиянием религии, на образ нового времени накладывает свой отпечаток точная наука, в первую очередь естествознание и его практическое влияние на технику. Дом, одежда, питание предоставлены современному человеку техническим путем; старейшие профессии, такие как земледелие, рыбная ловля, охота уже давно механизированы. Солнцу и ветру больше нечего сказать. Фантастические мечтания писателей и утопистов нашли свое полное воплощение в реальность благодаря автомобиле- и самолетостроению. Даже наша сокровенная любовная и семейная жизнь, болезни, рождение и смерть не могут избежать влияния науки и различных технических средств. Все это породило в душе современного человека прометеевское чувство собственного всемогущества, гордое чувство: он способен заново сотворить созданный Богом мир, преодолев его несовершенство, разобрать и вновь собрать его. Все эти идеи много раз озвучивались в последние десятилетия. Сюда относятся Иван Карамазов Достоев-

ского, с почтением вернувший творцу билет в неудавшийся мир, сверхчеловек Ницше и многие персонажи, созданные другими авторами, мечтавшие о технократическом всевластии человека. Это та единственно правильная исходная точка зрения, которая позволяет понять сущность кино. Художественная и философская литература лишь рассказывала о сверхчеловеке, благодаря кино перед нашими глазами впервые предстал мир прометеевского бреда. Здесь находится геометрическое место кино в современном культурном пространстве.

Если поразмышлять о том, на чем основаны собственные достижения искусства кино, сразу становится понятно, что причину следует искать в своеобразном объединении естественно-научной картины мира и кинопроекционной техники.

Сущность естественно-научной картины мира состоит в первую очередь в том, что эта картина либо вообще не видна, либо требует использования специфических технических устройств для того, чтобы оказаться увиденной. Один из самых известных теоретиков познания нашего времени выразил этот факт в следующей формулировке: «познавать мир означает сделать его неузнаваемым», и на самом деле мы не можем увидеть невооруженным взглядом то, что нам показывает микроскоп или телескоп. И хотя мы все знаем, что Солнце, Луна и звезды на самом деле представляют собой нечто иное, чем привычные нам огоньки на небе, мы живем не с познанной действительностью, но в осознанной иллюзии. Да, мы сошли бы с ума, т. е. оказались бы полностью дезориентированы, если бы в нашем душевном переживании или перед нашими глазами предстала астрономическая картина мира. И сколько бы мы ни старались пережить заход Солнца — в соответствии с нашим знанием — не птоломеевски, но коперникански, это нам никогда бы не удалось. Стоя в поле, мы ощущаем бескрайнюю земную поверхность неподвижной под нашими ногами и видим Солнце садящимся за горизонт. Остается за пределами нашего переживания и круглая форма Земли, когда мы переписываемся с жителями Южной Америки: мы представляем наших знакомых, как будто они удаленно находятся на одной плоскости с нами, а не висят головами на небе. Не лишне будет сказать, что понятия теоретической физики не только для нас, но в соответствии с их сущностью абсолютно лишены образного представления: атомы, молекулы, электроны, изотопы, квартовые ряды еще никто не видел. Тем не менее,

используя стереоскопическую пластику, кино позволяет сделать видимым для нас невидимый мир, открываемый слепым мироусмотрением. И это ему удастся благодаря сочетанию верной реальности фотографии с чуждой реальности магией разрезки и монтажа.

Рудольф Арнхейм¹² в своей книге «Кино и искусство»¹³ в 20 параграфах представляет результаты своего анализа преобразывающих реальность изобразительных возможностей камеры. И все же можно вообще не читать его работу для того, чтобы, используя наш опыт, прийти к пониманию того, что кино не составит труда наколдовать на экране коперниканский заход Солнца или показать нам наших корреспондентов по другую сторону земного шара висящими головами на небе. Поскольку кино, говоря точнее, киновидение совершенно не связано с нашим пространством и с нашим временем, оно может увеличить с каждым шагом отдаляющуюся от нас фигуру и заставить тяжелую черепаху прыгать через забор с легкостью косули. И более того: оно способно разобрать человеческое тело подобно тому, как это можно сделать с часами, и вдохнуть жизнь целого в отдельные части. Оно может, воспринимая это как само собой разумеющееся, заставить маршировать по лестнице одетые в сапоги солдатские ноги, как, например, в фильме «Потемкин» Эйзенштейна, и охарактеризовать расположение духа государственного правительства, потерявшего свою голову, просто собрав стариков-министров без голов за круглым столом¹⁴. Оно может отразить борьбу двух душ в одной груди, раздвоив человеческое тело, как это уже случилось в «Мечтательных устах». По сути дела, это то событие, которое мы постоянно переживаем во сне. Фантастика кино и логика сна очень близки друг к другу. Добавим к этому способность кино к образному психоанализу, о чем нет возможности говорить подробнее. Эти возможности порождают и другие: камера может не только психически создать дубликат человека, т. е. удвоить его, она также способна сделать вливающимися друг в друга различных людей и различные вещи, да и людей, и вещи. Она способна

¹² Арнхейм, Рудольф (1904, Берлин, Германия — 2007, Анн-Арбор, США) — писатель, киновед и кинокритик, теоретик кино.

¹³ В русском переводе «Кино как искусство». — О. Н.

¹⁴ Имеется в виду сцена из фильма «Октябрь» Эйзенштейна. — О. Н.

самые красивые лица превратить в гримасу, увеличив их, и сразу после этого скрыть гримасы и лица. В этом состоит особый язык кино, которого нет и не может быть ни у какого иного вида искусства. Лишь то кино, которое использует этот оригинальный язык, есть подлинное, подчиняющееся собственным законам, соответствующее сущности искусства и, тем самым, символизирующее наше время кино.

Такого рода философия кино, если хотите — метафизика кино, неизбежно порождает проблему подлинной стилистики кино, в первую очередь проблему взаимоотношения с разговорным кино, которое уже победило, с цветным кино, которое побеждает, и с пластическим кино, которое угрожает победить. Само использование слова «угрожает» уже наглядно демонстрирует требование отрицательного отношения ко всем этим трем, единым в своей сущности формам «совершенствования». Принимая во внимание все вышесказанное, это отрицание не требует дополнительного обоснования, ведь совершенно ясно, что идеал кино, который не расположен к любому натурализму и в определенном, конечно же упрощающем смысле может быть обозначен как сюрреализм, не может принять эти средства, возвращающие кино в фарватер пресыщенного реальностью натурализма.

Кажущаяся сегодня парадоксальной, эта установка 25–30 лет назад была совершенно естественной для наиболее значимых пионеров киноискусства. Идею так называемого «чистого кино» воплощали тогда Жан Кокто¹⁵, Рене Клер¹⁶, Фернанд Легард, Поль Валери¹⁷, Бела Балаш и многие другие. Все они защищали кино, «в котором не действовали законы тяготения» и «господствовало чувство музыкальной свободы», они желали

¹⁵ Кокто, Жан (1889, Мезон-Лаффит, Франция — 1963, Милли ла Форет, Франция) — французский писатель, поэт, художник, в кино выступал в качестве режиссера, актера и сценариста. Как поэт был близок как к сюрреалистам, так и к дадаистам. — О. Н.

¹⁶ Клер, Рене (1898, Париж — 1981, Париж) — кинорежиссер, работавший в жанре как немого, так и звукового кино, создатель жанра музыкального фильма. В жанре авангардизма (дадаизма) был снят его фильма «Антракт» (1924) — О. Н.

¹⁷ Валери, Поль (1871, Сет, Франция — 1945, Париж) — лирик, философ и эссеист. Странник «чистой поэзии». Оказал влияние на таких немецких философов, как К. Лёвит, Т. Адорно, В. Беньямин — О. Н.

для будущего такого кино, которое будет использовать «собственные средства», не «обращаясь к литературе, театру... и сценической игре», и единодушно полагали, что «новая форма искусства должна противопоставлять себя всему остальному». Констатируя это, Рене Клер указал на то, что «незадолго до появления звукового кино никто не жаловался на немоту кино и не стремился излечиться от этого страдания». Лечение начала техника. Жан Кокто, который, в определенной мере уступил требованиям времени, поступившись своими прежними, более правильными убеждениями, в предвидении этого развития еще 25 лет назад предсказывал: «Сначала рельеф, затем цвет, затем тон. Скоро наше кино станет таким же унылым, как наш театр».

В наше время было бы неправильно продолжать поддерживать этот юношеский радикализм. Технические открытия ни в коем случае нельзя оценивать исключительно негативно. Техника сама по себе всегда индифферентна и поэтому в каждом отдельном случае может быть использована правильно, т. е. оправданно с точки зрения искусства, или неправильно, т. е. не на пользу искусству. В случае искусства кино не так сложно проложить границу между этими двумя возможностями: неправильным является любое использование слова, тона или пластики, которое безвкусно превращает кино в заснятый на пленку театр, правильными те, которые уводят его от натурализма при помощи этих средств. Тем самым, неправильными являются в кино механически воспроизведенные, но все же действительные слова между фотографируемыми губами, неправильным является использование цвета в целях приближенного к природе колорирования людей и предметов. Правильными являются озвучивания любого рода, которые не привязаны к губам натуралистически, и колориты, которые будут использованы в качестве средств передачи различных настроений в отдельных сценах. Несомненной трагедией для киноискусства станет техническое совершенствование в пластической фотографии, оно станет утяжелять кино и, тем самым, забирать у него легкость образов и последовательность изображений.

6. *Кино и актер.* Самыми значительными теоретиками кино (Рудольф Арнхейм, Ханс Рихтер¹⁸) неоднократно высказыва-

¹⁸ Рихтер, Ханс (1888, Берлин, Германия — 1976, Минузио, Швейцария) — художник, кинорежиссер-авангардист. Сторонник авангарди-

лось мнение: «актер представляет собой проблему для кино», и потому кино должно учиться «обходиться без него». В этом вопросе также следует уклониться от принятия слишком радикальных решений, при этом не обходя вниманием безусловное отличие, которое состоит в том, что в театре актер играет решающую роль, а в кино он, скорее, отступает на задний план. Театр основан и совпадает с актером, с его способностью делать переживания героев своими собственными и в качестве собственных передавать их публике. А в кино можно передать публике ошеломляющее переживание, исходящее не от актера, но от камеры. В упомянутых выше «Мечтательных устах»¹⁹ трагическое раздвоение женской души показано посредством раздвоения ее телесного бытия без какого-то либо участия актрисы. Также и Орсон Уэллс²⁰ в конце своего потрясающего фильма «Гражданин Кейн» [«Citizen Kars»], где он разными путями проходит через дюжину дверей и спускается по лестнице, не переживает раздвоения своей сущности. То, что публика переживает как крушение короля империи, не сыграно Орсоном Уэллсом, но создано камерой. То же самое доказывает эксперимент, когда неожиданно сделанный за спиной актера выстрел лишает его возможности «гениально» изобразить испуг.

Наиболее радикально — вследствие абсолютной неизбежности — зависимость актера от режиссера и постановщика выражается в том, что из множества снятых сцен они делают выбор по их собственному разумению, отвергая при этом другие. Кроме того, они могут увеличить, уменьшить отобранные сцены и смонтировать их в последовательность изображений, группируя различным образом и задавая различный ритм, что, конечно же, имеет значение для восприятия роли.

стского или экспериментального кино, которое, идя вразрез с привычками публики, находилось в поиске новых выразительных возможностей кино. Рихтер снял несколько фильмов в жанре музыкальной аналогии, в которых пытался передать ритмы и движения абстрактными средствами. — О. Н.

¹⁹ «Träumende Mund», 1953, фильм венгерского режиссера Йозефа фон Баки, в главной роли Мария Шелл. — О. Н.

²⁰ Уэллс, Джордж Орсон (1915, Кеноса, США — 1985, Лос-Анджелес, США) — кинорежиссер, актер, сценарист, относится к классикам голливудского кино. — О. Н.

Наряду с деградацией актерского искусства столь же решающее значение приобретает в кино деградация общности актеров и публики. Существо театра образует связь между сценой и залом, в чем наивысшим образом еще ощущается его рождение из культовой трагедии античности и христианской игры мистерий. Восприимчивая и в то же время требовательная публика может значительно поднять уровень игры актерского ансамбля, а молчаливая, лишенная понимания — наоборот — уменьшить. Театр есть живой диалог между сценой и залом, местом осуществления которого является рампа.

В кино все происходит совершенно по-иному. Оно любит блистать знаменитыми именами, но оно не знает ансамбля, в первую очередь диалога между говорящим со сцены и собранием слушающих. Когда актер играет перед камерой, у него нет зрителей, и если зрители сидят перед экраном, то они воспринимают не актера, а его фотографию, т. е. не безусловное начало творческой личности, но человека, превратившегося в вещь. Этот факт делает совершенно невозможным обмен флюидами между играющим и смотрящим. В этом смысле *кино* представляет собой *театр с мертвой рампой*.

Предельное и в определенном смысле потрясающее следствие из этого факта, который странным образом не замечается публикой, состоит в том, что в кино даже мертвые не прерывают своей вечной игры. В демонии этого технократического бессмертия осуществляется воплощение живущего по своим законам кино как символического выражения нашего основанного на знании и верующего в науку времени.

7. Заключение. Наиболее радикальным образом кино было отвергнуто русским историком искусства Муратовым²¹. Для него кино представляет собой «антиискусство пост-Европы». Это заключение покоится на двойном основании: во-первых, на предположении, согласно которому Европа способна существовать лишь в том случае, если она останется предана своему христианскому корню, и во-вторых, что любое искусство может произрастать лишь из религиозного корня. Это заключение в любом случае должно быть оспорено, даже если будет указано на то,

²¹ Муратов, Павел Павлович (1881, Бобров, Российская империя — 1950, Уотерфорд, Ирландия) — писатель, историк русского и европейского искусства, литературный и художественный критик. — О. Н.

что муратовская социология кино переизбыточно нагружена мировоззренческими предпосылками. Отрекись Европа от своих основ, она — именно с христианской точки зрения — не перестала бы существовать, но погрузилась бы в состояние исполненной грешности, которое ей уже много раз было напрогнозировано; однако грех — это исключительно христианское понятие. Грешная культура не может найти свое оформление и отражение ни в религиозно-позитивном, ни в религиозно-индифферентном искусстве. Любое искусство представляет собой необходимый продукт и зеркало своего времени. Лишь верное стилю и следующее своим собственным законам кино рисует своими силами образ нашего времени и характерного для него отрицания небесной родины искусства. При желании можно обозначить кино как «атеистический автопортрет нашего времени», однако при этом нельзя забывать, что оно в этом своем качестве обладает большим символическим значением.

Перевод с немецкого языка Оксаны Назаровой

Оксана Назарова

**К вопросу об инспиративных
источниках философского мышления
С. Л. Франка:
«Эннеады» Плотина**

Нет философа без рефлексии
над мыслями Плотина!

(П. Блонский)

Все смотрится в иное.

(Плотин)

Павел Блонский¹ в своей магистерской диссертации «Философия Плотина», опубликованной в Москве в 1918 году, ставил перед собой задачу убедить читателя «в поразительном богатстве философского наследства Плотина» [1, с. V]. По его мнению, систематизация основных идей эллинской философии, принятая Платином в его «Эннеадах», вошла в «плоть и кровь» позднейшего европейского философского мышления настолько, что не будет преувеличением говорить о его «плотиноцентризме»:

«Прокл, Григорий Нисский, Августин, Псевдо-Дионисий, Алкуин, Эриугена, Ансельм, арабские неоплатоники и Авицеброн, неоплатонизм XII в., Гильберт, Бонавентура, Альберт Великий, Дунс Скотт, Вильгельм Оккамский, Экхарт, неоплатоники итальянского, германского и английского Ренессанса, Николай Кузанский, Бруно, Бёме и Мор, Лютер, Кальвин и Цвингли, Декарт, Спиноза, Мальбранш, Беркли, Лейбниц, Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель, Гартман — все они лишь *отдельные моменты в развитии единой европейской философии, основанной на Платине*. Тема этой философии — восхождение от материального мира к Богу и миру разума, т. е. идеала. Эта философия смотрит на мир материальных тел как на «идеи» и «понятия» «формирующе-

¹ Блонский, П. П. (1884–1941) — русский и советский философ, педагог, психолог. В 1907 году окончил историко-философский факультет Киевского университета св. Владимира. С 1913 года — приват-доцент Московского университета. Магистерскую диссертацию Блонскому защитить не удалось, поскольку после Октябрьской революции ученые звания были отменены. Она была издана в виде книги под названием «Философия Плотина». [См. о нем подробнее: 2.]

го» рассудка и ума, а на природу — как на содержание «сознания вообще». Это «сознание вообще» транссубъективно и трансцендентально эмпирической душе, и в то время как человеческая душа есть предмет психологии, а человек — предмет антропологии, «сознание вообще» есть «логический субъект», т. е. рассудок Плотина. Этот «логический субъект», рассудок, как «чистый», живет в самопознании, которое одно лишь раскрывает истину, и целостная интуиция (*noesis*) является идеалом его. Интеллектуальная интуиция — предельная мечта чистого рассудка, а интеллигибельный характер — подлинный человек, свобода и нравственность которого — самоопределение через ум. Царство разума — идеал для царства действительности, абсолют — предельное философское достижение, и чаще всего он представляется как Бог, активность, воля и энергия. Так современная философия резюмирует вечные темы платиновско-эллинской философии»² [1, с. 310].

Оказав влияние как на восточных, так и на западных Отцов церкви, Плотин остался в культурной традиции. У него они находили «материал» для своего учения о триединстве Бога и Божьем промысле, а также о бессмертии и нематериальности души [1, с. 261]. Идеи бегства от материального мира и мистического единства с Богом они также связывали с Плотиним. Интерес к Плотину как *самостоятельному* мыслителю обозначился в начале XIX века и продлился вплоть до Э. Кассирера. Причиной тому был общий подъем спекулятивной философии. Большая часть исследовательских работ была написана по-немецки. Можно назвать некоторые из них: так, Гёте увлекся Плотиним в 1805 году и перевел на немецкий язык «Эннеаду» V. 8. («О сверхчувственной красоте») [1, с. 264]. Энгельхардт приступил в 1820 году к переводу «Эннеад», но закончил лишь первую из «девяти», снабдив ее подробными комментариями и биографией философа³. Гегель проанализировал философию Плотина в своем курсе по истории философии [1, с. 265–266]. Г. Ф. Кройцер издал в 1835 году в Оксфорде три тома Плотина с комментариями, которые 20 лет спустя были переизданы в Париже⁴. Плотин был

² Курсив мой — О. Н.

³ *Engelhardt J. G. Veit E. Plotin's Enneaden, übersetzt und mit Anmerkungen begleitet*, 1820.

⁴ *Plotinus. Opera Omnia. Publ. Creuzer G. F. Oxonii, E. Typographeo academico* 1835.

известен и в России. Блонским упоминается исследование М. Владиславлева «Философия Плотина», увидевшее свет в 1868 году⁵.

Выступая в первую очередь в качестве историка философии, Блонский ратует за «*научное изучение Плотина*»⁶ [1, с. 276], которое от реферирования должно перейти к тщательному *анализу* и *комментированию* его текстов, поскольку «прежде чем рассуждать о Плотине, надо суметь [...] понять его с точностью до абзаца (в идеале — до каждой отдельной строки)» [1, с. 276–277]. Сосредоточив свое внимание на исследованиях, в которых в той или иной степени реализуется этот подход, он упускает из виду сочинения, основанные на *методе инспирации (вдохновения)*, когда «чужое [а данном случае идеи Плотина — О. Н.] оказывается частью творческого процесса и вправе рассматриваться как вдохновляющее на созидание» [3, с. 131], на *методе духовного освоения и переосмысления* философского наследия Плотина, а также *методе интеграции* его идей в новую оригинальную философскую систему.

Именно потому вне его поля зрения осталась магистерская диссертация, которая была опубликована тремя годами ранее его собственной тем автором, которого не нужно было убеждать в «исключительной философской гениальности «подлинного» Плотина» [1, с. V]. «Предмет знания» (1915) — первое систематическое произведение С. Л. Франка, в котором он излагает свое, основанное на онтологическом доказательстве онто-гносеологическое учение, в качестве одного из идейных источников которого упоминалась философия Плотина⁷.

Можно предположить, что Плотин оказал воздействие на Франка как непосредственно, так и опосредованно. Опосредованное воздействие было оказано через западных богословов — Августина и Николая Кузанского, которых Франк называет своими «учителями в философии», а также книгой «Философия греков» Целлера, которую Франк перевел на русский язык⁸. Нельзя исключить того, что ему были известны некоторые из

⁵ Владиславлев М. И. Философия Плотина, основателя новоплатоновской школы. СПб.: Печатня В. Головина, 1868.

⁶ Курсив мой — О. Н.

⁷ Многие главы своей диссертации Франк предваряет эпиграфами — цитатами из Плотина. Он цитирует его по-гречески.

⁸ Эд. Целлер. Очерк истории греческой философии. СПб., 1912.

названных выше монографий, поскольку он превосходно владел немецким языком и был хорошо знаком с немецкой философией.

Опираясь на высказывание самого Франка о том, что его философия родилась из недр его собственного духа, мы полагаем, что, обращаясь к теме взаимоотношения идейного наследия Плотина и философского мышления Франка, корректно будет вести речь не об источнике и не о влиянии (и, тем более, не о заимствовании), но об *инспирации*. Тема инспирации в творчестве, в том числе и в философском творчестве, наводит на размышления: «Если целью творчества является открытие, то почему [*и как* — О. Н.] обращение к уже бывшему, уже случившемуся оказывается точкой прорыва к новому — новому взгляду, новому смыслу, новому опыту?» [3, с. 131]. В своем кратком исследовании я продемонстрирую⁹, каким образом посредством *духовного переосмысления* со стороны Франка идеи Плотина («Эннеада V» [4]¹⁰) оказываются интегрированы в контекст его собственной оригинальной философии.

ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Франк был инспирирован философией Плотина на протяжении всей своей жизни. При этом он не ограничил себя изложением идей Плотина, но стремился к тому, чтобы ответить на поставленные им вопросы и осмыслить их более *конкретно*. Примечательно также его утверждение, что древние идеи Плотина *весьма современны*, поскольку они могут помочь в решении актуальных общественных проблем¹¹. Об этом Франк говорил в своем выступлении на философском конгрессе в Праге в 1934 году, где он открыто выступал в защиту негативной

⁹ Сделано это будет в общих чертах с тем, чтобы просто наметить возможный методологический подход к раскрытию обозначенной темы.

¹⁰ «Из Предупреждения к изданию 1995–96 гг. Одним из главных источников при подготовке данной книги были переводы пятой и шестой эннеад, осуществленные под руководством проф. Г. В. Малеванского, и публиковавшиеся в 1898–1900 гг. в религиозно-философском журнале «Вера и разум». Интернет-источник: <https://profilib.space/chtenie/80439/plotin-enneady.php>

¹¹ Идеи до той поры не становятся архаичными, пока они способны инспирировать на размышления и на создание цельных учений на их основе.

теологии, одним из родоначальников которой считается Плотин, и указывал на принадлежность своего философского мышления к данному типу философствования¹². Избрав негативную теологию (*docta ignorantia*) в качестве основы своей философии, Франк стремился к ее *позитивной* интерпретации.

По мнению Блонского, исследование Плотина шло путем увязывания размышлений, собранных Порфирием в девяти «Эннедах», в единое целое. Он полагает, что это были неудачные попытки, поскольку они искажали оригинал, навязывая ему свою логику. В том случае, когда используются методы инспирации, переосмысления и интеграции идей в новое целое — в определенное учение либо в оригинальную философскую систему — искажения не происходит. Происходит естественное обращение с текстами и идеями в пространстве культуры, «где старые тексты служат отправными пунктами для создания новых» [5]. В своем изложении я продемонстрирую, каким образом плотинские идеи были развиты в философии Франка в ряд систематических учений.

**ТЕЗИС О ТОМ, ЧТО ОСНОВАНИЕМ ЗАБЫТОСТИ БОГА
ЯВЛЯЕТСЯ ВЫСОКОМЕРИЕ ДУШИ (ПЛОТИН) —
УЧЕНИЕ О БЕЗРЕЛИГИОЗНОМ ГУМАНИЗМЕ (ФРАНК)**

Плотин начинает пятую Эннеаду с анализа человеческих душ и приходит к заключению о том, что, хотя души имеют божественную природу, они забыли Бога, своего Отца. В чем это выражается? Причина тому скрыта в самих душах, а точнее, в их высокомерии и стремлении к независимости: «в их дерзостном стремлении к рождению, в их изначальном порыве к обособлению и инобытию, в их замысле ни от кого не зависеть, а быть и жить по своей воле — от себя и для себя. Вкусив все прелести такого самобытия, они тотчас же дали полную волю своим прихотливым желаниям, и став, таким образом, на путь, противоположный своей изначальной сущности, постепенно отдалились от Бога до степени полного забвения того, что они и творения Его, и Его достояние» [4].

¹² Франк С. Л. Современная духовная ситуация и идея отрицательного богословия / Перевод с нем. языка Оксаны Назаровой // Философские науки. 2008, № 4. С. 122–127.

Эта идея, открывающая пятую Эннеаду, в философии Франка получила свое развитие в учении о безрелигиозном гуманизме, которое было изложено в том числе и в его работе «Реальность и человек». Бросая взгляд на европейскую историю, Франк приходит к заключению о том, что тот факт, что «душа забыла своего отца», является причиной вполне реальных исторических потрясений, в основе которых лежит кризис «безрелигиозного и антирелигиозного гуманизма» [6, с. 229]. Согласно Франку, идея богочеловечности, имеющая как христианские, так и античные корни, поскольку она достигла «наиболее глубокого религиозного выражения в платонизме», «взрастила самосознание человека как личности» [6, с. 227]. «Она научила человека сознавать в самом себе некое высшее, абсолютно-ценное начало, в силу которого он противостоит миру как инстанция особого порядка и призван к творческому самоопределению и совершенствованию жизни. Она впервые воспитала в человеке то, что можно в широком общем смысле назвать *гуманистическим* сознанием» [там же]. Франк полагает даже, что вся европейская история могла бы пойти иным, более гармоническим путем, сумей в ней восторжествовать идея «религиозного гуманизма», то есть идея неразрывной связи человека и Бога. В Средние века эта идея нашла свое глубокое отражение у Николая Кузанского и в мистических учениях. Ренессанс же принес с собой культ человека, который, «утратив сознание трансцендентной, сверхмирно-духовной основы своего бытия» [6, с. 229], превращал себя в земного Бога. В этих словах слышатся отголоски Плотина, который также усматривал большую проблему в том, что души «прельщаются внешним, считая его более ценным, чем самих себя, отдавая ему уважение, любовь и все лучшие чувства, все более и более порывая связь со всем высшим, божественным, отдаляясь от него и отвращаясь с пренебрежением» [4].

Почему забвение Бога, по мнению Франка, приводит человека к столь печальным последствиям? Потому что лишь Бог одаривает человека высокими ценностями и делает его высшим существом. В европейской истории это стало особенно очевидно в событиях французской революции, когда «царство свободы, равенства и братства быстро превратилось в царство разъяренной кровавадной черни» [6, с. 230], и Второй мировой войны, «когда под тонкой оболочкой просвещенного европейца человек обнаружил не только свою неукротимую звериную природу,

но и таящиеся в нем демонические силы садизма и отвержения самых элементарных начал нравственности» [там же].

Франк утверждает, что эта линия господствовала в развитии европейской духовной истории от Бруно до Ницше и Маркса. Почему в этой связи им упоминаются именно Ницше и Маркс?

Если Бог не является источником ценности, то не остается ничего иного, как верить в то, «что «человек добр по природе», т. е. что осуществление нравственных ценностей совпадает с удовлетворением субъективных природных влечений» [6, с. 183]. «Последовательное обожествление человека в его природном существе необходимо приводит к аморализму: человек как неограниченный самодержец есть хозяин и над своей моралью» [6, с. 232]. Обожествление человека исполняется в двух формах: как обожествление человека как коллектива и как личности. В первом случае Божья воля заменяется коллективной волей — народа или отдельного класса — и связана с верой в то, что человек способен сам изменить мир (Маркс). Во втором случае божья воля замещается «сильной» идеальной личностью (Ницше).

ВОСПРИЯТИЕ ПРЕКРАСНОГО В МИРЕ КАК «ВНЕШНИЙ» ОПЫТ БОГА (ПЛОТИН) — УЧЕНИЕ О КРАСОТЕ (ФРАНК)

Задача философии состоит в том, чтобы «напомнить о происхождении и высоком достоинстве души» и помочь человеку достигнуть «единого и первоначального» [4]. Среди различных путей восхождения души к Богу Плотин называет и созерцание мирской красоты: «кто способен наслаждаться великолепием и красотой мира, наблюдая строгий порядок его вечного движения, созерцая видимые и невидимые небесные божества, ангелов, всяческие роды и виды животных и растений, тот пусть, оторвавшись от созерцания, вознесется мыслью выше всего этого к самому первообразу этого мира, к миру истинно-сущему — и там он увидит сверхчувственные, разумные сущности, обладающие жизнью вечной и совершенной, и над всеми ними царствующий Ум и настоящую неизреченную премудрость. Тут он очутится в истинном царстве Кроноса, который, по этимологии своего имени, есть не что иное, как Ум и полнота божества» [4].

Для Семена Франка восприятие красоты является одним из самых важных и одним из редких внешних способов восприятия Божественного в мире. Следует задаться вопросом о том, почему именно оно дает нам возможность ощутить присутствие в мире высшего первоначала? Отвечая на него, Франк развивает платоновскую идею в учение о красоте.

«Прекрасное прекрасно потому, что «выражает» что-то, «говорит» нам о чем-то за пределами определяемых чувственных данных» [6, с. 106]. «Прекрасное есть то в объективной действительности, что через посредство чувственного опыта дарует нам непосредственное восприятие *реальности*» [6, с. 107]. Очевидно, что здесь более современным и развернутым языком выражено то, о чем Плотин говорил в пятой Эннеаде. Франк в своих рассуждениях идет дальше. Ему недостаточно простого констатирования этого факта. Он должен получить свое истолкование и объяснение: Для того, чтобы суметь воспринять то, что в эмпирическом опыте «просвечивается» как высшее, это высшее должно быть родственно глубинам нашей души. «Оно [...] «чарует», внутренне пленяет нас тем, что имманентно свидетельствует о наличии некой последней, внутренне осмысленной, близкой нашему собственному существу глубины» [там же]. Через предметный мир проявляется мир высшей духовности, который образует основу нашей собственной жизни. Это замечание важно именно потому, что Одно как Единое образует не только основу предметности, но и субъективности.

Итак, Франк также полагает, что в предметном мире мы можем найти нечто такое, в чем наличествует отблеск Божественности. Здесь он согласен с Плотиним, по мнению которого душа одаряет мертвый предметный мир жизнью: «мировая, универсальная Душа произвела, вдохнув в них жизнь, все живые существа — и тех животных, которых кормит земля, и тех, которые живут в воздухе или в море, она же произвела божественные звезды и солнце, да и всю красоту форм необъятного неба, она же установила и поддерживает во всем закономерный порядок. Но сама она совсем иной, несравненно высшей природы, чем все то, что она производит, благоустраивает, чему сообщает движение и жизнь, поскольку, между тем, как все это то нарождается, то умирает, в зависимости от того, дает ли она жизнь, или отнимает, сама она существует вечно, не умаляясь в своей жизни» [4]. Тем самым, душа дарует этому покою (= этой инертной

массе) жизнь и бессмертие, «извне пронизывается, наполняется повсюду распространяющейся Душой, освещающей эту безжизненную массу подобно тому, как лучи солнца просвечивают темное облако, золотя его края» [там же]. Она превращает этот мир в живое существо. «Как бы поселившись в мире, наполнив его своими животворными силами, Душа придала ему смысл, ценность и красоту, между тем как без нее все это было бы мертво, земля да вода, или даже нечто еще худшее — темная бездна и небытие — нечто такое, чего, как сказал поэт, ужасаются даже боги» [там же].

Франк рассматривает внешний мир, скорее, как чуждый человеческому самобытию. Он настроен скептически в отношении возможности постижения Бога внешним путем. Этот путь осуществляет себя, с его точки зрения, лишь в трех феноменах внешнего мира: в эстетическом восприятии, в общении и в нравственном опыте. Отношение Плотина к внешнему миру не столь радикально: «Вследствие этого, как ни громадна вселенная и сколь ни велико в ней разнообразие, но всеобъемлющей силой Души она содержится в единстве, и весь этот мир, благодаря Душе, есть божество» [там же].

ВНУТРЕННИЙ ПУТЬ К БОГУ ПЛОТИНА И ФРАНКА

Для Плотина истинный путь к Богу — это путь внутренний, то есть путь в глубину нашей собственной души. Эту идею можно встретить во многих местах пятой Эннеады. «Чтобы узреть Первоединое, — пишет Плотин, — нужно войти в самую глубь собственной души, как бы во внутреннее святилище храма, и отрешившись от всего, вознесшись превыше всего в полнейшем покое, молчаливо ожидать, пока не предстанут созерцанию сперва образы как бы внешние и отраженные, то есть Душа и Ум, а за ними и образ внутреннейший, первичный, первосветящий — Первоединое» [4].

Почему этот путь к Богу, к Единому, является истинным? Плотин дает следующий ответ: «Если ты, удалив из своей души все прикрывающие ее чуждые наслоения, станешь рассматривать ее в ее первозданной чистоте, то увидишь, какое высокое достоинство имеет истинное ее существо и насколько превосходит она все телесное» [там же]. Путь к Богу через внутреннюю реальность нашей души есть истинный путь потому, что он идет через

духовную, а значит обладающую большей ценностью реальность, и не имеет ничего общего с телесностью и предметностью.

Известно, что Плотин даже высказывался за отделение души от тела, но не в «пространственном смысле», поскольку «душа не должна отдаваться и подчиняться телесному и фантомам воображения, дабы не стать совсем чуждой ума, но, напротив, должна всячески стараться поднять до степени сверхчувственного даже и ту свою низшую часть, которая связана с чувственностью, и которая в качестве пластической созидательной силы занята образованием тела и управляет всеми его функциями» [там же].

Описывая восхождения души «вверх» к Богу, Плотин развивает свое «онтологическое» учение о трех субстанциях.

ДУША ЕСТЬ «ОТРАЖЕНИЕ ДУХА»

По мнению Плотина, душе «не следует искать Его [Бога] слишком далеко, немного отделяет тебя от Него» [4]. Душа «всегда остается подобной родившему ее Отцу (то есть Уму)», но между нею и Богом существует посредствующая инстанция. О какой инстанции идет речь, следует теперь прояснить. Душа «есть выговоренное *слово* Ума или его осуществленная вовне энергия» [там же]. Это подобно тому, «как огонь обладает помимо той латентной теплоты, которая всегда ему присуща, еще и теплотой, излучаемой вовне» [там же].

Тот факт, что душа является отклонившейся от Бога субстанцией, определяет также ее сущность. Она по природе своей «разумна» и проявляет себя в «дискурсивном мышлении». «И потому, насколько она отдается созерцанию его [Ума], настолько сама актуально обладает разумом, ибо в то время как она отдается такому созерцанию, она имеет внутри себя самой, как свое достояние, все то, о чем мыслит и что производит собственной деятельностью» [там же].

ПОРОЖДЕНИИ ДУХА ИЗ ЕДИНОГО

Кто же тот, кто породил Ум? Вопрос об источнике Ума возникает, по мнению Плотина, с необходимостью: «Конечно, Он есть уже простой, предшествующий всякой множественности, источник и бытия Ума, и содержимой им множественности, он есть то Единое, от которого происходит и всякое число» [4].

Оно есть Первоединое как покой и вечность. «Число не есть нечто первоначальное», ибо «даже двоице предшествует один. Двоица занимает второе место, так как получает определенность от одного, сама же по себе без него не может иметь ни бытия, ни определенности» [там же].

Если Первоединое таково, как его описывает Плотин, то «спрашивается, каким образом от него получило бытие двойство, всякое число, множество вообще?» [там же]. Первоединое недвижимо. Как можно тогда представить себе возникновение Духа? «Тут не должно быть места для мысли *о происхождении во времени*», — объясняет Плотин¹³ [там же]. «И если мы все же говорим о происхождении, то этим хотим лишь показать *отношение порядка и зависимости*. Рождающееся от Первоединого, рождается так, что Первоединое при этом остается неподвижным»¹⁴ [там же]. В противном случае из Единого сразу же возникла бы душа. Плотин считает, что это невозможно. Между душой и единым должна существовать посредствующая инстанция.

«Итак, Первоединое производит вторую субстанцию, само оставаясь без движения, то есть, не будучи понуждаемо к этому никаким чувством, никаким волевым актом, вообще никаким изменением» [там же]. Как можно себе это представить? Плотин использует в целях объяснения различные аллегории: «Таким же образом и другие вещи, оставаясь неподвижными, производят из собственного существа вовне разные явления, которые могут рассматриваться как образы производящей их силы, которая и есть их первообраз. Так, например, огонь распространяет вокруг себя тепло, лед и снег — холод» [там же]. Разве можно допустить, что от обладающего высочайшим совершенством существа ничто не рождается? Конечно же, нет, конечно, рождается, притом рождается то, что после него есть наиболее совершенное, и такое самое совершенное после него существо есть *второе начало* — Ум.

«Рожденное началом высшим, нежели Ум, не может быть ничем иным, кроме как Умом, поэтому после Первоединого Ум — наиболее совершенное существо, превосходящее все другие существа, стоящее выше их всех. Сама Душа есть лишь сло-

¹³ Курсив мой — О. Н.

¹⁴ Курсив мой — О. Н.

во и акт Ума, равно как и Ум есть слово и акт Первоединого» [там же]. «Будучи образом Ума, Душа должна созерцать его, чтобы быть разумной, равно как и Ум должен созерцать Первоединого, чтобы быть Умом. Однако, когда мы говорим, что созерцание Ума обращено к Первоединому, это означает не то, что Ум существует отдельно от Первоединого, но только то, что он отличается от того, как второй от первого. Между Первоединым и Умом нет ничего разделяющего, точно так же, как нет ничего разделяющего между Умом и Душой. Это связано с тем, что всякое рожденное существо дышит любовью к родившему и стремится к единению с ним» [там же].

Таково краткое изложение учения Плотина о трех началах или о трех субстанциях — Едином, Духе и душе — из пятой Эннеады.

ТЕЗИС О ТРИЕДИНСТВЕ «ВНУТРЕННЕГО ЧЕЛОВЕКА» (ПЛОТИН) — ТРИЕДИНСТВО «ВНУТРЕННЕГО ЧЕЛОВЕКА» (ФРАНК)

Плотин утверждает необходимость осознания того, что описанное выше триединство присуще также и человеку, но не воспринимаемому чувствами, а, говоря словами Платона, «внутреннему человеку».

Поскольку для Франка внешний, предметный мир скорее вторичен, именно это триединство внутреннего человека становится для него основополагающим. Под влиянием Плотина он обсуждает в своей философии проблему отношения между душой и телом, не акцентируя при этом внимания на телесности и внешнем предметном мире. Даже негативные события, которые душа переживает в этом мире, имеют для Франка духовную, а не телесную природу.

Триединство внутреннего человека образует для него предмет анализа в его антропологии, в которой он описывает опыт восхождения души ко всеединому — от его душевной жизни к духовной жизни и далее вверх ко всеединому.

Для того, чтобы подтвердить идеи Плотина о внутреннем пути к Богу и о триединстве «внутреннего человека», Франк должен был преодолеть популярное в его время представление о «субъективности» души, то есть показать, что она отнюдь не идентична «внутреннему маленькому миру» человека. Франк

настаивает, что «когда мы воспринимаем эту реальность так, как она есть, т. е. изнутри ее самой, [...] она является нам не как маленькая замкнутая сфера, а как какая-то своеобразная бесконечность, как что-то, уходящее в неизмеримые бездонные глубины» [6, с. 50].

Субъект не представляет собой нечто чисто субъективное. Он есть «конкретная сфера реальности» [6, с. 39]. «То, что я называю моим «я», имеет некое сложное и богатое содержание: он есть вся полнота живой реальности, которую я не наблюдаю извне, а непосредственно имею в себе как мою внутреннюю жизнь» [там же]. Поэтому он говорит о «реальности субъекта».

Первую и низшую часть внутренней сущности человека по Франку образует душевная жизнь. К ней принадлежит часть человеческих переживаний, которые являются периферическими и имеют тот характер, что «естественно и сами собой преобразуются для меня в «объективную», мне данную, мною наблюдаемую «действительность» моей душевной жизни, которая как таковая есть нечто иное, чем я сам» [6, с. 40].

Духовная жизнь есть «обнаружение внутренней реальности моего «я»» [6, с. 41]. Моя духовная жизнь доступна мне лишь непосредственно, поскольку именно она образует содержание моего «Я»; его нельзя наблюдать снаружи объективно. Духовная жизнь «качественно, точнее, по категориальному роду бытия отлична от всякой объективной действительности. Но она не менее, а скорее более реальна, чем последняя» [6, с. 47].

«Я», или человеческий дух, имеет «конкретную полноту и субстанциальную глубину, в силу которой оно есть носитель некой самобытной, скрытой от взоров мира, таинственной и совершенно своеобразной — именно *сверхмирной реальности*» [6, с. 43]. Именно тот факт, что душа имеет свой первоисток в сверхмировой реальности, подтверждает, что бытие субъекта является не субъективным, то есть не иллюзорным.

Франк подчеркивает, что наше внутреннее бытие, называемое нами «душа», «не замкнута изнутри, не обособлена от всего иного» [6, с. 56]. «Путь вглубь, в самого себя, есть не путь в какое-то темное, замкнутое подземелье, — это есть, напротив, путь, связующий нас с необозримым простором всего сущего» [6, с. 69]. «Сознавать себя как реальность, отличную от мира внешней, объективной реальности, — и значит не что иное, как

сознавать свою непосредственную, внутреннюю укорененность во всеобъемлющей первичной реальности» [там же].

Эту сверхвременную и сверхчеловеческую реальность, к которой приходит человек благодаря движению к своим глубинам, Франк называет «первичной реальностью», которая в своей терминологии идентична Единому Плотина. «В мистическом опыте душа ощущает Бога как реальность, в которую она сама вливается или которая вливается в нее и живет в ней, — сохраняя одновременно сознание, что это нераздельное единство есть единство *двух* — ее самой и запредельного ей Бога» [6, с. 56].

Здесь Франк указывает напрямую на Плотина, называя его — «гениальный античный истолкователь интуитивно воспринимаемой через глубины духа первичной реальности», который отчетливо выразил данное соотношение: «В здешнем мире... каждая часть есть только часть, там же (в идеальном мире, т. е. в том, что мы называем реальностью) все отдельное истекает всегда из целого и есть одновременно и часть, и целое; оно предносится как часть, но обнаруживается как целое острому зрению... там часть представляет целое, и все близко друг другу и неотделимо одно от другого, и ничто не становится только «иным», отчужденным от всего остального» [6, с. 53].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Наше изложение показало, что отголоски размышлений Плотина можно найти у Франка повсеместно. Он цитирует его как в своей антропологии, так и в своем учении о знании. В сравнении Плотина с Семеном Л. Франком отчасти находит свое подтверждение тезис Блонского об исключительном влиянии древнегреческого философа на европейскую философскую мысль.

Обращение к «негативной теологии» Плотина провоцирует много вопросов, на которые сложно найти ответы. Франк воспринимает этот факт положительно. Он определяет Плотина как феноменолога, описывающего свой собственный опыт. Утверждения Плотина невозможно подтвердить путем логического обоснования, они лишь указывают на определенные факты. В отношении к Первоединому доказательство вообще невозможно. Чтобы воспринять и истинно принять то, что говорит Плотин, и чтобы ответить на вопросы, которые возникают при чтении Эннеад, нужно лишь осуществить сходный опыт или

уже обладать им. Как сказал современный австрийский философ Эмерих Корет: метафизика — а вопрос о Едином также относится к метафизическим вопросам — подтверждает сама себя в своем исполнении [7].

ЛИТЕРАТУРА:

1. *Блонский П. П.* Философия Плотина. М., 1918.
2. *Задорожнюк И. Е.* Блонский Павел Петрович // Русская философия. Энциклопедия. Изд. второе, доработанное и дополненное. Под общей редакцией М. А. Маслина. Сост. П. П. Апрышко, А. П. Поляков. М., 2014. С. 60.
3. *Лола Г. Н.* INSPIRATIONS: природа вдохновения в дизайне // Цитата, реплика, заимствование...: сборник статей / СПбГУКИ, Фак. ист. мир. культуры. Труды СПбГУКИ. СПб: 2009. Т. 186. С. 131–134.
4. *Плотин.* Эннеды. Сост. С. И. Еремеев. В 2-х тт. Киев, 1995–1996. Интернет-источник: <https://profilib.space/chtenie/80439/plotin-enneady.php>
5. *Лотман Ю.* Выход из лабиринта // *Эко У.* Имя розы. М., 1998. С. 650–669. Интернет-источник: <http://www.philology.ru/literature3/lotman-98.htm>
6. *Франк С. Л.* Реальность и человек. СПб.: Издательство РХГИ, 1997.
7. *Корет Э.* Основы метафизики. Предисловие. Киев: Тандем, 1998.

Леонид Люкс

Русский государственник П. Б. Струве¹

В октябре 1917 г. в России возник первый в новейшей истории тоталитарный режим — утопия пришла к власти, как определили этот процесс русские историки Михаил Геллер и Александр Некрич². За несколько лет до того о возможности такого развития событий предостерегал ряд русских мыслителей, решительно выступавших против катастрофических последствий подобных утопических устремлений. Среди этих мыслителей были авторы изданного в 1909 году сборника «Вехи»³.

Авторы «Вех» остро критиковали революционное нетерпение радикальной части русской интеллигенции, предостерегали общество от иллюзий, что в один миг можно построить рай на земле, механически уничтожив «зло», олицетворением которого интеллигенция считала царизм. Авторам «Вех» было гораздо легче, чем многим их современникам, распознавать признаки надвигающейся катастрофы: некоторые из них сами определенное время придерживались мнения, что социальный рай на земле может быть построен лишь с помощью разрушения старого несовершенного мира. Бацилла бескомпромиссного утопизма была в них самих, так что они могли точно определить природу того соблазна, который охватил многих представителей русской интеллигенции. Такие авторы «Вех» как Петр Струве, Семен Франк, Николай Бердяев и Сергей Булгаков в юности симпатизировали марксизму и даже принадлежали к числу его ведущих теоретиков. Однако через несколько лет они покинули марксистское движение и стали решительными противниками революционных соблазнов.

ЭВОЛЮЦИОНИЗМ ИЛИ РЕВОЛЮЦИОНАРИЗМ?

В группе «Вехи» Петр Струве принадлежал к наиболее политически ангажированным авторам. Как и его единомышленни-

¹ Расширенная версия статьи, опубликованной в сборнике «Петр Бернгардович Струве». Под редакцией О. А. Жуковой и В. К. Кантора. М., 2012, С. 253–278.

² Геллер М., Некрич А. Утопия у власти. История Советского Союза с 1917 года до наших дней. Лондон, 1982.

³ Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1909.

ки — Бердяев, Франк или Булгаков — Струве к началу XX в. избавился сначала от марксистских, а потом постепенно вообще от революционных искушений.

Еще во время русско-японской войны Струве в основном разделял пораженческие взгляды, хотя и не столь радикальные, как у большинства других русских критиков царского режима⁴. Через несколько лет он превратился в защитника русской государственности и все острее полемизировал с государственным нигилизмом подавляющего большинства представителей русской интеллигенции. Отчуждение интеллигенции — наиболее активной части политического класса России — от собственного государства Струве считал самой большой трагедией страны.

После революции 1905 г., несмотря на «Манифест 17 октября», изменивший основы существующей системы и введший разделение властей, в царской империи произошел поворот к реакции. Струве объяснял этот факт не в последнюю очередь тем, что авторитетные силы общества уклонялись от сотрудничества с реформистски настроенной частью правящей бюрократии.

В начале XX в., вошедшего в историю как век крайностей, революционного насилия и безбрежного тоталитарного террора, Струве провозгласил решительное «нет» насилию как средству политики: «Петр I, Конвент научили нас шагать семимильными сапогами, шагать из первого месяца беременности в девятый и ломать без разбора все, что попадется на дороге»⁵.

Струве, который после своего разрыва с «легальным марксизмом» превратился в страстного сторонника либеральной мысли, боролся с любыми проявлениями «революционаризма» и решительно отстаивал путь политической и социальной эволюции. Революционных фанатиков он сравнивал в речах 1906 г. с их противоположностью — поборниками полицейского государства. И те, и другие считали насилие и принуждение всеисцеляющим средством⁶. Сторонники эволюции, напротив, не стремились «заставить общество быть счастливым», но пытались воспитать его. Отсюда — возникновение непреодолимой пропасти между

⁴ Франк С. Л. Биография П. Б. Струве. Нью-Йорк, 1956, С. 37, 41–42, 45–46.

⁵ Струве П. Идеи и политика в современной России // Струве П. Б. Избранные сочинения, М. 1999, с. 57, 58.

⁶ Там же, с. 52.

революционным и эволюционным мировоззрением. Последнее учитывало сложность общественного развития и предостерегало от простых и быстрых решений. «Революционаризм», напротив, отличала нетерпимость и стремление к немедленному осуществлению социальной утопии. «Революционаризм» являлся для Струве символом социальной утопии; эволюционизм, напротив, олицетворял собой более высокую и зрелую ступень развития общественной мысли.

В русской революции 1905 г. доктринальный утопизм интеллигенции впервые объединился с созревающим на протяжении поколений гневом низших слоев — народным гневом. «В той революции, которую пережили мы, интеллигентская мысль соприкоснулась с народной — впервые в русской истории в таком смысле и в такой форме», — развивает Струве свои мысли в статье, опубликованной в 1909 г. в сборнике «Вехи»⁷.

В XVII—XVIII вв. казачество — самый беспокойный в социальном плане и в то же время опытный в военном деле элемент — было неоспоримым лидером всех народных выступлений, направленных против господ, пишет Струве. После разгрома последнего крупного народного восстания 1773—1775 гг. под предводительством Емельяна Пугачева монархия все же смогла осуществить «огосударствление» казаков, предоставив им широкие социальные привилегии. Тем самым крестьянство в своей борьбе против социального угнетения лишилось руководящей силы. Во время революции 1905 г. интеллигенция заняла это руководящее место, бывшее вакантным с конца XVIII в.: «Прививка политического радикализма интеллигентских идей к социальному радикализму народных инстинктов совершалась с ошеломляющей быстротой. В том, как легко и стремительно стала интеллигенция на эту стезю политической и социальной революционизации пострадавших народных масс, заключалась не просто политическая ошибка... Тут была ошибка моральная. В основе тут лежало представление, что «прогресс» общества может быть не плодом совершенствования человека, а ставкой, которую следует сорвать в исторической игре, апеллируя к народному возбуждению»⁸.

⁷ *Петр Струве. Интеллигенция и революция // Струве П. Б. Избранные сочинения*, с. 171.

⁸ Там же, с. 176.

Будучи «русским европейцем» Струве, как правило, анализировал внутриполитическое развитие России в общеевропейском контексте⁹. Так как русская революция и западный социализм судьбоносно переплелись между собой, Струве, разумеется, никогда не упускал из виду эту взаимозависимость. При описании новейших тенденций развития европейского социализма, как и при анализе внутрirosсийской ситуации, Струве интересуется соотношением революционных и эволюционных тенденций, силовое напряжение, возникшее между ними. Факт, что в западном марксизме вследствие спора с ревизионизмом все более усиливались реформистские идеи, Струве рассматривал как знак предстоящего заката социалистического движения: «социализм выветрился или выветривается, как религия. Происходит обмирщение социализма и падает «хилиастическая» вера в его осуществление», — писал Струве в 1907 г. в статье «Facies Hippocratica»¹⁰.

Исчезновение «хилиастических» ожиданий социалистов вызвало у Струве ассоциации с развитием раннего христианства. Христианство переживало глубокий кризис по мере ослабления веры в скорый конец этого греховного света и пришествие «царства Божия на земле». Струве считал, что социализм, в отличие от христианства, не был в состоянии пережить выхолащивание связанных с ним «хилиастических» ожиданий: созидательный потенциал социалистических идей нельзя соизмерять с духовным посланием христианства.

Струве рассматривает вопрос, возможно ли оживить социализм, вернувшись к его романтическим революционным истокам, к чему стремились радикальные силы, находившиеся на краях марксистского движения. Его ответ: однозначно нет. В этой связи он вступает в острый спор с Жоржем Сорелем, чьи «Размышления о насилии» были изданы в 1907 г. Сорель призвал социалистов, ставших миролюбивыми, к последней битве с ненавистным им буржуазным миром. Однако его прославление насилия и войны не смогло предотвратить закат социалистического движения. Напротив, апологетика насилия и войны стала,

⁹ См. *Колеров, М.* Петр Струве как мыслитель. Вводные замечания // Петр Бернгардович Струве, сост. Жукова О., Кантор М., М. 2012, с. 95.

¹⁰ *Струве П.* Facies Hippocratica. К характеристике кризиса в современном социализме // Струве П. Б. Избранные сочинения, с. 63.

с точки зрения Струве, знаком декаданса, близкого конца социализма. «Размышления о насилии», как и другие тексты деятелей возглавляемого Сорелем синдикалистского движения, лишь символизировали агонию социалистической идеи. Поэтому Струве назвал синдикализм «Facies Hippocratica» социализма: «так называли в древности, по имени великого врача Гиппократы, нарисовавшего живую картину приближающейся смерти, лицо, на котором лежит уже отпечаток кончины. В произведениях философов синдикализма перед нами «Facies Hippocratica» социализма, основанного на возведении классового начала в абсолют»¹¹.

То обстоятельство, что Франция стала центром синдикалистского движения, Струве объяснял экономической и демографической стагнацией этой страны по сравнению с другими, динамично развивающимися странами, такими, как Германия или Великобритания: «Синдикализм возник и «могуществен» там, где рабочие союзы или синдикаты слабосильны»¹²; «реакционному капитализму [Франции] и малоподвижной буржуазии соответствует [типичный для этой страны] революционный социализм и бунтарский пролетариат»¹³. По Струве, в таких высокоразвитых индустриальных странах как Германия или Великобритания, в рабочем движении, напротив, успешно развиваются эволюционные тенденции.

Прогноз Струве оказался дважды неверным. Основанное на насилии течение внутри марксистского движения, которому Струве еще в 1907 г. выдал свидетельство о смерти, на самом деле коренным образом повлияло на судьбу всего XX в. В центре этого течения, однако, была не «отсталая», по мнению Струве, Франция, а значительно «более отсталая» Россия, в которой промышленный пролетариат составлял лишь незначительную, второстепенную часть общества. В 1908 г. Струве отмечал, что в России кризис социализма проявляется глубже, чем это считалось на Западе, так как он тесно связан с кризисом традиционного мировоззрения интеллигенции — уникального явления в Европе. Струве в 1908 г. не мог предвидеть, что радикальное крыло русского социализма, представленное партией большевиков, не поддастся процессам эрозии общеевропейского марксистского движения. Он недо-

¹¹ Там же, с. 74.

¹² Там же, с. 77.

¹³ Там же.

оценил способность основателя и «мотора» партии большевиков отменить все сомнения, неопределенности и личные конфликты. Другая ложная предпосылка Струве была связана с его недооценкой способности умеренного крыла европейской социал-демократии к переменам. Тот факт, что в начале XX в. идея эволюции становилась все более популярной среди деятелей основанного в 1889 г. II Интернационала, никоим образом не свидетельствовал о закате социал-демократического движения, как это предсказывал Струве. Напротив, не в последнюю очередь потому, что эта часть рабочего движения пошла по пути реформ и примирилась с демократическими идеями, социал-демократические партии стали важной движущей силой европейского обновления и стойкими противниками основанных на насилии и терроре режимов, созданных их бывшими левыми единомышленниками. В заключение я хотел бы указать еще на некоторые парадоксы аргументации Струве. Он видит важную предпосылку предотвращения политической катастрофы в России в замене революционной идеологии эволюционными взглядами. Аналогичное развитие европейской социал-демократии Струве рассматривает как начало ее конца.

ПРИЗЫВ СТРУВЕ К РУССКОМУ ВЕЛИКОДЕРЖАВИЮ

Приверженность Струве русской государственности, но не царскому режиму, который он характеризовал как «реакционный», вызвало возмущение многих представителей интеллигенции, считавших существующий государственный строй, даже после преобразования неограниченного русского самодержавия в думскую монархию, воплощением зла. Негодование этой части интеллигенции еще более усилилось, когда Струве в статье «Великая Россия» (1908 г.) выступил в качестве сторонника русского великодержавия и имперского статуса России. Эта статья была инспирирована знаменитой речью премьер-министра России П. А. Столыпина 10 мая 1907 г., в которой он сказал: «Противникам государственности хотелось бы избрать путь радикализма, путь освобождения от исторического прошлого России, освобождения от культурных традиций. Им нужны великие потрясения, нам нужна Великая Россия»¹⁴. Как и в своих тек-

¹⁴ *Струве П.* Великая Россия // Струве П. В. Избранные сочинения, с. 182; его же: Дневник политика (1925–1935). М.-Париж 2004,

стах о революции и эволюции, Струве и в этой статье боролся на два фронта — и против радикальных противников русской государственности, и против ее реакционных защитников. И для тех, и для других внешняя политика представлялась лишь приложением к политике внутренней. Так, революционные партии считали повышение благосостояния граждан единственной достойной задачей государства. Стремление к внешней мощи лишь отвлекало от этого, по их мнению, важнейшего благородного дела. Но и защитники существующего режима, выступавшие против реформ, также руководствовались внутривластными приоритетами и пытались использовать внешнюю политику для отвлечения внимания населения от внутривластных конфликтов. Характерной в этом плане была авантюрная дальневосточная политика царского правительства, главным образом министра внутренних дел В. К. Плеве. Это «был один из тех людей, которые толкали Россию на войну с Японией, толкали во имя сохранения и упрочения самодержавно-бюрократической системы», пишет Струве¹⁵.

Тезис Струве подтверждался высказыванием бывшего премьер-министра России С. Ю. Витте, который в своих воспоминаниях цитирует следующие слова Плеве: «Чтобы удержать революцию, нам нужна маленькая победоносная война»¹⁶. За эту авантюру, говорил Струве, Россия должна была дорого заплатить. Однако после поражения в русско-японской войне сторонники русского авторитаризма проводили полностью противоположную политику. Они теперь вели себя «смирненно» и ненавязчиво и старались избегать любых внешнеполитических рисков. В основе такого поведения была та же мотивация, что и прежней авантюристической политики, — поддержание существующего внутривластного статус-кво, причем любой ценой. Такая малодушная внешняя политика, по Струве, не достойна Великой державы. Каждое великое государство должно

с. 384; см. также *Вандалковская М.* Россия в творчестве П. Б. Струве // Петр Бернгардович Струве, с. 57–58; *Гайденко П.* Под знаком меры (либеральный консерватизм П. Б. Струве), там же, с. 242; *Кантор В.* Петр Струве: Великая Россия или Идея так и не ставшая реальностью, там же, с. 21, 23–25.

¹⁵ Там же, с. 183.

¹⁶ Граф Сергей Витте. Воспоминания. Царствование Николая II, Берлин 1922, Т. 1, с. 262.

стремиться к всеобъемлющей внешней политике, с далеко идущими целями. Только в этом случае государство могло бы побудить общество к самоидентификации с ним. По Струве, для царской империи такой целью могла быть идея современной и сильной России. Струве спрашивает себя, в каком географическом направлении должны развиваться властные устремления обновленной России. Это ни в коем случае не должен быть Дальний Восток, который не играет никакой роли в коллективном сознании русских. Это, скорее, должен быть регион, веками эмоционально связанный с Россией, — такой, как бассейн Черного моря. При этом речь шла не о насильственном завоевании этих территорий, а об их мирном освоении, прежде всего, экономическом и культурном. Струве писал: «Теперь пора признать, что для создания Великой России есть только один путь: направить все силы на ту область, которая действительно доступна реальному влиянию русской культуры. Эта область — *весь бассейн Черного моря*, т. е. все европейские и азиатские страны, «выходящие» к Черному морю. Здесь для нашего неоспоримого хозяйственного и экономического господства есть настоящий базис... На этом реальном базисе — и только на нем — неустанную культурную работу, которая во всех направлениях должна быть поддержана государством, может быть создана экономически мощная Великая Россия. Она должна явиться не выдумкой реакционных политиков и честолюбивых адмиралов, а созданием народного труда, свободного и в то же время дисциплинированного»¹⁷. Струве считал ахиллесовой пятой русской государственности то, что государство долгое время было представлено лишь правящей элитой, считавшей государство своей собственностью, и, следовательно, категорически отрицавшей участие общества в принятии политических решений. При этом до революции 1905 г. правящая группировка ощущала поддержку «безмолвствующего» народа. События 1905 г., так же, как и отношение народных масс к выборам в Первую и Вторую Государственную Думу (1906 г., 1907 г.), разрушили этот миф. Наконец-то правительству стало ясно, что оно утратило поддержку не только образованных слоев, но и простого народа, и сидит на вулкане. Все это принуждало его к пассивной и трусливой внешней политике. Но таким путем нельзя было достичь всеобъемлющих национальных

¹⁷ Струве, Великая Россия. С. 186.

внешнеполитических целей. Чтобы покончить с такой ситуацией, Струве призывал к прекращению конфронтации между правительством и оппозиционным ему обществом: «Интеллигенция страны должна пропитаться тем духом государственности, без господства которого в образованном классе не может быть мощного и свободного государства. «Правящие круги» должны понять, что, если из великих потрясений должна выйти Великая Россия, то для этого нужен свободный, творческий подвиг всего народа... Государство и нация должны органически срастись»¹⁸.

Как можно достичь этой цели, Струве показывает на примере Пруссии времен так называемого «конституционного конфликта» начала 1860-х годов. Тогда, как известно, дело дошло до острой конфронтации между либеральным большинством прусского ландтага и консервативным госаппаратом, который во многом лишил правительство его конституционной основы. Этот конфликт напоминал разногласия Первой и Второй Государственной Думы с царским правительством в 1906–1907 гг.

То, что прусский «конституционный конфликт», поставивший страну на грань пропасти, был успешно разрешен, возвращает Струве к мыслям о немецкой национальной идее, которая побуждала обе конфликтующие стороны к совместным действиям, а также к рассуждениям о способности Бисмарка, действуя «сверху», воспользоваться этой идеей: «Величие Бисмарка как государственного деятеля заключалось, между прочим, в том, что он никогда не смешивал государства ни с какими лицами. Власть и народ примирились на осуществлении национальной идеи, и объединенная Германия, утверждающая свою внешнюю мощь, сумела органически сочетать исторические традиции с новыми государственными учреждениями на демократической основе всеобщего избирательного права»¹⁹.

Струве представлял себе возможность подобного решения и для внутрirosсийского конфликта. Для этого должна быть найдена общенациональная задача, которая объединила бы обе конфликтующие стороны. Струве ясно, что найти такую общую задачу в многонациональной России значительно сложнее, чем

¹⁸ Там же, с. 198; см. также Колеров, Петр Струве. С. 88; Жукова О. Единство культуры и политики: либерально-консервативный проект П. Б. Струве в созидании России // П. Б. Струве, с. 113.

¹⁹ Там же, с. 199.

в национально почти однородной Германии. Поэтому он обращается к руководству государства с призывом изменить существующую национальную политику, чтобы превратить национальные меньшинства, составляющие более половины населения империи, в сторонников идеи сильной и прогрессивной России.

При этом прежде всего требовали решения еврейский и польский вопросы. Русских евреев Струве считал той частью населения, которая вследствие своего предпринимательского духа может быть наиболее ценна для модернизации и экономического усиления России. Но участие евреев в проекте, называемом «Обновление России», имело своей предпосылкой их полную эмансипацию. Аналогичные аргументы выдвигали некоторые просвещенные представители петербургской бюрократии, прежде всего уже упоминавшийся С. Ю. Витте. Однако в своем стремлении прекратить дискриминацию евреев они не могли одолеть антиреформаторские силы внутри правящего истеблишмента.

Струве хотел примирить с русским государством и польское национальное меньшинство. Он считал, что до тех пор, пока продолжалась польско-русская конфронтация, не заслуживала доверия политика солидарности России с западными и южными славянами. Тот факт, что статья Струве подчеркивает важность славянского фактора, является свидетельством поворота в мышлении патриотической части русского общества. Тем самым эта часть русского общества примыкала к традиционному панславянскому течению, которое, особенно в 1870-е годы, достигло своего апогея. Тогда большинство русских было солидарно с восстанием болгар, жестоко подавленным османами («зверская расправа с болгарам» — Гладстон). Следствием солидарности России стала русско-турецкая война 1877–1878 гг., которую гёттингенский историк Райнхард Виттрам назвал первой и единственной панславянской войной России²⁰. Тот факт, что вскоре после своего освобождения русской армией болгары отвернулись от России, остудил в России панславистский пыл. Интерес к угнетенным южным и западным славянам сильно уменьшился. Лишь поражение царской империи в русско-японской войне вновь оживило в России идею всеславянской солидарности, причем не только в национально ориентированных

²⁰ *Wittram R.* Das russische Imperium und sein Gestaltwandel // *Historische Zeitschrift*, 187, 1959. P. 588.

правых кругах, но и среди либералов. Доказательства тому — высказывания Струве. В аналогичном смысле высказывались тогда и другие представители либерального спектра русской общности, в частности, князь Евгений Трубецкой, который призвал своих соотечественников к усилению солидарности со славянскими народами: «Россия надолго ослаблена неудачной внешней войной (с Японией. — Л. Л.) и внутренним хаосом; с болью в сердце мы вынуждены признать, что вооруженный конфликт с Австрией и Германией теперь не будет борьбой на равных... Но мы не должны забывать, что кроме военной мощи есть еще и сила культуры, сила идеи, на которые мы можем опереться. Это сила симпатии народов; если мы завоюем долговременные симпатии австрийских славян, война Австрии против нас станет невозможна... Поэтому осуществление культурного единения с западными и южными славянами — одна из наших важнейших национальных задач»²¹.

Однако вернемся к Струве и его высказываниям по польскому вопросу. Струве предостерегает петербургское правительство от повторения ошибки Пруссии, пытавшейся германизировать Польшу, и аналогичного желания — русификации Польши: «Между русскими и поляками на территории Царства Польского никакой культурной или национальной борьбы быть не может: русский элемент в Царстве представлен только чиновниками и войсками»²². Так что в своей польской политике у России нет иного выбора, как ее либерализация. Это чрезвычайно подняло бы престиж России во всем славянском мире.

Призыв Струве к просвещенному патриотизму на первый взгляд представлял собой убедительную альтернативу шовинистической антисемитской программе русских правых; он в течение следующих лет во многом повлиял на умонастроения широких кругов русской интеллигенции, сначала настроенных радикально антинационалистически. Не в последнюю очередь поэтому пораженческие настроения в начале Первой мировой войны проявились лишь у маргинальной части политического класса России. Подавляющее большинство образованных слоев

²¹ См. *Golczewski F., Pickhan G. Russischer Nationalismus. Die russische Idee im 19. und 20. Jahrhundert. Darstellung und Texte, Göttingen 1998, P. 195.*

²² *Струве, Великая Россия. С. 193.*

страны в августе 1914 г. было охвачено националистической эйфорией. Так же, как это было и в Германии, во Франции или Великобритании — оно приветствовало разразившуюся тогда европейскую «пракатастрофу» (Джордж Кеннан). Вопреки своему скепсису по отношению к царскому режиму, большинство образованных в духе Струве русских людей солидаризировалось со своей нацией и восприняло войну против Центральных держав как «отечественную войну». В России, в отличие от некоторых других воюющих стран, этот национальный единый фронт, от которого откололись лишь большевики и некоторые другие леворадикальные группы, имел, однако, двойную трещину. Во-первых, здесь нужно упомянуть традиционную глубокую пропасть между «верхами» и «низами» общества. Не европеизированные «низы» переживали эту войну иначе, чем образованный слой — не как «отечественную войну». Пока социальные «низы» России придерживались традиционных мировоззренческих установок, для них олицетворением государства был православный царь. Утрата «низами» веры в царя, наблюдавшаяся в России в начале XX в., неизбежно вела к ослаблению их связей с государством. Современная национальная идея, рассматривающая собственное государство независимо от его религиозной коннотации в качестве венца творения, находилась в России в зачаточном состоянии и была распространена только среди образованных людей. Таким образом, в России народные массы расстались с традиционными представлениями о российском государстве, не найдя связи с новейшей национальной идеей. Они пребывали в неопределенности между двумя эпохами. И именно в этой ситуации после начала Первой мировой войны от них потребовалась максимальная жертвенность. Без широкой идентификации народных масс с целями войны, которые преследовало государственное руководство, без солидарности народа с господствующей государственной идеей, такое его использование было невозможно в долгосрочной перспективе. Не удивительно, что царская монархия проявила себя как самое слабое звено в цепи ведущих войну режимов и первой пала под натиском мировой войны. Несмотря на некоторые серьезные неудачи, положение на фронтах сначала было отнюдь не катастрофическим. Разложение армии началось лишь после свержения царя. Быстрый распад одной из старейших монархий Европы, произошедший после всего лишь трех дней

революционной борьбы в ее столице, был, прежде всего, связан с тем, что монархия утратила всякую связь со своим народом — как с «низами», так и с политическими элитами²³.

Вторая трещина в рядах национального народного фронта, к которому стремился Струве, проходила не вертикально, как пропасть между «верхами» и «низами», а горизонтально. Она расколола Российскую империю по этническим границам некоторых ее национальных территорий (в этом Россию можно сравнить прежде всего с монархией Габсбургов).

Струве, как уже отмечалось, был либерально настроенным патриотом и выступал за далеко идущие уступки национальным меньшинствам в стране. Однако он никоим образом не собирался ставить под вопрос территориальную целостность российского государства. Так, он считал само собой разумеющейся принадлежность Польского королевства к Российской империи и неоднократно превозносил имперский характер России: «Всякое живое государство всегда было и будет проникнуто империализмом»²⁴.

Однако после начала Первой мировой войны эта точка зрения стала анахронизмом. Право наций на самоопределение представляло собой своего рода фетиш мировой войны. Так, попытка Габсбургской империи унижить маленький самостоятельный народ — сербов — стала непосредственным поводом к развязыванию мировой войны. Вступление Великобритании в войну, которое превратило европейскую войну по-настоящему в мировую, было также официально мотивировано нарушением независимости другого небольшого народа — бельгийцев. Но и Германская империя пыталась создать впечатление, что она борется за освобождение народов, страдавших под гнетом царизма. Историк Людвиг Дехио указывал на то, что Германия пыталась оправдать «собственные требования безопасности и продвижения на Восток, тем, что она... играет роль оплота Запада против варварства

²³ Если «низы» выступили против тогдашнего режима, прежде всего, потому, что они «больше не понимали свое собственное государство, его политических целей и идей» (Г. Федотов), то национально ориентированная часть политического класса России выступила против царя по совсем иным причинам. Она подозревала именно царскую семью в том, что та в недостаточной степени идентифицирует себя с войной.

²⁴ *Петр Струве. Отрывки о государстве // Струве П. Б. Избранные сочинения*, с. 205; см. также Кантор, Петр Струве. С. 21–22.

Востока»²⁵. Конечно, Центральным державам, чьи войска оккупировали Бельгию, Сербию, Польшу, Румынию и часть Прибалтики, не так легко было убедить мировую общественность, что они борются за самоопределение народов. Положение стран Антанты было гораздо проще. На европейском континенте они повсюду были в обороне. Казалось, что их лозунг: «Война за свободу малых народов» вызывал больше доверия. Впрочем, не только Германия, но и либерально настроенная часть русского общества имела значительные проблемы с интерпретацией права наций на самоопределение. Буквальное осуществление этого права означало отказ от большей части территорий, присоединенных к России с начала Нового времени, отказ от империи.

РУССКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ КАК «САМОУБИЙСТВО ГОСУДАРСТВООБРАЗУЮЩЕЙ НАЦИИ»

Сразу после большевистского государственного переворота, разрушившего учрежденную в феврале 1917 г. «первую» русскую демократию, Струве в статье «В чем революция и контрреволюция?» предпринял попытку охарактеризовать события 1917 г. Согласно Струве, так славно начавшаяся революция превратилась в «солдатский бунт... в грандиозный и позорный *всероссийский погром*»²⁶. Тревогу Струве по поводу поведения солдат, освобожденных после свержения династии Романовых от оков военной дисциплины, разделяли представители почти всех тогдашних политических групп России, в частности, многие социалисты. Меньшевик Иракий Церетели, одна из центральных фигур влиятельнейшего учреждения Февральской революции — Петроградского Совета — писал: «Особый характер революции придавала повсеместность солдатских масс, которые своим поведением в феврале 1917 г. обеспечили победу революции. Революционная приверженность этих масс была вызвана не социалистическими идеалами, а их элементарной ненавистью к старому

²⁵ *Dehio L.* Deutschland und die Weltpolitik im 20. Jahrhundert. München 1955. P. 100.

²⁶ *Струве П.* В чем революция и контрреволюция? // Струве П. Б. Избранные сочинения. С. 253; см. также *Бердяев Н.* Духовные основы русской революции // его же: Сочинения. Париж 1990, Т. 4, с. 54, 92, 163–164; *Вандалковская.* Россия. С. 60–61.

режиму. Хотя недовольство солдат смело старый режим, они не понимали настоящего смысла происходивших процессов. Задачей вождей революции было просвещение этих людей, не имевших элементарного политического образования, объяснение им основ свободного демократического общества. Только таким путем можно было преодолеть огромную опасность, которую представляли для революции эти анархические массы»²⁷.

Наряду с мародерствующими солдатами, Струве называет и других участников всероссийского погрома 1917 г., а именно: крестьянские и пролетарские массы, которые под прикрытием социалистической фразеологии грабили чужое имущество и удовлетворяли свое стремление к наживе. Так что в России, по мнению Струве, после отмены существовавшего экономического строя произошла не победа социализма, а скорее «утверждение... буржуазных начал, и прежде всего — начала личной земельной собственности... Сейчас «социалистическая» волна погромного характера кажется революцией, но на самом деле революцией является не она, а идущее под ней мощное течение буржуазного стяжания, которое неминуемо вступит с ней в борьбу»²⁸.

Этот тезис Струве свидетельствует о недооценке им динамики социалистической идеи, которая представляла собой важнейшую идеологическую основу тогдашнего революционного процесса. Социалистическую идею народные массы России интерпретировали по-своему, связывая ее с древним русским идеалом о справедливости, основанной, прежде всего, на равенстве. В этой связи Георгий Федотов говорил, что из всех форм справедливости для русских на первом месте находилось равенство²⁹.

По мнению Струве, в развязывании разрушительных страстей масс в первую очередь были виновны русские элиты (аналогично аргументировали также Семен Франк и Николай Бердяев). Безудержная пропаганда социалистической интеллигенции лишь разжигала погромные настроения среди русских крестьян и рабочих.

²⁷ *Церетели И.* Воспоминания о февральской революции. Париж, 1963; Suchanov N. 1917. Tagebuch der russischen Revolution. München, 1967. P. 204–205.

²⁸ *Струве П.* В чем революция и контрреволюция. С. 256.

²⁹ *Федотов Г.* Народ и власть // Вестник РСХД, № 94, 1969, с. 89; см. также: Бердяев. Духовные основы. С. 172–174.

Но и господствующие слои были также виновны в катастрофе 1917 г., а именно в том, что они «ради сохранения своих отживших прерогатив» преступно задерживали «культурное и политическое развитие нации... Главным преступлением старой власти является именно то, что она подготовила эту революцию и сделала ее неизбежной»³⁰.

Особенно подробно Струве изучает ответственность русских элит за катастрофу 1917 г. в написанной им в августе 1918 г. статье «Исторический смысл русской революции и национальные задачи», опубликованной в инициированном им сборнике «Из глубины» («De profundis»). При этом он далеко уходит в историю. С точки зрения Струве, одной из главных причин русской революции стали события 1730 г., которые в коллективной памяти нации не играли, в сущности, никакой роли. Тогда именитые представители русской аристократии пытались использовать период междуцарствия, наступившего после смерти молодого царя Петра II, чтобы превратить Россию в конституционную монархию. Однако новая императрица Анна с помощью лейб-гвардии и среднего дворянства, не поддержавших инициативу высокопоставленных представителей правящего сословия, подавила стремление русской знати к свободе. Таким образом, большинство дворян решили не участвовать в процессе принятия политических решений в стране. Этот отказ был компенсирован социальными привилегиями дворянства. Зависимость крестьян от помещиков после 1730 г. стала еще сильнее: «Крепостным правом русская монархия откупалась от политической реформы». Для сохранения социальных привилегий дворянство согласилось со своим политическим бесправием, — продолжает свои рассуждения Струве. «Русская монархия рушилась в 1917 г. оттого, что она слишком долго опиралась на политическое бесправие дворянства и гражданское бесправие крестьянства»³¹. Это внушило самодержавию опасное чувство полной независимости от общества. Тем самым был приведен в действие опасный порочный круг. У дворян, державшихся в стороне от государственных дел,

³⁰ *Струве П.* В чем революция и контрреволюция. С. 257; см. также: Бердяев. Духовные основы... С. 80, 88, 99, 216; Вандалковская. Россия. С. 295.

³¹ *Петр Струве.* Исторический смысл русской революции // Из глубины. Сборник статей о русской революции. Париж, 1967, с. 295.

формировались антиправительственные настроения, в особенно разрушительной форме свойственные интеллигенции, которая первоначально была дворянской по происхождению. Эти настроения постепенно передавались крестьянам, подстрекая их к радикальным выступлениям против собственного государства. Порочный круг замкнулся. Взаимозависимые пороки русского самодержавия и русского общества вызвали «русский бунт, бессмысленный и беспощадный» (Пушкин), который уничтожил русское государство.

Как *«homo politicus par excellence»*³², Струве не согласился с так называемым «приговором истории» — т. е. с победой большевиков, и принял участие в борьбе белого движения против красной диктатуры. О внутренней эмиграции, которую выбрали для себя такие созерцательные натуры, как Николай Бердяев и Семен Франк, для Струве не могло быть и речи. Франк, в написанной им позже биографии Струве, писал, что он не разделял оптимизма Струве по поводу перспектив победы белых. Так как белое движение в значительной части состояло из представителей прежних господствующих слоев общества, оно было неприемлемо для русских «низов» с их глубоко укоренившейся «вековой обидой на 'бар'». По этой причине белое движение, по мнению Франка, с самого начала было обречено на поражение³³. Струве решительно отвергал эту фаталистическую точку зрения. Таким образом, между двумя мыслителями и друзьями возникли разногласия, которые привели к временному отчуждению между ними. В ноябре 1919 г., когда белая армия генерала Деникина после сокрушительного поражения под Орлом начала отступление, Струве выступил в Ростове, одном из последних бастионов белого движения, с речью, в которой пытался дать историческую классификацию эпопеи русской революции и гражданской войны.

Струве отклонял сравнение русской революции с французской: «Французская революция не только провозглашала идеи, но... и осуществила свои идеи. Не то в русской революции. Все, что от нее останется, противоречит идеям, ею провозглашенным. Она провозгласила социализм, но в действительности она есть

³² «Человек преимущественно политический».

³³ Франк С. Л. Биография П. Б. Струве. С. 126; см. также: Струве Ф. Сочинения. М. 2000, с. 748.

опытное опровержение социализма... Начав с провозглашения мира... [она] с неслыханным упорством начала войну, всем ей жертвуя и ради самосохранения все подчиняя социалистическому милитаризму. Обещание немедленного мира превратилось в реальность непрерывной войны. Уничтожение армии привело к превращению всего государства в красную армию»³⁴.

Так как русская революция, по мнению Струве, не похожа на французскую, он ищет другие исторические параллели и находит их во времена смуты начала XVII в., когда русское государство переживало разложение, аналогичное событиям 1917–1918 гг. В обоих случаях к распаду русской государственности вели как внешне-, так и внутривосточные факторы. К началу XVII в. Польша, а через триста лет – Германия, были заинтересованы в ослаблении российского государства. Обе державы были связаны с антигосударственными элементами в России и оказывали им широкую поддержку. Тот факт, что Россия в начале XVII в., вопреки предательству элит и разрушительной ярости анархистских масс, смогла удержать себя от разложения, был связан с национальным пробуждением: «Россию спасло... национальное движение средних классов, руководимое идеальными мотивами охраны веры и церкви и спасения государства»³⁵.

Это национально-освободительное движение, центром которого был Нижний Новгород, Струве сравнивает с Добровольческой армией белых, которая была создана на еще не занятых большевиками казачьих землях Кубани и Дона. Добровольческая армия, по мнению Струве, представляет собой ядро национального возрождения России, аналогичное освободительному патриотическому движению 1612 г., которое покончило со смутой: «Единственное спасение для нас – в восстановлении государства через возрождение национального сознания... Россию погубила безнациональность интеллигенции, единственный в мировой истории случай забвения национальной идеи мозгом нации»³⁶.

Однако пропагандируемая Струве программа национального возрождения в то время была неосуществима. Она уделяла

³⁴ Струве П. Размышления о русской революции // Струве П. Б. Избранные сочинения, с. 286–287.

³⁵ Там же, с. 278.

³⁶ Там же, с. 272.

слишком мало внимания духовному состоянию, в котором пребывало подавляющее большинство русского народа. У нее были такие же недостатки, что и призыв Струве 1908 г. к русскому великодержавию. Струве недооценивал масштаб национального нигилизма, охватившего русские «низы», не учитывал отсутствие готовности большей части национальных меньшинств идентифицировать себя с русской национальной идеей. О росте национального нигилизма народных масс России во время революции и гражданской войны можно судить по тому факту, что сотрудничество Ленина с немцами — противниками России в войне — которое было документально доказано Временным правительством, никоим образом не помешало победе большевиков. Другой признак антинационального поведения низших классов — их, в сущности, равнодушная реакция на унижительный для России мирный договор в Брест-Литовске, в немалой степени аналогичный Версальскому миру, позже навязанному западными державами-победительницами Германии.

Струве снова и снова подчеркивает, что русская революция с самого начала приняла антипатриотический, антинациональный и антигосударственный характер, что она «была сочетанием отвлеченных радикальных идей, на которых воспиталась интеллигенция, с анархическими, разрушительными и своекорыстными инстинктами народных масс. Она была пугачевщиной во имя социализма»³⁷. На кого же, учитывая сложившееся положение дел, были рассчитаны обращения Струве к русскому народу, на кого он хотел повлиять? Лишь на уже убежденных представителей национально ориентированной элиты, которая, как уже было сказано, после 1905 г. переживала национальный ренессанс. На широкие народные массы, то есть более чем на 80% населения, они тогда, в сущности, не оказывали никакого воздействия. Хотя русские крестьяне и рабочие во время Гражданской войны оказывали постоянное сопротивление большевистскому террору, делали они это не ради национальной идеи, а, главным образом, во имя советской или социалистической демократии (как они ее

³⁷ Там же, с. 286; см. также письма Петра Струве Елене Кусковой — П. Б. Струве о смысле русской революции — письма Е. Д. Кусковой. Публикация и комментарии Г. П. Струве // Мосты. Сборник статей к 50-летию русской революции. Мюнхен 1967, с. 207–208, 212–214.

понимали), или же руководствуясь идеей анархизма — «зеленые» партизаны.

МИССИЯ РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ

После поражения белых армий Струве в эмиграции продолжил свою борьбу против большевистского режима, теперь политическими и публицистическими средствами. Он остро критиковал представителей тех групп эмиграции, которые были готовы смириться с победой большевиков как с свершившимся фактом. Такую фаталистическую позицию он пренебрежительно называл «фактопоклонством»³⁸. Можно войти в соблазн принять «революцию... за кару Божию, — сказал Струве в одной из речей 1922 г. — Так относились к гонениям первохристиане. Но такое приятие революции не может быть даже обсуждаемо с точки зрения политической или вообще земной»³⁹. Струве с возмущением отметал аргумент: нужно примириться с революцией, так как русский народ в основном принял ее. Это уважение воли народа он считал совершенно неприемлемым «поклонением фактам». Никким образом нельзя путать метафизический дух нации, который кристаллизовался в течение многовекового развития, с сиюминутным эмпирическим состоянием нации или большинства населения. «В отношении революции и ее приятия должен быть с полной отчетливостью поставлен вопрос: в чем выразился лучше и полнее дух русского народа, в согласии ли его на похабный Брест-Литовский мир и последующее разложение и расчленение Державы Российской под диктовку своих русских и инородческих коммунистов-интернационалистов или в том, что тот же русский народ своим стихийным напором под водительством исторической власти, в течение веков строил великое государство и на основе государственной мощи созидал великую культуру...»⁴⁰. Большевистская революция является для Струве своего рода отцеубийством, полным разрывом с великим прошлым Рос-

³⁸ См. *Струве*. Дневник политика, с. 638–639; П. Б. Струве о смысле русской революции; см. также: *Кантор*. Петр Струве. С. 36–37; *Гапоненков А.* Концепция и дело культуры в жизни и творческом наследии П. Б. Струве // П. Б. Струве, с. 226.

³⁹ *Струве П.* Прошлое, настоящее, будущее // Струве П. Б. Избранные сочинения, с. 320.

⁴⁰ Там же, с. 322.

сии, которое лишь одно может быть единственным источником вдохновения и возрождения России.

Это изгнание большевизма из русской истории России, однако, малоубедительно. Струве сам много раз осуждал глубоко укорененное в русском менталитете искушение революцией, многовековые традиции пугачевщины — жестокого русского крестьянского бунта⁴¹. В большевизме символически соединились все эти темные стороны политической культуры России, что придало ему дополнительную разрушительную силу. Поэтому попытки поставить под сомнение глубоко русский характер русской революции не имеют никаких оснований⁴².

Позже многие аналитики имели аналогичные проблемы с классификацией национал-социализма в немецкой истории. И здесь была тенденция рассматривать 12 лет господства нацистского террора как своего рода «случайность» или «несчастный случай». Такой взгляд так же не историчен, как и попытка отрицать русский характер большевизма. Оба этих режима были связаны с определенными, пусть даже и искаженными, традициями развития политической культуры своих стран. Они не возникли на пустом месте. Однако вернемся к аргументации Струве. Спорен не только его тезис о нерусском характере большевизма, но и его общий вывод о событиях 1917 г. Струве, по существу, не делает качественных различий между демократической фазой революции (февраль-октябрь 1917 г.) и начавшейся после большевистского государственного переворота тоталитарной фазой: «духовно, морально-культурно и политически, революция 1917 и последующих годов есть объективно и существенно единый процесс»⁴³; он отме-

⁴¹ *Струве П.* Интеллигенция и революция; его же: Идея и политика в современной России // Струве П. Б. Избранные сочинения, с. 45–62; его ж: Исторический смысл русской революции.

⁴² Струве признает «известную народность большевизма», но ограничивается такими второстепенными аспектами, как широко распространенная в России привычка к матерщине: «Большевизм так же непререкаемо народен, как народно похабное сквернословие» (*Струве П. Б.* Избранные сочинения, с. 325). Однако у Струве однозначно преобладает тенденция рассматривать большевизм как силу, чуждую русскому народному организму.

⁴³ *Струве П.* Прошлое, настоящее, будущее. Мысли о национальном возрождении России // Струве П. Б. Избранные сочинения, с. 320; см. также: Струве. Дневник политика. С. 242–247.

чает реальный большевистский дух всей революции⁴⁴ как народного движения.

Это смешение демократических и тоталитарных аспектов русской революции едва ли оправдано. Февральская революция представляла собой кульминацию начавшейся в декабре 1825 г. борьбы русского общества против государственного патернализма (восстание декабристов). Она завершила начавшийся в 1905 г. процесс превращения России в плюралистическое государственное сообщество, основанное на разделении властей и признании основных прав. Она устранила все сословные привилегии, гарантировала полную религиозную свободу и свободу слова, устранила неравноправие полов и ввела раньше, чем многие страны Запада, избирательное право для женщин. То, что этот праздник свободы окончился в октябре 1917 г. печально, было связано со многими ошибками и неиспользованными возможностями молодой русской демократии, с беспрецедентным предательством ее врагов-большевиков, с недальновидностью германского военного руководства, которое, чтобы прекратить войну на два фронта, поддерживало большевиков — своих «классовых врагов». Но такой конец «первой» русской демократии не был никоим образом предопределен — существовали и иные возможности разрешения тогдашнего кризиса. Но это, однако, совсем другая история.

В этой связи намного важнее тот факт, что большевистская фаза русской революции, в отличие от утверждений Струве, основывалась на качественно противоположных принципах, чем Февральская революция. Самый свободный за всю русскую историю общественный строй, существовавший очень недолго, сменился самым несвободным.

Преувеличенная критика Февральской революции со стороны Струве, разумеется, вызвана полученной им и все еще не излеченной травмой, вызванной неудачей Февраля. Семен Франк в своей биографии Струве сообщает, какие большие надежды первоначально связывал Струве с этой революцией: «Теперь Россия пойдет вперед семимильными шагами», — говорил он тогда⁴⁵. Струве активно участвовал в работе Временного правительства и был одним из ближайших сотрудников

⁴⁴ Струве. Прошлое, настоящее, будущее. С. 323.

⁴⁵ Франк С. Л. Биография П. Б. Струве, с. 111–112.

министра иностранных дел П. Н. Милюкова. Когда Милюков в конце апреля 1917 г. после своей ноты в поддержку войны («война до победного конца») вынужден был подать в отставку, Струве также ушел со своего поста и с тех пор с беспокойством наблюдал растущий распад демократических структур в стране. Можно предположить, что вынесенный Струве несправедливый и чрезмерный приговор характеру Февральской революции был следствием преувеличенных надежд, которые он в свое время питал в связи с Февралем.

В первые годы эмиграции (после 1920 г.) Струве все еще был убежден в том, что большевистский режим можно устранить с помощью эффективной военной акции⁴⁶. Он прославлял боевой дух Белой армии⁴⁷ и гневно реагировал на показания свидетелей, которые осуждали злоупотребления, чинимые в районах, контролируемых белыми⁴⁸. Для разработки более эффективной стратегии антибольшевистской борьбы, Струве пытался политически и идеологически объединить разнородные группы эмиграции. Этой цели служил организованный им в 1926 г. конгресс эмиграции. При этом Струве снова попал под перекрестный огонь. Для представителей левого крыла эмиграции он был слишком консервативен; для правых монархистов, напротив, чересчур либерален. Так что конгресс эмиграции 1926 г. никоим образом не оправдал надежд Струве. Провалу боевой стратегии монархистов и белых группировок, которые в основном солидаризировались со Струве, способствовало также проникновение в эти группировки советских органов госбезопасности, действовавших под прикрытием подпольной организации «Трест» — детища советских спецслужб.

И как публицист Струве в изгнании не смог достичь того успеха, который он имел в дореволюционной России. В 1925 г. он при финансовой поддержке русского предпринимателя Гукасова основал газету «Возрождение». С помощью этой консервативно ориентированной газеты Струве пытался конкурировать

⁴⁶ *Струве*. Дневник политика, с. 51, 63–64, 71; 181–184; 314–315; 363, 369.

⁴⁷ *Франк*. Биография П. Б. Струве, с. 128–132, 138; Вандалковская. Россия. С. 52; *Кара-Мурза А.* П. Б. Струве и развитие им концепции личной годности // П. Б. Струве, с. 158–162.

⁴⁸ *Франк*. Биография П. Б. Струве, с. 143–144.

с влиятельной эмигрантской газетой Милюкова «Последние новости», представлявшей леволиберальное направление. Но и эта попытка провалилась. В 1927 г. Гукасов беспричинно отказал в доверии Струве и передал газету другому главному редактору.

Сосредоточенность Струве преимущественно на политической борьбе против большевизма подвергалась острой критике со стороны его прежних единомышленников, таких, как Семен Франк и Николай Бердяев: они хотели, прежде всего, сконцентрироваться на духовном обновлении России. Только таким путем, а не развертыванием армий интервентов, можно было одолеть большевизм, считали они. Такое политическое воздержание своих бывших единомышленников Струве считал своего рода «дезертирством»⁴⁹, «фактоприятием», которое «заключает в себе яд духовной лжи и нравственного извращения»⁵⁰. Струве склонялся к отождествлению точки зрения Франка и Бердяева с позицией возникшего в 1920–1921 гг. движения «Смена веков». При этом он упускал из виду, что «сменовеховцы» духовно капитулировали перед большевизмом в благодарность за восстановление советской властью территориальной целостности русского государства, для Франка и Бердяева же духовный компромисс с большевиками был немислим (после 1945 года Бердяев, однако, изменил эту свою непримиримую позицию по отношению к советской власти).

После провала своих больших политических и публицистических проектов Струве покинул Париж и переселился в Белград, где он с 1928 г. преподавал в университете⁵¹. В Белграде Струве был в значительной мере отрезан от важнейших центров русской эмиграции, находившихся в Париже, Праге и Берлине, и страдал от фанатизма русской диаспоры в Югославии, которая в основном состояла из представителей правых кругов. Струве здесь постоянно подвергался диффамации в связи с его социалистическим прошлым. Несмотря на неблагоприятную для него ситуацию, Струве продолжал внимательно наблюдать за

⁴⁹ Там же, с. 135.

⁵⁰ *Струве П.* Познание революции и возрождение духа // Струве П. Б. Избранные сочинения, с. 355–356; его же: Дневник политика, с. 638–639.

⁵¹ *Струве Н.* Мой дед П. Б. Струве // П. Б. Струве, с. 15–16.

развитием политической жизни в России и на Западе, которая существенно изменилась к началу 1930-х годов вследствие побед сталинизма и национал-социализма. Сталинский пятилетний план, имевший целью за короткое время превратить Россию из аграрной страны в мощную индустриальную державу, был тогда восторженно встречен некоторыми национально ориентированными кругами русской эмиграции. Один из идеологов возникшего в 1921 г. в эмиграции движения евразийцев В. Пейль писал в 1933 г. о новой эпохе центрального планового хозяйства, которая уже начинается и идет на смену экономическому хаосу⁵². Для его единомышленника Петра Савицкого пятилетний план означал конец подражания Западу. В России разработана великолепная модель, которая, в свою очередь, находит все больше сторонников на Западе⁵³. Если учесть, что пятилетний план был непосредственно связан с коллективизацией сельского хозяйства, унесшей миллионы жизней советских крестьян и превратившей их в крепостных государства, эти полные эйфории высказывания кажутся особенно странными.

В отличие от них, Струве не питал иллюзий относительно характера сталинской модернизации. В январе 1931 г. Струве писал, что она разрушила все экономические достижения России со времен петровских реформ и реставрировала деспотическую, зависимую от государства экономическую систему Московской Руси. Как и в допетровские времена, Россия отрезана от внешнего мира и застыла в своем развитии. Экономически плановое хозяйство, основанное на беспримерной эксплуатации населения, в итоге потерпит крах, — предрекал Струве⁵⁴. В другой статье, изданной в декабре 1929 г., Струве предсказывал новую волну террора в СССР, новую фазу кровавого безумия по образцу опричнины Ивана Грозного⁵⁵. Как известно, это предсказание в скорости сбылось.

⁵² Пейль В. А. За идеократию и план // Новая эпоха, Нарва, 1933, с. 3-4.

⁵³ Савицкий П. Очередные вопросы экономики Евразии // Новая эпоха, с. 11-12.

⁵⁴ Струве П. Б. О судьбах России // Новый журнал, № 151, 1983, с. 163.; Pipes R. Petr Struve. Liberal on the Right 1905-1944. Cambridge Mass. 1980. P. 405-408.

⁵⁵ Pipes. Struve. P. 409.

РЕАКЦИЯ ПЕТРА СТРУВЕ НА ПРИХОД НАЦИСТОВ К ВЛАСТИ

Первая реакция Струве на возникновение нацистского режима была менее пронизательной, чем его реакция на сталинскую «революцию сверху». Так как борьба против коммунизма была для Струве абсолютным приоритетом, он сначала впал в искушение оценивать антикоммунистический нацистский режим не во всем отрицательно⁵⁶. Струве критиковал, правда, гитлеровский антисемитизм⁵⁷, но в то же время он предостерегал от оценки нацизма лишь с точки зрения его антиеврейской направленности. Это, по мнению Струве, так же неверно, как отклонять марксизм из-за того, что он разжигает антиславянские предрассудки. Эту параллель американский историк Ричард Пайпс в написанной им биографии Струве комментирует следующим образом: «Этот аргумент игнорирует тот факт, что расизм нацистов был не личным пристрастием их лидера, а стержнем их идеологии и что, кроме того, в отличие от Маркса, Гитлер имел в своем распоряжении неограниченные средства для выполнения своей антисемитской программы»⁵⁸.

Когда до Струве дошли сведения о политических убийствах и открытии концлагеря Дахау, он заговорил, правда, о разразившемся в Германии «массовом безумии» (июнь 1933 г.)⁵⁹. Однако в середине 1934 г. Струве считал заслугой Гитлера спасение Германии от гражданской войны⁶⁰. Пайпс, учитывая двойственное отношение Струве к нацизму, безусловно, прав, когда ставит под сомнение тезис С. Л. Франка о том, что Струве уже в начале 1930-х годов в полной мере оценил нацистскую угрозу. Франк в своей биографии Струве отмечает, что: «[Струве] уже тогда [...] остро сознавал опасность [национал-социализма],

⁵⁶ См. *Струве*. Дневник политика. С. 737, 743, 747–748, 759–760, 798. Позитивно, по аналогичным причинам, Струве оценивал в 1920-е годы итальянский фашизм. В этом он не был одинок. Многие политики и аналитики, даже из лагеря либералов, считали тогда Муссолини крупным государственным деятелем, который положил конец политическому хаосу в Италии. — Pipes. Struve. P. 413.

⁵⁷ *Струве*. Дневник политика. С. 759–760, 798.

⁵⁸ Pipes. Struve. P. 417.

⁵⁹ *Струве*. Дневник политика, с. 772.

⁶⁰ Pipes. Struve. P. 418.

именно как разрушительного революционного движения ... Восстал новый враг, быть может, еще более грозный и опасный, чем большевизм (хотя в своем существе ему родственный)»⁶¹. К этому представленному Франком пониманию Струве окончательно пришел, однако, как подчеркивает Пайпс, лишь во время Мюнхенского сговора в сентябре 1938 г., когда Струве осознал масштабы готовности Запада к капитуляции перед ультимативными требованиями Гитлера. Теперь Струве побуждал политиков к решительным действиям против правоэкстремистской диктатуры и в марте 1939 г. написал предостерегающее послание, адресованное одному из важнейших представителей внешней политики Великобритании Самуэлю Хору, которого знал с прежних времен. Ричард Пайпс так суммировал аргументы Струве: «1. Современная демократия столкнулась с сочетанием индивидуального безумия (психопатической личностью Гитлера) и «массового психоза» «великой культурной нации», которая попала под его влияние... 3. Никакие дальнейшие уступки не возможны: Мюнхен помог усилить внутреннюю власть диктаторов, и, как следствие, уменьшил вероятность вбить клин между диктаторами и их народами... 5. Западные демократии должны создать единый фронт против антидемократических «социалистических» государств: они не должны вступать в союз со Сталиным против Гитлера, потому, что Сталин просто ждет своего часа, чтобы претендовать на место Гитлера». Хор на это письмо, в котором Струве прозорливо предсказал сближение Гитлера со Сталиным, не отреагировал⁶².

Так как Струве уже с 1938 г. считал новую европейскую войну неизбежной, ее начало не стало для него неожиданностью. Вскоре после гитлеровского нападения на Польшу Струве писал Франку: «Если я оказался прав в моем предвидении событий, то потому, что я с самого начала понял, что со стороны немцев это не есть политика, а чистое безумие, индивидуальное и коллективное [...] Исцеление от безумия — дело нелегкое: оно будет стоить многих человеческих жизней и разбитых существований»⁶³.

⁶¹ Франк С. Л. Биография П. Б. Струве, с. 162, 217–218.

⁶² Pipes R. Petr Struve. P. 432–433.

⁶³ Франк С. Л. Биография П. Б. Струве, с. 171; см. также: П. Б. Струве о судьбах России, с. 167; П. Б. Струве о русской револю-

Критическое отношение Струве к нацистскому режиму, а также марксистское прошлое Струве привели к его аресту гестапо после того, как нацисты в апреле 1941 г. заняли Белград. И после своего освобождения из заключения Струве остался ярким противником нацистского режима, называя его воплощением ада. Струве порвал все отношения с теми представителями русской эмиграции, которые были готовы идти на сотрудничество с нацистами. Когда Германия напала на СССР, Струве, урожденный немец и в то же время русский патриот, не сомневался в том, на чьей стороне он должен быть в этом мировом противоборстве: Струве, — писал Франк — «с момента нападения [Гитлера] на Россию без колебания, без малейшего духовного и умственного смущения, сознал себя духовным участником великой отечественной войны, которую Россия, хотя и возглавляемая ненавистными ему большевиками, вынуждена [была] вести против своего грозного врага»⁶⁴. В то же время Струве, не доживший до конца войны, предсказывал «необходимость новой борьбы с большевизмом, после разгрома Германии»⁶⁵.

Струве умер 26 февраля 1944 г. в Париже, вдали от Родины. Однако духовно он никогда не покидал ее: почти все его мысли были о России⁶⁶. Его жизнь стала воплощением слов поэтессы Зинаиды Гиппиус о сущности русской эмиграции: «Мы не в изгнании, мы в послании».

Струве в 1922 г. сказал о миссии русской эмиграции такие слова: «Одна из особенностей происшедшей в России политической и социальной революции заключается в том, что она духовную жизнь в самой стране свела почти до минимума... жизнь эта сейчас в значительной мере переместилась за границу»⁶⁷. В исто-

ции, с. 213–214; *Струве Н.* Мой дед П. Б. Струве, с. 16–17.

⁶⁴ *Франк*, Биография П. Б. Струве, с. 218; см. также: Гапоненков. Концепция. С. 230. Точки зрения Струве придерживались во время войны и другие ведущие представители «белого движения», в том числе и генерал Деникин.

⁶⁵ *Франк*. Биография П. Б. Струве, с. 218.

⁶⁶ См. *Булгаков С.* Слово при погребении П. Б. Струве // Его же. Слова. Поучения. Беседы. Париж 1987, С. 525; *Зернов Н.* Русское религиозное возрождение XX века. Лондон 1991, с. 155.

⁶⁷ *Струве П.* Россия // *Струве П. Б.* Избранные сочинения, с. 334; см. на эту тему также: *Стенун*. Сочинения, с. 434–442, 508, 943; *Федотов Г.* Зачем мы здесь // его же: Тяжба о России (статьи

рии европейских стран ни один «исход» не играл столь важной роли, как антибольшевистская эмиграция для России, добавляет Струве: «Значение русской «эмиграции» сейчас почти исключительно духовное и, как таковое, оно скажется в России в будущем, когда политическая борьба в современных ее формах отодвинется на задний план»⁶⁸.

В этом своем предсказании Струве не ошибся.

Авторизованный перевод с немецкого Б. Л. Хавкина

1933–1936 гг.). Париж 1982, с. 199–218; Современные записки (1920–1940). Из архива редакции. М. 2012. Т. 1, с. 679.

⁶⁸ Струве. Россия. С. 334–335.

На флагманском
корабле

Тейяр де Шарден

Размышления о счастье

Так же, как в Мире мертвой Материи все тела подчиняются законам всемирного тяготения, точно так же и в Мире живой Материи все существа, даже самые низшие, ориентируются и развиваются в направлении, которое для них самое благоприятное. Поэтому разговор о счастье должен быть самой простой задачей для оратора. Живя, разговаривая с людьми, не уверен ли он, что будет говорить только с и так уже убежденными и сведущими? Сегодня, перед вами, я беру на себя задачу намного более деликатную и сложную. Несомненно, как и все другие одушевленные существа, Человек по сути своей желает быть счастливым. Но у него это фундаментальное требование принимает сложную и новую форму. Фактически, человек — это не только живое существо, более чувствительное и сложное, чем другие. Со своей «гоминизацией» он стал рефлексивным и критически настроенным человеком. Этот дар размышления приносит с собой два опасных свойства: я имею в виду восприятие возможного и восприятие будущего — двойную силу, появления которой достаточно, чтобы внести смуту и раздор в последовательный и столь кристально чистый подъем жизни. Восприятие возможного и восприятие будущего объединяются, чтобы сделать неисчерпаемыми и рассеять во всех направлениях наши страхи и наши надежды... Там, где животное, кажется, не испытывает затруднений в том, чтобы безошибочно продвигаться к удовлетворению своих потребностей, Человек на каждом шагу и в каждом направлении видит проблему, окончательное и универсальное решение которой он, не переставая, ищет с тех пор, как стал Человеком. «De vita beata», как уже говорили древние.

Что такое счастье? По этому поводу книги, обзоры, индивидуальный и коллективный опыт трогательно следовали друг за другом на протяжении веков, не достигая единодушия. И, в конце концов, для многих из нас практический вывод из всех этих дебатов заключается в том, что бесполезно решать ее дальше. Либо проблема неразрешима — в этом мире нет настоящего счастья — либо она имеет бесконечное множество решений, т. е. является неопределенной. Быть счастливым — вопрос личного

выбора. Вы любите вино и хорошую еду. Я предпочитаю автомобили, поэзию или благотворительность. «Каждому свое, каждому — свой шанс». Это то, что вы, конечно же, часто слышали, и о чем, возможно, немного думаете. Прямо против этого релятивистского скептицизма и, в конечном счете, пессимистичного настроения по отношению к нашим современникам, я собираюсь выступить сегодня вечером, показывая вам, что даже для Человека общее направление движения к счастью вовсе не так неопределенно, как нам кажется, при условии, однако, что, ограничивая наше исследование поиском существенных радостей, мы полагаемся в наших исследованиях на науку вообще и биологию, в частности. Поскольку я, к сожалению, не могу подарить вам счастье, позвольте мне хотя бы помочь вам найти его!

Эта лекция будет состоять из двух частей. В первой, по преимуществу, теоретической, мы попытаемся вместе определить лучший путь, ведущий к человеческому счастью. Во второй, служащей заключением, мы спросим себя, как согласовать нашу индивидуальную жизнь с этим общим направлением движения к счастью.

I. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ВЕКТОРЫ СЧАСТЬЯ

А. В ИСТОКЕ ПРОБЛЕМЫ — ТРИ РАЗЛИЧНЫХ ОТНОШЕНИЯ К ЖИЗНИ. Чтобы лучше понять, как проблема счастья возникает для нас и почему возникает неопределенность, для начала необходимо сделать обзор, то есть выделить три исходных, фундаментальных отношения, фактически свойственных людям перед лицом Жизни. Позвольте привести вам, если хотите, сравнение. Предположим, туристы на один день отправились на труднодоступную вершину, и рассмотрим свою группу за какое-то время до подъема. Можно предположить, что, скорее всего, команда разделится на три подгруппы. Некоторые пожалуют, что покинули гостиницу. Усталость, опасности кажутся им несоразмерными с успешным результатом. Они решают вернуться. Остальные не жалеют, что пошли. Но для одних из них — солнце светит, вид красивый — зачем идти выше? Разве не лучше наслаждаться горой там, где ты находишься, посреди луга или в лесу? И они растягиваются на траве или исследуют окрестности, ожидая пикника. Третьи, настоящие альпинисты, не сводят глаз с вершины, которую они поклялись достичь. И они идут

вперед. Усталый, хорошо живущий, пылкий. Три типа Человека, которые мы несем в зародыше, каждый из них находится на дне нас самих, и между которыми, по сути, всегда было разделено человечество вокруг нас.

- 1) Усталые люди (или пессимисты), во-первых. Для этой первой категории людей существование — ошибка или неудача. Нам плохо — и поэтому нужно как можно более умело выйти из игры. Доведенное до крайности и систематизированное в научной доктрине, такое отношение приводит к индуистской мудрости, для которой Вселенная является иллюзией и цепью, — или к «шопенгауэровскому» пессимизму. Но в ослабленной и обычной форме та же предрасположенность проявляется и выдает себя во множестве практических суждений, с которыми вы знакомы. «Какой смысл искать?.. Почему бы не оставить дикарей их дикости, а невежественных — их невежеству?» Почему наука и почему машина? Разве нам не лучше лежать, чем стоять? Быть мертвым, чем лежать? Все это равносильно утверждению, по крайней мере косвенно, о том, что лучше быть меньше, чем быть больше, и что лучше вообще не быть.
- 2) Теперь *Bon vivant* (или наслаждающиеся). Для людей этого второго вида лучше быть, чем не быть. Но «быть», будем осторожны, тогда приобретает совершенно особое значение. Быть, жить, для учеников этой школы — это не действовать, а быть наполненным настоящим моментом. Ровно наслаждаться каждым моментом и каждой вещью, ничего не теряя и особенно не беспокоясь об изменении планов: в этом состоит их мудрость. Пусть наступит сытость, мы разляжемся на траве, мы вытянем ноги, мы изменим свою точку зрения. И при этом, кроме того, мы без колебаний спустимся вниз. Но для будущего и ради будущего такой человек ничем не рискует — если только из-за чрезмерной утонченности он не опьянен, наслаждаясь риском для себя, будь то вкус смелости или волнение страха. Вот как мы в упрощенной форме представляем себе древний языческий гедонизм школы Эпикура. Такова известная с недавних пор в литературных кругах позиция Поля Морана, или Монтерлана, или, что гораздо более тонко, Жида (Яства земные), для которых идеалом жизни является пить, никогда не утоляя (а, скорее, для

того, чтобы усилить) свою жажду вовсе не с идеей восстановить свои силы, а ради того, чтобы оставаться готовым с еще большим рвением прикинуть к любому новому источнику.

- 3) И, наконец, пылкие — те, для кого жизнь — восхождение и открытие. Для людей, составляющих эту третью категорию, лучше быть, чем не быть, но для них интерес только в том, чтобы была возможность стать больше. В глазах этих любящих приключения завоевателей Источник жизни неисчерпаем — не по-гедонистски, как драгоценный камень с бесчисленными гранями, который можно вертеть во все стороны, не уставая, — но как источник тепла и света, к которому можно подходить все ближе и ближе. Мы можем шутить над этими людьми, относиться к ним как наивным или посчитать их прожекторами. Но в то же время именно они создали нас, и именно из них вот-вот появится Земля завтрашнего дня.

Пессимизм и возвращение в прошлое; наслаждение настоящим моментом; импульс в будущее. Я говорил о трех основных позициях перед лицом Жизни. И в результате это неизбежно возвращает нас в самое сердце нашей проблемы — три различные формы счастья. 1) Во-первых, счастье спокойствия. Без проблем, без риска, без усилий. Давайте уменьшим контакт — ограничим наши потребности — приглушим свет — сделаем кожу жестче — войдем в нашу оболочку. Счастливый человек тот, кто меньше всего будет думать, чувствовать и желать. 2) Во-вторых, счастье удовольствия — неподвижное удовольствие или, еще лучше, постоянно возобновляемое удовольствие. Цель жизни — не действовать и творить, а приобретать. Так что как можно меньше усилий, максимум таких, что необходимы для смены чашки и ликера. Разлягтесь как можно шире, как лист в лучах солнца, и меняйте каждую минуту свое положение, чтобы чувствовать себя еще лучше — это рецепт счастья. Счастливый человек — это тот, кто знает, как полностью насладиться моментом, который у него в руках. 3) Счастье роста, наконец. С этой третьей точки зрения счастье не существует, и оно не является само по себе объектом, к которому мы можем стремиться или который мы можем присвоить — это всего лишь знак, следствие и награда за правильно направленное действие. «Побочный продукт усилий», — говорит где-то А. Хаксли. Поэтому, говорит современный гедонизм,

недостаточно просто обновиться, чтобы быть счастливым. Никакие изменения не украшают, если они вас не поднимают. Таким образом, счастливый человек — это тот, кто, не ища счастья напрямую, неизбежно находит радость в акте достижения полноты и, в конце концов, движения вперед. Счастье спокойствия, счастье удовольствия, счастье развития. Между этими тремя направлениями движения Жизнь на уровне Человека колеблется и разделяет свой поток на наших глазах. Чтобы оправдать свой выбор, действительно ли, как мы обычно повторяем, есть только индивидуальные предпочтения вкуса и темперамента? Или мы можем найти где-то основание, бесспорное, потому что объективное, на котором мы можем решить, что один из трех путей является абсолютно лучшим и, следовательно, единственным, который может дать нам подлинное счастье?

В. ОТВЕТ НА ФАКТЫ

1. Общее решение: к большему Сознанию. Я абсолютно убежден, со своей стороны, что такой критерий, бесспорный и объективный, не существует таинственно и скрытно, но виден любому, и я хочу это показать. Нам просто нужно посмотреть вокруг себя на Природу в свете последних достижений физики и биологии, то есть в свете наших новых идей о великом феномене эволюции. Знаете, сегодня в этом никто всерьез не сомневается. Вселенная не зафиксирована «онтологически» — но подвижна в своих глубинах, следуя двум великим противоположным течениям: одно — ведущее Материю к состоянию крайнего распада; другое ведет к созданию органических единиц, высшие астрономически сложные типы которых образуют то, что мы называем «живым миром». Сказав это, давайте более подробно рассмотрим второй из этих потоков, то есть ток Жизни, к которому мы принадлежим.

В течение доброго столетия ученые, признавая реальность биологической эволюции, обсуждали, является ли движение, которое уносит нас прочь, лишь своего рода водоворотом, или оно соответствует определенному дрейфу, ведущему ожившую часть Мира к некоторым более высоким состояниям. Но сегодня именно вторая из этих гипотез, по почти единодушному мнению, явно соответствует действительности. Жизнь не усложняется сама по себе, случайно, без законов. Но Мир, взятый как в целом,

так и в частностях, в среде организованных существ, методично и необратимо продвигается ко все более и более высоким состояниям сознания. Так что последнее и совсем недавнее появление Человека на Земле является лишь результатом, закономерным и логичным, процесса, начатого с момента возникновения нашей планеты. Исторически Жизнь (то есть фактически сама Вселенная, взятая в ее наиболее активной части) является подъемом Сознания. Разве вы не видите сразу прямое следствие этого предположения для нашего отношения к жизни и нашего внутреннего поведения? Я сказал минуту назад, что мы бесконечно обсуждаем, как лучше всего относиться к нашей жизни. Но при этом разве мы не похожи на путешественника, который, попав в движущийся скоростной поезд, курсирующий между Парижем и Марселем, все еще задается вопросом, лучше ли ехать на север или на юг? Давайте прикинем: ну какой в этом смысл, ведь решение уже принято без нас, и мы уже находимся в этом поезде. Более 400-х миллионов лет на нашей Земле (точнее было бы сказать: как всегда во Вселенной) огромная масса существ, частью которых мы являемся, развивалась цепко, неустанно, в сторону большей свободы, большей чувствительности, большего внутреннего видения — а мы все еще спрашиваем себя, куда идти?.. По правде говоря, в свете великих космических законов исчезает тень ложных проблем. Под страхом физического противоречия (то есть под страхом отрицания всего, что мы есть, и всего, что сделало нас) мы можем только принять, каждый для себя, изначальный выбор, заложенный в Мир, отраженными элементами которого мы являемся. Отступить, чтобы быть меньше; остаться стоять, чтобы наслаждаться — эти два пути, по которым мы пытаемся двигаться против течения всемирного потока — кажутся абсурдными и невозможными. Таким образом, налево и направо дороги закрываются, и только выезд впереди остается открытым. С научной и объективной точки зрения единственный возможный ответ на призывы Жизни — это марш прогресса. И, следовательно, с научной и объективной точки зрения единственное истинное счастье — это то, что мы назвали счастьем роста, или движения. Как и весь Мир, хотим ли мы быть счастливыми? Пусть усталые и пессимисты отступят. Пусть ищут удовольствий желающие приятно полежать на склоне холма. А мы давайте без раздумий присоединимся к группе тех, кто хочет рискнуть и взойти на последнюю вершину. Вперед!.. Но этого еще недо-

статочно, чтобы сделать выбор в пользу восхождения. Тем не менее — не идите по ложному пути. Это очень хорошо — встать и идти. Но как взойти на вершину с радостью?

2. Подробное решение: три этапа персонализации.

Я сказал, что в Мире жизнь поднимается к все большему самосознанию, все большему усложнению, как если бы растущее усложнение организмов привело к углублению их сущности. Итак, как этот марш к высшему единству происходит в действительности и в деталях?

Для большей ясности и простоты давайте ограничимся слушаем Человека — Человека, высочайшего в психическом отношении и для нас самого известного из всего живого. Три фазы, три шага, три последовательных и комбинированных движения можно распознать при рассмотрении процесса нашей внутренней унификации, то есть нашей персонализации. Чтобы быть полностью самим собой и живым, Человек должен: 1) сосредоточиться на себе; 2) переключать внимание на «другого»; 3) обратить особое внимание на кого-то более великого, чем он сам. Давайте определим и объясним одно за другим эти три движения вперед, которым (поскольку счастье, как мы решили, является результатом роста) обязательно должны соответствовать три формы беатификации.

1. Сосредоточьтесь, прежде всего. Не только физически, но интеллектуально и морально человек — только тогда человек, когда он самосовершенствуется. И не только до двадцати лет!.. Чтобы стать полностью самими собой, мы должны работать всю жизнь чтобы организовать себя, то есть все время привносить все больший порядок, большее единство в наши идеи, наши чувства, наше поведение. В этом вся программа, здесь весь интерес (но также и все усилия!) Внутренней жизни с ее неизбежным дрейфом к все более и более духовным, все более высоким объектам... Во время этой первой фазы мы должны возобновить и повторить от нашего собственного имени общий труд Жизни. Быть — это, прежде всего, создать себя и найти себя.

2. Далее — децентрализация. Искушение или элементарная иллюзия, которая скрывается с рождения, рефлексивный центр, который каждый из нас прячет глубоко внутри себя, будет состоять в том, чтобы вообразить, что для того, чтобы расти, нам нужно изолировать себя от мира, думать только о себе, т. е. погрузиться в эгоизм. Для завершения этого процесса: отрезать себя

от других или вернуть все себе. Но на Земле не один человек. Напротив, их может быть только несметное число одновременно. Этот факт банально очевиден. И все же, помещенный в общие перспективы физики, он приобретает первостепенное значение, поскольку это просто означает, что, какими бы индивидуализированными по своей природе ни были мыслящие существа, каждый человек по-прежнему представляет собой только атом или, если хотите, очень большую молекулу, которая составляет со всеми другими, подобными ей, определенную корпускулярную систему, от которой она не может избавиться. Физически, биологически человек, как и все, что существует в Природе, по сути своей множественен. Это соответствует «феномену массы». В первом приближении это означает, что мы не можем продвигаться в познании самих себя, не выйдя из себя, не объединив себя с другими, чтобы развить через этот союз рост сознания — в соответствии с великим Законом Сложности. Отсюда настоящая необходимость, отсюда и глубокий смысл любви, которая во всех ее формах подталкивает нас к связи нашего индивидуального центра с другими избранными и привилегированными центрами через любовь, основная функция и очарование которой состоит в том, чтобы дополнять нас.

3. И наконец, — ориентация на Абсолют (Гиперцентрализация). И это, хотя и менее очевидно, абсолютно необходимо понимать. Я сказал, что для того, чтобы быть полностью самими собой, мы обнаруживаем, что вынуждены расширять основу нашего существа, то есть добавлять себя к «Другому». Теперь, когда начало функционировать небольшое количество выделенных привязанностей, это движение расширения не прекращается: оно постепенно втягивает нас, шаг за шагом, в круги все большего радиуса. Это особенно очевидно в современном мире. Человек, несомненно, всегда смутно осознавал свою принадлежность к одному великому человечеству. Однако только для наших современных поколений эти запутанные социальные связи начинают приобретать свое реальное и полное значение. В течение последних десяти тысячелетий (период, в течение которого цивилизация начала внезапно ускоряться) люди потеряли себя, не задумываясь о множественных силах, более глубоких, чем любая война, которая постепенно сводила их вместе. Однако теперь наши глаза открываются, и мы начинаем видеть две вещи. Во-первых, в той ограниченной форме, представленной замкну-

той поверхностью Земли, под давлением населения и под действием экономических связей, которые продолжают множиться, мы уже формируем не только одно наше тело. А во-вторых, в самом этом теле, в результате постепенного установления единой и универсальной системы промышленности и науки, наши мысли все больше и больше стремятся функционировать как клетки одного и того же мозга. Что это значит, если не то, что, продолжая естественную линию трансформации, мы можем предвидеть момент, когда люди будут знать, что это такое — единое сердце, желать, надеяться, любить все вместе то же самое и в то же время... Человечество завтрашнего дня — это какое-то «сверхчеловечество», гораздо более сознательное, гораздо более мощное, гораздо более единоедушное. Оно может выйти из неопределенности будущего, и оно обретает форму на наших глазах. И одновременно (я вернусь к этому) глубоко внутри нас пробуждается чувство, что для достижения того, чем мы действительно являемся, недостаточно связать наше существование с дюжиной других существ, выбранных из тысячи среди тех, кто вокруг нас, — но что мы должны объединиться со всеми одновременно. Какой вывод можно сделать из этого двойного явления, внешнего и внутреннего, если не такой: чтобы Быть, Жизнь требует от нас, в конечном счете, включить себя и подчинить себя организованной Целостности, к которой мы космически и принадлежим как сознательные единицы. Центр высшего порядка ожидает нас, он уже, кажется, не только рядом, но и вокруг нас и над нами. Следовательно, необходимо не только саморазвиваться и даже не просто отдавать себя другому, равному себе, — но подчинять и возвращать свою жизнь большему, чем я сам. Т. е., быть первым. Потом любить. И, в конечном итоге, преклониться. Таковы естественные этапы нашей персонализации. Понимаете, три последовательные ступени в восходящем движении Жизни; и, следовательно, также три наложенных друг на друга степени счастья, — если счастье действительно, как мы признали, неразрывно связано с движением вверх. Счастье во взрослении — счастье в любви — и счастье в обожании. В конечном счете, это тройное блаженство, которое теория позволяет нам предсказать, исходя из законов Жизни.

Каков же вердикт этого эксперимента? Попробуем немного проверить на фактах, путем прямых измерений, правильность наших выводов. Счастье расти глубоко внутри себя — в силе, в чувствительности, в обладании собой. И, конечно, радость —

объединяться телами и душами, созданными для завершения и объединения. Излишне говорить о чистоте и интенсивности этих первых двух форм радости. Все в глубине души согласны разделять их. Но радость от погружения себя и потери себя в будущем в чем-то большем, чем ты сам... Разве здесь мы не оказываемся в области чистой мысли или, вообще, мечты? Чтобы радоваться тому, что находится за пределами нас, и тому, что мы еще не можем увидеть или потрогать... Кого, кроме немногих просветленных, волнует такое в позитивистском и материалистическом мире, в который мы погружены?! Но просто осознайте, что происходит вокруг нас! Несколько месяцев назад, во время подобной встречи, я описал вам случай двух Кюри, мужчины и женщины, чьим счастьем было отправиться в авантюру — открытие Радия, где они знали, что могут потерять свою жизнь чтобы получить это. Ну, а сколько других людей, так или иначе, вчера и сегодня, были схвачены или одержимы до смерти Исследовательским Демоном? Попробуйте посчитать. Те из Арктики и Антарктики: Нансен, Андре, Шеклтон, Шарко и многие другие. Те, с высоких гор: альпинисты Эвереста. Те, из опасных лабораторий: убиты лучами или веществами, с которыми они работали, мертвы от укула... Те, кто завоевал воздух: легион... Те, кто завоевал себе право называться человеком: все те, которые рискуют жизнью или уже отдали ее за идею. Примерно посчитайте, повторяю. И, сделав это, возьмите, если они существуют, записки или письма, оставленные этими людьми, от самых известных среди них (тех, о которых мы говорим), до самых скромных (анонимных), таких как эти почтовые пилоты, которые двадцать пять лет назад летали через всю Америку, рискуя и погибая один за другим, — со своими человеческими мыслями и недугами. Что вы читаете на их лицах? — Радость, высшая и глубочайшая, мощная радость, взрывная радость жизни, которая, наконец, нашла свое бескрайнее пространство. Я имею в виду «Бесконечная радость».

Что обычно подрывает и отравляет наше счастье, так это ощущение близости дна и конца всего, что нас привлекает: мы чувствуем страдания разлуки и дряхления, муки от ощущения уходящего времени, ужас перед лицом хрупкости имущества, которым владеем, разочарование, что мы так быстро достигли конца того, что мы есть и что любим. ... Для тех, кто открыл в Идеале или Причине секрет сотрудничества и отождествления

себя, ближнего или дальнего, со Вселенной в развитии, все эти тени исчезают. Возвращая, чтобы расширить и соединить радости, никоим образом не умаляя и не разделяя их на радости бытия и радости любви (Кюри, Термье были замечательными друзьями, отцами и мужьями), радость поклонения включает и приносит, в своей полноте, чудесный покой. Предмет, который питает ее, неисчерпаем, поскольку он шаг за шагом сливается с самими потребностями Мира вокруг нас. И он не подвержен ни смерти, ни коррупции. Наконец, так или иначе, он всегда в пределах нашей досягаемости, поскольку лучший способ добиться этого — это просто делать, каждый на своем месте, все, что в наших силах, и все, что мы можем. Радость элемента, который осознал Все, чему он служит и чем завершается, радость, испытываемая атомом, отраженная в ощущении его роли и его завершения в несущей его Вселенной — такова, по закону и по сути, эта высшая и наиболее прогрессивная форма счастья, которую я могу предложить и пожелать вам¹.

II. ОСНОВНЫЕ ПРАВИЛА СЧАСТЬЯ Теперь давайте оставим теорию в чистом виде и обратимся к ее приложениям к нашей личной жизни. — Истинное счастье, как мы только что определили, — это счастье роста, и, как таковое, оно ждет нас в направлении, характеризуемом: 1. Единением себя со своим сердцем; 2. Объединением нашего существа с другими существами, нашими равными; 3. Подчинением нашей жизни жизни большей, чем наша. Что означают эти определения для нашего повседневного поведения? Как мы практически поступаем, чтобы быть счастливыми? Здесь, конечно, я могу указать только самые общие направления действия вашей любознательности и доброй воли. Потому что именно здесь закономерно возникают многочисленные вопросы о вкусах, шансах и темпераменте. Жизнь не утверждается, она развивается по природе и структуре только благодаря огромному разнообразию ее элементов. Каждый из нас видит мир и подходит к нему под определенным углом, с непередаваемым запасом и нюансами жизненной силы (дополнительное разнообразие, которое, между прочим, является основой биологической ценности «личности»). Таким образом, каждый

¹ «Вы знаете, что моя жизнь — это подношение, принесенное с радостью и сознательно, без эгоистичной надежды на вознаграждение Силе, которая выше Жизни» (В. Ратенау).

из нас единственный, кто способен открыть для себя в конечном счете неповторимое отношение, жест, который сделает его настолько гармоничным, насколько это возможно, то есть приведет в состояние блаженного мира со Вселенной, движущейся вокруг него. Мы делаем эти оговорки, но факт остается фактом: в соответствии с изложенными выше перспективами мы можем сформулировать следующие три правила счастья.

1. Чтобы быть счастливыми, прежде всего мы должны противодействовать тенденции к минимизации наших усилий, к тому, чтобы оставаться на месте или искать во внешней суете обновления нашей жизни. В окружающих нас разнообразных и осязаемых материальных реалиях нам, вероятно, нужно пустить глубокие корни. Но именно в работе над нашим внутренним совершенствованием — интеллектуальным, художественным, моральным — нас, в конце концов, ждет счастье. По словам Нансена, самое главное в жизни — это найти себя. Разум, тщательно конструируемый через материю и за ее пределами. Это — центрирование.

2. Чтобы быть счастливыми, во-вторых, мы должны противостоять эгоизму, который толкает нас либо закрыть себя в себе, либо подчинить других нашему господству. Есть способ любви — плохой, бесплодный — с помощью которого мы стремимся обладать, вместо того, чтобы отдавать себя. И именно здесь в случае пары или группы вновь появляется закон величайшего усилия, который уже регулировал внутренний ход нашего развития. Единственная по-настоящему блаженная любовь — это та, что выражается через общий духовный прогресс. Это — децентрализация.

3. И чтобы быть счастливыми — полностью счастливыми — в-третьих, нам нужны, так или иначе, напрямую или через постепенно расширяющихся посредников, исследование, предприятие, идея, дело... чтобы сделать наши интересы и наше существование частью прогресса и успехов Мира вокруг нас. Как Кюри, как Термье, как Нансен, как первые авиаторы, как все первопроходцы, о которых я говорил вам выше, нам, чтобы достичь зоны великих стабильных радостей, нужно переместить полюс нашего существования к тому, что бесконечно больше нас. Это не предполагает, будьте уверены, что для того, чтобы быть счастливыми, мы должны совершать замечательные, экстраординарные действия, но только то, что в пределах досягаемости для всех,

что, осознав нашу живую солидарность с великим делом, мы делаем меньшее из возможного. Добавьте хоть один стежок, как бы он ни был мал, к великолепной вышивке Жизни; взгляните в то Безмерное, что создается и влечет нас к центру и к концу нашей ничтожной деятельности; выявите его и присоединяйтесь: в этом, в конце концов, и есть великий секрет счастья. «Величайшая из всех радостей заключается в глубоком и инстинктивном союзе с тотальным потоком Жизни», — признает Бертран Рассел, один из самых острых и наименее спиритуалистических умов современной Англии.

Ориентация на Абсолют (Гиперцентрализация). Теперь, когда я подошел к этому моменту, который является концом того, что я могу вам сказать, позвольте мне в заключение сделать замечание, которое я должен сделать, чтобы быть с вами абсолютно честным. Недавно я читал любопытную книгу, в которой английский писатель и философ² излагает своеобразные взгляды американского биолога и бизнесмена Уильяма Берроу Стила именно по вопросу о человеческом счастье, который мы обсуждаем сегодня вечером. С большой убедительностью и силой Стил стремится установить (как это сделал здесь я), что, поскольку счастье неотделимо от идеи бессмертия, человек может быть полностью счастлив только в том случае, если он погрузит свои интересы и свои надежды в интересы общества, мира, и, особенно, человечества. И все же, добавляет он, это решение в его нынешнем виде все еще неполно. Ведь, в конце концов, чтобы отдать все, нужно уметь любить. Но как любить коллективную, безличную, в определенных отношениях — чудовищную — реальность, такую как Мир или даже Человечество!.. Возражение, которое Стил находит в глубине своего сердца и на которое он не отвечает, ужасно, жестоко, но справедливо. Поэтому мой анализ был бы неполным и неискренним, если бы не обратил ваше внимание, что бесспорное движение, которое несет человеческую массу на службу Прогрессу, не является «самодостаточным»; но этот земной импульс, который я призываю вас поддержать, должен настроиться и синтезировать себя с христианским импульсом.

Повсюду вокруг нас визионеры Исследований, социальные визионеры с огромной верой вступают на путь завоевания буду-

² Герберт Уэллс, «Анатомия разочарования».

щего. Но никаких конкретных вершин, и, что самое страшное, никакого дорогого их душе объекта для преклонения нет перед их взором. И именно поэтому в глубине души их энтузиазм и преданность жесткие, сухие, холодные, грустные, то есть тревожные для тех, кто за ними наблюдает, и, в конечном счете, для тех, кто поднимается к ним, но не столь самоотверженны. Теперь, наряду и до сих пор на окраине этих мистических движений, христианский мистицизм в течение двух тысяч лет никогда не переставал заниматься и развивать дальше (многие не подозревают об этом) свои взгляды на личного Бога, не только на создателя, но и на аниматор и сумматора Вселенной, которую Он возвращает себе игрой всех сил, которые мы группируем под названием Эволюция. Под настойчивым усилием христианской мысли агонизирующая грандиозность Мира постепенно сходится вверх, пока не преобразуется в центр любящей энергии!.. Спрашивается, как я могу не видеть, что эти два мощных потока, между которыми Влияние религиозных энергий человека в настоящее время разделено на влияние Прогресса и влияние великой благотворительности, желают объединиться и дополнить друг друга? Представим себе, с одной стороны, что излияние юношеских человеческих устремлений, колоссально усиленное нашими новыми представлениями о Времени, Пространстве, Материи и Жизни, переходит в христианский сок, обогащая и стимулируя его.

С другой стороны, давайте представим себе в то же время, что такая современная фигура универсального Христа, которую христианская совесть разрабатывает в этот самый момент, занимает свое место, появляется, сияет на вершине нашей мечты о Прогрессе, чтобы конкретизировать его, очеловечить, персонализировать. Разве это не был бы ответ, полный ответ на трудности, с которыми борется наше действие? Без вливания новой материальной крови христианский спиритуализм рискует быть ослабленным и потерянным в облаках. И, что еще более вероятно, из-за отсутствия какого-то принципа всеобщей любви, человеческое чувство Прогресса может с ужасом отвернуться от пугающей космической машины, в которую оно оказывается вовлеченным. Соединим тело с головой — основание с вершиной — и, внезапно, возникнет полнота. По правде говоря, полное решение проблемы счастья я вижу в направлении христианского гуманизма или, если хотите, в направлении сверхчеловеческого

христианства, в рамках которого каждый человек однажды поймет, что он может в любое время и в любой ситуации не только служить (чего недостаточно), но и лелеять во всем (самом сладком и прекрасном, а также самом суровом и самом банальном) Вселенную, в своей эволюции заряженную любовью^{3 4}.

Перевод Г. Семенова

³ Лекция прочитана Тейяром де Шарденом в Пекине, 28 декабря 1943 г.

⁴ В конце своего текста Тейяр де Шарден добавил следующую цитату: «С религиозной точки зрения счастье и удовлетворение — это не вещи, которые являются результатом благополучия независимо от того, имеется ли в виду его материальное или биологическое значение. Если бы человеческое общество было освобождено от всех болезней и несчастных случаев, бедности и явных преступлений, оно могло бы быть очень жалким и невыносимо скучным. Единственное, что приносит удовлетворение, — это служение Богу. Это служение может быть «в самых изменчивых условиях и при любом образе жизни, потому что Царство Божье внутри нас». Царство Божье — это царство верного служения, какую бы форму оно ни принимало. Религиозное восприятие того, что в этом служении, помимо его простых внешних результатов — мы едины с Богом, — приносит вдохновение, силу и внутреннее удовлетворение». (Дж. Б. С. Холдейн, «Материализм», Лондон, Hodder & Stoughton, 1932, стр. 156.).

Римма Запесоцкая

Мистерия сказочной Ёлки

Памяти З. А. Миркиной
и Г. С. Померанца

НЕОБХОДИМОЕ ПРЕДИСЛОВИЕ

Этот текст был написан в начале 2001 года, в связи с намерением З. А. Миркиной и Г. С. Померанца опубликовать книгу отзывов об уникальной ёлочной мистерии – совершенно особенном, таинственном и прекрасном явлении в неофициальной культурной жизни советской столицы. Публикация книги не состоялась, хотя отзывов было много, в том числе написал о Ёлке их друг, поэт Борис Чичибабин.

Да, у сказочной Ёлки была своя тайна, это чувствовали зрители и участники мистерии, но в чем именно она заключалась, нельзя было точно определить. И тот факт, что ни разу не удалось создать адекватное голографическое изображение Ёлки, хотя несколько раз приезжали с киностудии профессионалы, тоже это подтверждал.

Мой текст З. А. Миркина и Г. С. Померанц прочли и одобрили, можно сказать, «завизировали». По этой причине и потому, что этот текст написан в то время, когда оба они были живы и еще полны сил и творческих планов, я решила его опубликовать таким, каким создательница Ёлки его прочла и сделала пару правок, которые я внесла. Хочу отдельно дать здесь одну вставку З. А. Миркиной, не вошедшую в текст: «...ибо [мир] умирает не навсегда. Мы можем присутствовать при Воскресении. А скорее, не присутствовать (ведь Воскресение – не зрелище), а воскресать сами».

З. А. Миркина создавала свою Ёлку до последнего года жизни, просто не могла иначе. Откуда-то, очевидно, из духовного пространства, брались силы, хотя их становилось всё меньше, особенно после ухода Г. С. Померанца. Я не написала в основном тексте, что Г. С. Померанц до самого конца активно участвовал во всех ёлочных мистериях. Его роль заключалась в том, чтобы вовремя и правильно включать очень сложную подсветку, освещающая ёлочные царства.

В этом тексте рассказывается о ёлочной мистерии еще в их предпоследней квартире, на улице Новаторов. Последняя квартира, на улице Обручева, была недалеко, через дорогу, ближе к лесопарку, где они оба ежедневно гуляли, пока хватало сил.

Кроме колокольчика, со временем появилась оригинальной формы деревянная колотушка, которой создательница Ёлки ударяла по стеклянной люстре, и мистерия начиналась.

Март 2020

Мистерия сказочной Ёлки — воистину чудо, уникальное, единственное в своем роде явление, которое каждую зиму уже более тридцати лет подряд происходит в обычной московской квартире. Здесь, недалеко от леса, живет Старая Сказочница. Она сама себя так называет, и это правда, но не вся: ведь она и Поэт, и переводчик, и прозаик, и публицист... Но для нас сейчас главное — что она Сказочница. У нее, как и у всех здешних жителей, есть имя, отчество и фамилия, и зовут ее Зинаида Александровна Миркина. Всё, что она пишет, обращено к каждому из нас. Ведь на самом деле она говорит о самом главном — об открытии в душе Глубины и Света.

Старая Сказочница живет не одна: с ней всегда рядом самый близкий человек, разделяющий ее Путь, понимающий ее как никто другой и во всем помогающий жить, — Григорий Соломонович Померанц, философ и писатель. Оба они одновременно живут в материальном трехмерном мире и в мире духовном — и всегда стремятся на истинную свою родину, в мир Глубины и Света, где царствует Любовь. Там они и пребывают — когда созерцают иконы Рублёва, слушают любимую музыку, гуляют по лесу и растворяются в природе, когда звучат стихи... Любовь переполняет их, и Старая Сказочница делится этим своим богатством со всеми, кому это нужно, кто способен услышать и понять.

Недавно вышло 2-е издание книги сказок Зинаиды Миркиной «У костра гномов», и каждый может их прочесть и открыть для себя целую вселенную, где сказочные герои, решая настоящие духовные задачи, становятся мудрыми и проходят свой тернистый путь, приводящий к Добру и Свету. Да, замечательно, что эти сказки (в том числе и «ёлочные») записаны и изданы.

Но автор этих строк в течение многих лет имеет счастливую возможность присутствовать при сотворении чуда на ёлочной мистерии и попытается поделиться своими впечатлениями.

Сотворение чуда происходит перед каждым Рождеством, когда в уютном маленьком жилище Старой Сказочницы появляется Ёлка. Сказочница приручает ее и вдыхает часть своей души. Потом она с любовью наряжает Ёлку и населяет одухотворенными игрушками – жителями ёлочного мира. Некоторые из этих игрушек пришли из детства Сказочницы, в том числе ее любимая Старая Девочка, другие дарят друзья, среди которых и «ёлочные дети», выросшие на этих сказочных представлениях. Все они присылают чудесные игрушки из разных стран мира, так что, можно сказать, весь мир принимает участие в этой вселенской ёлочной мистерии. Это верно и в более глубоком смысле.

Сказочная Ёлка – это модель Вселенной. На нижних ее ветвях, у подножия, находится стихийный мир Природы, там обитают Оль, Леший, гномы у светящегося костра... Эти персонажи, как правило, не вмешиваются в действие, а только наблюдают, но иногда задают загадки и ставят вопросы, на которые необходимо дать ответ.

Следом за жителями, олицетворяющими силы Природы, обосновались персонажи, через которых действуют в Нашем Мире и соблазняют всё живое темные силы: Баба Яга, Кот в сапогах, Гусыня, Крокодиллссимус...

Посередине находится Наш Мир (населенный людьми и всеми смертными живыми существами), который балансирует между Тьмой и Светом и нуждается в помощи и спасении.

В самом центре Ёлки, над Лебединым озером, особое место, куда прикованы взгляды зрителей и одновременно участников мистерии. Это место занимает Старая Девочка, которая и в Нашем Мире, и вне его. Она всегда была, и есть, и будет, юная и прекрасная. Может быть, она и есть София, Душа и Мудрость Творца...

И всюду, доходя до самого верха Ёлки, расположились светоносные ангелы, жители Царства Света.

Одновременно с заселением ёлочной вселенной сочиняется сказка, каждый год новая. И всегда перед Рождеством создается и оживляется сказочная вселенная, пусть только на короткое время, пока живет Ёлка. Да, в ежегодной смерти Ёлки есть печаль и неизбежность. Каждый раз Ёлка кажется самой прекрас-

ной и неповторимой. Но это чудо повторяется ежегодно, когда перед Рождеством Ёлка рождается заново и одновременно как бы воскресает. И новорожденная сказочная Ёлка всегда еще прекрасней, чем прошлогодняя.

Вот гаснет свет — и сказка начинается... Звучит дивная музыка, специально подобранная для каждой сказки, для каждого ее эпизода. Ёлка оживает, на ней зажигаются огни. Внешний мир сразу перестает существовать, есть только рождающееся на наших глазах чудо. Есть только Ёлка, музыка и голос Старой Сказочницы. Раздается перезвон колокольчика, и освещаются фонариком те персонажи, которые включаются в сюжет и начинают говорить — каждый своим голосом и со своей интонацией. По ходу сказки зажигаются ёлочные царства: манящий разноцветными огнями Наш Мир (в некоторых сказках он же — Детство), загадочно мерцающая и затягивающая в себя Ночь, затаенный Костер гномов, феерический Подводный Мир, искрящееся и слепящее бело-розово-голубыми переливами Царство Снежной королевы (Владычицы волшебных зеркал), как-то особенно притягивающее и дарящее покой Царство Глубины, устремленная вверх таинственная Душа Ёлки, торжественное, ликующее Царство Света — духовная субстанция ёлочной вселенной.

Мальчик Том, один из главных героев, олицетворяет и всё человечество, и каждого ищущего Истину и любящего человека. Том всем сердцем, всей душой любит Старую Девочку, которая погибает, принося себя в жертву ради спасения других, или становится невидимой, и тогда наступает Тьма. Но любящий Том преодолевает все препятствия, находит путь в Глубину, к Свету и заново постигает Истину. И тогда Старая Девочка воскресает и вновь оказывается на своем месте, в самом центре ёлочной вселенной. Они встречаются в чудесном Свете, который зажигает Том. Ведь он, подобно всем людям, имеющим бессмертную душу и созданным Творцом по Своему образу и подобию, может воскликнуть: «Да будет Свет!». И искра Света каждый раз рождается из творческого порыва, от самопожертвования ради Любви. Том высекает эту искру — и Свет воскресает, а вместе с ним и Старая Девочка. Но Том в одиночестве вряд ли справился бы с такой, с точки зрения здравого смысла, непосильной для человека задачей. У него, конечно же, есть друзья и помощники (Помпончик, Флейтист, Белый Заяц и другие), они подсказывают герою путь, утешают и ободряют в минуты усталости

и сомнений, помогают «не утонуть в бездне, а вместить ее в себя» и через нее выйти к Свету.

Так каждый год происходит сотворение настоящего чуда — одухотворение Ёлки. Потрясенные зрители и участники этой мистерии (числом не более 5–7 человек) присутствуют при рождении, гибели и воскресении сказочной вселенной. Вселенная погибает от забвения вечной нашей духовной родины, от захваченности темными силами, а воскресает — в Глубине, от Любви и Света. И всё это всерьез — рождение, гибель и воскресение.

Вот эти простые, казалось бы, истины из года в год, от сказки к сказке, от Ёлки к Ёлке напоминает нам Старая Сказочница. Только внимайте, услышьте и поймите — до глубины, до сердцевины! И тогда мир изменится и, возможно, не погибнет, но в любом случае воскреснет!

Звучат завершающие сказку слова Старой Сказочницы и колокольчик, включается верхний свет, но зрители не могут, да и не хотят сразу же возвращаться в нашу реальность. И, по многолетней традиции, после обмена впечатлениями (а чаще — невозможности их внятно выразить от переполняющих душу чувств, восторга и потрясенности) все опять рассаживаются перед Ёлкой, в темноте зажигается свет ёлочного царства. И начинают звучать стихи. Участники мистерии читают их наизусть по очереди или по настроению, по возникающей именно в этот момент потребности, но чаще других читает Старая Сказочница, она же Поэт.

Звучат стихи, и в то же время такая тишина... Старой Сказочнице так важно, «чтобы наши души оставались живыми и можно было бы их расслышать в тишине».

«Тишину измеряют сердцем.
Тишиной измеряют сердце»...

«Когда б мы досмотрели до конца
Один лишь миг всей пристальностью взгляда,
То нам другого было бы не надо,
И свет вовек бы не сходил с лица»...

И мы вглядываемся, вглядываемся... чтобы навсегда запечатлеть в душе это чудо сказочной Ёлки с ее завораживающими царствами, с ее Глубиной и Светом. Именно в такой миг хочется воскликнуть: «Остановись, мгновенье, ты прекрасно!» — и беско-

нечно вглядываться в Глубину, в Свет, и вдохновляться, и вбирать их в себя как можно глубже, еще и еще. Может ли быть что-то важнее, и не только в этот момент? Вглядываясь в чудо сотворения сказочной вселенной, мы можем увидеть, найти самих себя.

Ёлочная мистерия Старой Сказочницы делает нас сильнее и мудрее, мы учимся изгонять страх и понимать, «куда уходит свет, когда гаснет светило, и куда уходят звуки, когда кончается музыка». Пока живет сказочная Ёлка, мы можем хотя бы заглянуть в покинутый, когда-то предназначенный нам Дом, путь к которому лежит через звезды, через небеса, и вернуться на нашу истинную духовную родину.

«С Земли на Землю — через небеса,
И невозможно проще и короче».

Январь 2001

Григорий Померанц

Экхарт в нашем доме

Это было в начале 60-х. Я зашел к профессору Пинскому, с которым подружился еще в студенческие годы и вместе с ним начинал войну в московском ополчении. Потом мы оба попали в лагеря; встретились после реабилитации. Пинский тогда был атеистом, но с живой памятью о детской религиозности, и Экхарт его глубоко захватил; он с вдохновением прочел вслух проповедь на тему Песни песней: «Ибо сильна, как смерть, любовь». Что-то там перекликалось с его собственной любовью к истине, с угольком в груди, который то и дело вспыхивал в полемике. Я воспользовался своим правом сотрудника библиотеки, выписал *Проповеди и рассуждения*, издание 1912 г., библиографическая редкость, и отнес домой. На другой день, когда я вернулся с работы, жена еще была в постели. Она так и не вставала. Мы жили тогда в комнатухе вроде той, в которой Раскольников обдумывал свою теорию, семь квадратных метров, кровать частично складывалась, без этого трудно было повернуться. Но Зина начала читать, не успев одеться, и читала весь день, без завтрака и обеда. Надо было приобрести Экхарта в полную собственность. Приятель моих пасынков, занимавшийся подпольной скупкой и продажей книг, обещал достать Экхарта за 15 рублей. На 15 рублей мы вдвоем кормились неделю. Сэкономить такую сумму за короткий срок было немыслимо. А книга нужна немедленно. Она была написана тем же духом, который диктовал Зине ее стихи:

О Дух сжигающий! Когда наступит тишь,
Душа в Твоих лучах заплещется, сгорая.
Неотвратим, как смерть, Ты смерть испепелишь,
Одним Ты адский огонь, другим Ты солнце рая.

Многих такая готовность броситься в духовный огонь отпугивала. Экхарт был не из их числа. Он был наш. Зина продала свою единственную праздничную юбку и выручила за нее нужную сумму. С этих пор мы много раз читали Экхарта вслух, когда надо было что-то сжечь, утопить, освободиться от повседневности.

Один раз мы из-за Экхарта поссорились. Я говорил, что представление Экхарта об ангелах на уровне схоластики XIII века, что вечное вдохновение всегда создается и записывается в понятиях времени, на языке времени и места. Зина была возмущена, вышла на улицу, походила минут сорок около Москва-реки и вернулась. Предмет ссоры был отодвинут в сторону, но потом мы несколько раз к нему возвращались. Постепенно разногласия смягчились, и Зина только настаивает, что **по сути** всякое откровение обладает полнотой истины; лишь на язык ложится отпечаток времени, на образы, возникшие в потрясенном уме. Впрочем, что такое откровение?

Как-то, еще до встречи с Зиной, я пережил несколько часов чистого света, вспыхнувшего в центре груди и погасившего предметный мир, без потери сознания — и без охоты мыслить. Чистое переживание целостности вечного света не просило слова. Не то, чтобы рассказать трудно, а не о чем говорить. Паскаль передал все, что он испытывал два часа, одним словом: огонь. Такие переживания могли быть у неандертальца, и ум Паскаля ничего здесь не прибавил. Мысли пришли ему в голову, когда огонь погас. Они были подготовлены всей предшествующей жизнью Паскаля и только «подсвечены» «огнем». Были они откровением? Ничего нового, заново открытого в записи Паскаля после «огня» нет. Гораздо больше он сказал в своих книгах. Может быть, под влиянием «огня», вспоминая внутренний свет. Я, во всяком случае, многое понял именно так, вспоминая опыт, а не в самом опыте. Это не откровение. В откровении что-то (видение или текст) рождается в блеске молнии. Его несут людям с неколебимым убеждением, что текст дан Богом и дан для всех людей.

Однако такое классическое откровение не бесспорно. В своей образной форме она несет на себе отпечаток времени: Иоанн Богослов видел всадников, а не автомобили, самолеты, ракеты. И в словесной ткани сказывается ограниченность слова. Слово — слепок понятия, уже отколото от целостной вечности. Любое логическое предположение раскалывает целое на субъект, предикат и связку, то есть искажает целое. Это показал Нагараджуна. Подойти к целому через логически организованное слово так же невозможно, как подъехать по железной дороге к цветку. Железнодорожная колея уничтожает цветы. В своей словесной выказанности откровение подпадает под закон несовершенства слова, и понимание откровения требует нового откровения. Как сказал

об этом св. Силуан: «То, что написано Святым Духом, может быть прочитано только Святым Духом».

Все это касается не только первичных откровений религии. Я не отделяю их каменной стеной от вдохновенного комментария. В конце концов, и слово Христа — комментарий (к Ветхому Завету). И комментарий Экхарта к Новому Завету имеет для меня ценность откровения. Говорят, что идея духовной нищеты возникла вследствие неверного чтения текста. Это утверждают многие духовно богатые люди, и может быть, они правы. Их доводы, основанные на разборе греческого текста, я не могу оспорить. Могу прибавить, что есть аналогичное объяснение дзенского культа абсурда: зубрить абсурдные переводы сутр на китайский язык. Пусть все это так и есть. Все равно, духовную нищету не вырубить из христианской традиции. Достаточно того, что сказал о ней Экхарт: «Покуда человек имеет что-либо, на что направлена его воля, — хотя бы и была его воля в том, чтобы исполнять волю Божью, — такой человек не нищ в том смысле, в каком тут говорится. Ибо этот человек еще имеет волю, которой он хочет угождать воле Божьей; а это еще не самое настоящее... Ибо только тот человек нищ, который ничего не хочет, ничего не знает, ничего не домогается», который пуст, как сосуд, очищенный, чтобы вместить елей. Мысль настолько восточная, что умы, склонные к европоцентризму, считают делом своей чести вырвать ее из Евангелия. Экхарт им мешает.

Правда, комментарий Экхарта не канонизирован. Но канонизируют люди, а люди могут ошибаться. Иисус Назарянин тоже не был признан пророком.

Экхарт не мог быть канонизирован. В своих немецких проповедях он вышел за рамки христианской традиции и шагнул на тропу, по которой шли мистики индийского и тихоокеанского Востока. Начиная чтения, я не знал, что Рудольф Отто¹ сопоставил доминиканского провинциала с Шанкарой, а Д. Т. Судзуки — с буддийскими мыслителями; но что-то подобное бросилось в глаза. Экхарт говорил языком западной духовности, но о том же, что я читал у Джидду Кришнамурти и апологетов дзен: «И Бог преходит». Нет никаких вечных символов, есть только безымянная вечность и слова, заново порождающиеся от ее света

¹ Немецкий евангелический теолог — прим. ред.

в человеческом уме. Слова, которые не более, чем «палец, указывающий на луну».

Восточный религиозный нигилизм не творил кумира из слов. Он открыл мне возможность веры как простого доверия царствию внутри нас, открывшемуся в опыте. Но слова, в которых высказана была эта вера, звучали для нас настолько экзотично (луна, палец, указывающий на луну — в одном ряду с Лао-цзы, а не с Библией, перекликается с туманной неясностью Дао, а не со светом Фавора). Экхарт высказал тайну Востока на языке Средиземноморья. Он расплавлял в огне любви, сильной, как смерть, догматические постройку и позволял смотреть на них, как мы смотрим на соборы или иконы — как на символы, дорогие нашему сердцу, но обреченные огню, если мы хотим пройти **сквозь** них. Именно после Экхарта догматика перестала мне мешать. Я стал созерцать ее, как творения великих иконописцев, как интеллектуальные иконы. И в этих иконах угадывать движение «тринитарной» мысли.

Многие великие европейцы признавались, что не понимают учения о Троице. Мне помогла что-то увидеть икона Рублева, запечатлевшая внутреннее движение ипостасей в линиях и красках, и одна загадочная фраза Экхарта: «Игра идет в природе Отца. Зрелище и зрители суть одно». Этой фразы нет в русском переводе «Проповедей и рассуждений». Я прочел ее как цитату в какой-то английской или немецкой статье. Слова врезались в память, и я сотни раз к ним возвращался, но в первый момент не пришло в голову записать источник цитаты, а потом это было невозможно. Работая библиографом, я перелистывал ежедневно несколько десятков журналов, не менее 200 в неделю, не менее 10 000 в год, и невозможно было искать иголку в стоге сена. За 20 лет в библиотеке я перелистал около 200 000 журналов и книг. Итогом была довольно широкая эрудиция, но полученная без академических правил.

Внутреннее движение ипостасей я сперва именно увидел на иконе; и потом только понял, что Экхарт созерцал нечто подобное, говоря об игре в природе Отца, где зрелище и зрители — одно. А еще позже нашел этнографическое подобие такого тождества зрелища и зрителей: обрядовый хоровод африканцев, «думающих танцуя» (Сенгор²).

² Леопольд Седар Сенгор, сенегальский поэт и философ — прим. ред.

Системность Троицы отсылает нас от логики к хороводу и непонятна без хоровода как образа мира. Хоровод — одно из первичных явлений культуры, из первых попыток создать образ космоса, собрать дробное знание в целостность Главного. Каждый участник хоровода верен себе и своей маске (символу одного из духов), но, кружась, он становится нераздельной частью целого, и каждый облик становится его обликом, его ипостасью, — если выразить это в терминах богословия, возникшего позже, припоминая древнее кружение.

В обрядовом хороводе нет еще требований логики, отделившей почитание единого Бога от веры в богов стихий. Нет еще разницы между уровнями духовности. Зато человек становится «вновь насколько возможно более похожим на тот первообраз, каким он был в Боге, когда между ним и Богом не было различия, пока Бог не создал твари» (начало проповеди об отрешенности). Многие мистические секты возвращаются к «медитации ногами». Но основная линия культуры — овнутрение хоровода, продолжение хороводного ритма в трагедии и литургии. Христианское «веселие духа» кружится без видимого движения, без звука, в безмолвии. Но оно остается кружением:

Ich kreise um Gott, um den uralten Turm,
und ich kreise jahrtausendlang;
und ich weiß noch nicht: bin ich ein Falke, ein Sturm
oder ein großer Gesang³.

В этом единстве игры и судьбы страдания личности, связанной с комком обреченной плоти, тонет во вселенской радости, как судьба Иова в ответе Бога. Войдя в хоровод, страдающий не отождествляет себя больше со своим страданием, он сливается с Целым, где совпадают все противоположности, как Восток и Запад на полюсе, он отдается скорбной радости и радостной скорби. Такое овнутренное круговое действо и есть вершина православной иконописи, рублевская Троица. И в этот хоровод смерти и воскресения, в это скорбное веселие духа вводит нас Мейстер Экхарт.

Игра, идущая в природе Отца — образ, смутно сознаваемый в священных играх, созданных человеком во всех архаических культурах (архаических, но не низких, не ничтожных; в культу-

³ Rainer Maria Rilke, 20.9.1899, Berlin-Schmargendorf.

рах, которые превосходят нас своей собранностью). Бог играет, топя время и пространство в Вечности, бесконечность тьмы во внутреннем свете; бесконечность страдания и сострадания в радости творчества, неотделимого от созерцания (как неотделимы друг от друга три ангела на иконе Рублева). Бубер противопоставлял игре Бога судьбу Бога. Но индийская лила (которую он имел в виду) — не вся полнота игры. Трагедия — тоже игра. И литургия — игра, и отпевание — игра. Чакона, которую я знаю по потрясающей музыке Баха, — это танец на похоронах. Судьба Бога входит в игру Бога, она не вне игры. Можно привести профанические примеры: Макферсон шел на виселицу, играя на скрипке и приплясывая⁴. «Я раненый насмерть играл, гладиатора смерть представляя», — написал Гейне. Мольер умер на сцене. Но лучше всего об этом сказал Экхарт в своей проповеди об отрешенности: «Так же во Христе был внешний и внутренний человек, и в Богородице, и все, что они выражали по отношению к внешним вещам, делали они от лица внешнего человека, а внутренний человек пребывал в то время в неподвижной отрешенности. В этом смысле и говорил Христос: «Моя душа скорбит смертельно». И как ни стенала, ни жаловалась наша Владычица, ее внутренний человек был при этом в неподвижной отрешенности. Вот тебе сравнение: дверь движется на крюке; дверную створку я сравниваю с внешним человеком, а крюк с внутренним. Когда дверь открывается и закрывается, движется створка, а крюк остается неподвижным на своем месте и нисколько не изменяется от движения».

Как ни скорбит Христос в Гефсиманском саду, как ни стенает Богоматерь у креста, они сознают, что это их роль в мистерии, и роль должна быть сыграна, не разрывая страсть в клочки, не отрываясь от косяка отрешенности. Этот образ неоднократно всплывал в нашей жизни, когда надо было не возноситься духом на седьмое небо, а переносить человеческое горе.

Под образом игры, идущей в природе Отца, я понимаю и проповедь о Марии и Марфе. Важно не то, какая из сестер выше, а смена «марийного» и «марфийного» в одной и той же душе. Так в рублевской Троице средний ангел «мариен», и из своего «марийного» покоя указывает на чашу действия и страдания левому ангелу (левому для зрителя; бытийственно — си-

⁴ Роберт Бёрнс «Прощание Макферсона».

дящему одесную, справа); а правый ангел (правый для нас) уже испил чашу и припадает снова к купели, в которой тонет крестная смерть. Проповедь призывает монахинь не застыть в созерцании, включала оба состояния — созерцание и действие — в божественную игру. Игра идет в природе Отца, т. е. в Христе, обладающем двумя природами, соединенными неслиянно и нераздельно. Это и игра, и судьба. В своей человеческой природе Христос распят безо всякого символизма, железными гвоздями на деревянном кресте; но в своей божественной природе Он созерцает искупление. Экхарт обращается к монахиням, достаточно полюбившим созерцание, и хочет сказать им, что созерцание обязывает, что полнота созерцания приносит действие, как свой плод. Для душ, кружащихся в беличьем колесе деятельности, он подчеркнул бы другое — как это сделано в одном из стихотворений Зины:

Ах, Марфа, Марфа! Погоди немного.
Накормит Бог — и ты накормишь Бога.

Через образ косяка и двери можно понять и ответ Бога Иову. Дверь, сорвавшуюся с крюка, Бог снова прикрепляет к нему. И через отрешенность от своего страдания к Иову приходит радость Божьего творчества и дает страдальцу силу «поднырнуть» под болезнь, под все потери, и выплыть к новой жизни. Страдание может превосходить человеческие силы, — даже очень большие силы, и погасить сознание. Но пока сознание остается, от него одного зависит, с чем отождествить себя: с разумом пылинки в бездне пространства и времени или с разумом вечности. Сознание двери, связанной с косяком, может быть страданием, но не отчаянием. Смысл жизни неотделим от «косяка». Бессмысленна только обреченность «осколка жизнь сосуда вести» (И. Бродский). Наш смысл в нашей предписанной роли, даже мучительной. «Разве может рыцарь думать о своей ране, если ранен король?» — сказал мейстер Экхарт. Эти слова Экхарта не устарели и в XX, и в XXI веке. Исчезли рыцари, исчезают короли. Но не в них суть. Человек становится свободным, если смотрит на мир глазами короля, если он чувствует свою неразрывность с королем. И тогда он видит в хаосе великий план Провидения.

Я дерзаю видеть этот план в религиозном процессе, создавшем сперва племенные религии, а потом прорвавшимся к миро-

вому духовному сознанию, но не в одной форме, а в разных, дополняющих друг друга. Эти различия культур освобождают от *рабской* привязанности к слову, к символу, к традиции, и освобождают душу для свободной любви к заветам прошлого. Я убежден, что четыре великих очага культуры (два средиземноморских, индийский и дальневосточный) созданы «навечно», до последнего дня человечества, и ни в коем случае не должны раствориться в чем-то одном. Я убежден, что догма прекрасна, как икона, но диалог выше догмы, и Экхарт — один из немногих христиан, готовых к этому диалогу.

Если бы Бог хотел создать единое стадо, то, наверное, сумел бы это сделать. Но мне кажется, что Бог знал человеческую склонность превращать слово в кумир, смешивать луну с пальцем, указывающим на луну; уравнивая эту человеческую слабость, Бог показал возможность передавать опыт общения с Собой разными языками. Созерцая различия христианства и буддизма, индуизма и ислама, легче преодолеть власть буквы и сквозь букву увидеть дух. Это в особенности задача современности, когда обособленные в прошлом религиозно-культурные миры оказались в одном пространстве спутникового телевидения. Приходит понимание, что все догмы прекрасны, как иконы, но высшая истина раскрывается только в хороводе догм, в общении, рождающем способность понимать друг друга и жить в мире, а не в драке, как мальчики, дергающие за косу девочек, и девочки, показывающие мальчикам язык.

Религия, осудившая Экхарта, была незрелым подростком. Экхарт казался ей еретиком. Но с точки зрения незримой церкви еретична была она сама. Ибо что такое ересь? Прямолинейно-логическая постановка вопроса, требующего более тонкого мышления. В Экхарте дух догматического мышления, создавшего понятие единственности, равночестности, неслиянности-нераздельности, восстал против застывших догм. Застывших, потерявших текучесть и ставших ересью, ставших богословием друзей Иова. Подлинная догма — свобода от страха потеряться в отрешенности, потеряться в любви сильной, как смерть, и, подобно смерти, разрушающей все знаки веры, оставляя только саму веру, саму открытость бесконечному духу.

Александра Свиридова

Майя. Параллели

Я не могу пока говорить о Майе в прошедшем времени. Пару лет назад, когда она ушла из интернета, в котором мы сидели, — она написала, что устала. С моих 30-ти у нас была любимая игра: я горевала, что старею, а Майя весело отвечала: — Сколько? Тридцать пять? Подождите до сорока.

— И что будет?

— Вы узнаете, как вы были молоды в 35.

В пятьдесят Майя очень строго велела жить до 60-ти, чтобы узнать, как я была молода в 50. Потом смеялись в мои 60... Потом в 90 Майя впервые произнесла слово: «Устала». И добавила, что в 90 и я устану и пойму её. Но велела непременно дожить, чтобы убедиться в том, что она не обманывает. Мостик интернета ушел под воду. Я вернулась к конвертам с марками. Старательно писала письма и училась не ждать ответа. Иногда просила друзей постучать Майе в дверь с гостинцами. Сегодня двери нет. Можно запрокинуть голову в небо.

Я смотрю на фотографии Майи последних двух лет, в которые мы не виделись. Вижу, что и вправду Майя устала. Она много и тяжело работала, вычитывая последнюю свою книгу, которую вынашивала с юности. «Зубы дракона» — завещание Майи нам всем. Она сказала главное. Кто когда прочтет — тогда ему и откроется то, что ей было очевидно полвека назад.

Этот давний разговор случился четверть века назад, когда Майя работала в архивах Америки, исследуя, как в тридцатые годы три страны — Америка, Россия, Германия — стояли перед соблазном стать фашистскими, но пошли разными путями. Майя мечтала сложить фрагменты кинофильмов, о которых идет речь, в одно визуальное повествование. Искала деньги. Я пыталась помочь. Увы нам — всем — эта работа не сделана. А могла бы. Майиных замыслов хватит грядущим поколениям, буде они захотят что-нибудь понять.

Спасибо, Майя.

МАЙЯ ТУРОВСКАЯ КАК ЯВЛЕНИЕ ПРИРОДЫ

Энциклопедическая справка: Туровская Майя Иосифовна, 1924 года рождения. Критик, театровед, сценарист.

В 1947 окончила МГУ, в 1948 — ГИТИС. Печатается с 1949. Автор многих работ по проблемам театра и кино. Библиография 1997 года насчитывает 400 наименований ТОЛЬКО на русском языке. Первые 10 — книги-монографии). В 1966 написала с М. Роммом и Ю. Ханютиным сценарий фильма «Обыкновенный фашизм». Член Союза писателей, Союза кинематографистов, Союза театральных деятелей. Доктор искусствоведения.

Лев Аннинский писал о ней: «Если применять к прошлым временам нынешние термины, то можно сказать так: каждая книга Майи Туровской при выходе становилась интеллектуальным бестселлером. И притом невозможно было предсказать, какой будет новая книга и какую реакцию вызовет. Предсказать можно было только одно: что в поток она не впишется.

«Да и нет». 1966 г. Вызов — в заглавии: выпустить на страницы книги весь клубок внутренне противоречивых чувств, — уже одно это было вызовом тогдашнему канону определенности... Хотя по складу дара она — человек весьма категоричный и определенный. Так что тут никаких намеренных туманов. «Да и нет» — это не эквилибристика, а позиция. Причем дерзкая.

«Герои безгеройного времени». Опять что-то «ссорится» внутри текста. То ли киновед с социологом, то ли страстный критик с бесстрастным ученым. И чуткий читатель, умом прикованный к западному материалу, душой прикован к родному отечеству: героев в нем полно, а время — безгеройное. Попробуй сопряги.

«Бабанова». Это уж настоящий бестселлер. Читается, как плутовской роман. Притом — благородство интонации, плутовскому роману по определению не очень присущее; благородство — в самой ткани текста. Драма: путь героини сквозь безгеройное время.

«Брехт». Фигура пограничная, и все на той же грани: между «да» и «нет». Между театром и кино? А может, глубже: между коммунистической мечтой о новом человечестве и предчувствием краха этой мечты?..

«7 1/2». Внутренний спор с Тарковским. Не столько спор критика с художником, сколько спор личности и с личностью, опыта с опытом...

Майя Туровская — из «шестидесятников». В том смысле, что настоящий расцвет — в 60-тые годы. И еще в том смысле, что неотступна верность идеальному началу, пусть оно и обречено. Тот самый «идеализм», который вечно проклят. Безгеройное время — дано. «Это не подлежит обсуждению». Подлежит обсуждению то, как ты с этим временем сладить в своей душе. Отсюда лейтмотив: горькая верность жребию».

Лев Аннинский, журнал «Кинограф», 1997 г.

«...Как правило, искусство, безразличное к нравственности, нейтральное по отношению к духовному облику человека наших дней, Туровскую вообще не занимает. Чеховский принцип гуманности и интеллигентности просвечивает везде» (Константин Рудницкий, 1966).

«М. Туровская работает на стыке — социолог неотделим в ее книге от киноведа, равно как историк-публицист от психолога. Притом книге присуще единство метода — здесь все начинается с факта, документа, с реального свидетельства, чтобы затем из всего этого был последовательно извлечен многосоставный, сложный, подчас увлекающий своей доказательной неожиданностью смысл» (Вера Шитова).

«...Туровская преодолевает автоматизм вежливости и сочувствия, зная, что судьбы художника не бывает без драмы, а легенду можно опошлить, в угоду её неприкосновенности обходя прямую правду биографии. Потому что легенда (слава, репутация) биографии не противостоит — она из нее растет, завершая и гармонизируя, как гармонизирует и завершает «сырую» действительность искусство... Сказать, что книгу Туровской, написанную талантливо и вдохновенно, читаешь, как роман, значило бы унифицировать романский жанр, где есть и прекрасное и бездарное, — но чтение ее книги в самом деле «романно», эмоционально, и перипетии жизни Муси Бабановой, постепенно превращающейся в М. И. Бабанову, народную артистку СССР, порой заставляют волноваться так, как читателю критической монографии волноваться вроде бы не пристало» (Станислав Рассадин).

ДВЕ ПАРАЛЛЕЛИ МАЙИ ТУРОВСКОЙ

Писать о Майе Туровской трудно: не хватает слов, чтобы передать тепло и свет, которые источают ее глаза; глубокий мягкий голос, которым она произносит самые крамольные тексты. Например, о том, что гитлеровский фашизм честнее нашего — отечественного, потому что Гитлер не скрывал своих чудовищных устремлений, а наш — призывал к светлому будущему и ни об одном своем преступном намерении никогда громко не возвестил. Как один из соавторов сценария и фильма «Обыкновенный фашизм», М. Туровская знает, что говорит.

Трудно объяснить непрофессионалам магию имени Туровской, как критика театра и кино, магию ее слова — устного или письменного. Трудно привести весь список ее книг и публикаций, потому что она сама его не знает. Первая наиболее полная библиография, которую она составила в нынешнем году, вместила 87 наименований, которые сохранила память. На десятке языков.

Если ограничиться каталогом Библиотеки Конгресса США, будет короче: «Памяти текущего мгновенья», «На грани искусств: Брехт и кино», «Бабанова: легенда и биография», «Семь с половиной или фильма Андрея Тарковского» и другие. Главную книгу её жизни — «Зубы дракона» — Библиотека еще не приобрела.

Трудно пересказать, как Майя по окончании филологического факультета МГУ и театроведческого факультета ГИТИСа осталась без работы, так как была знаменитая кампания по борьбе с космополитами, «ждановщина», и ее выгнали из Радиокomiteта, где она работала в редакции «Театр у микрофона», «как еврейку», — как трогательно написала она сама в одной из своих автобиографий.

Невозможно объяснить, почему, будучи членом Союза писателей, Союза кинематографистов и Союза театральных деятелей, защитив две диссертации — кандидатскую и докторскую — уже в другие годы, она так и не была допущена к преподаванию ни во ВГИК, ни в ГИТИС. Мы — «племя молодое» — сами находили ее телефон и звонили в дом, где Туровская потом выращивала нас. Птенцы ее гнезда, редкие мальчики-девочки из кухни Майи Туровской — мы узнаем друг друга с двух слов.

И эта причастность требует соблюдения неких неписанных законов чести и совести.

Майю Туровскую мир знает лучше, чем отечество: в Германии высоко ценят ее труды по Брехту и Тарковскому, американские университеты и институты почитают за честь принять ее на семинар или семестр. Российские кинематографисты попытались восполнить пробелы, допущенные советскими, и в 1993 году ее книга о Тарковском была названа лучшей книгой года, а сама Майя Туровская — лучшим кинокритиком.

Весь 1995 год она проработала в США, в Вашингтоне, в институте Кеннана, до слепоты в глазах отсматривая фильмы Голливуда тридцатых годов. Провела исследование того, как США и СССР в тридцатые годы осваивали одни и те же сюжеты, темы и характеры. Разница была только в системе ценностей. У нас — это было «благо Родины», у американцев — спасение души или ее пробуждение в последнем негодяе. В России же, в Москве, Майя Туровская остается в штате Российского научно-исследовательского института истории и теории кино.

Университет Амхерста пригласил М. Туровскую принять участие в огромной конференции, посвященной советскому кино времен хрущевской оттепели. Майя Туровская представляла свой фильм «Обыкновенный фашизм» и была главной фигурой всех «круглых столов».

Майя светится теплом и доброжелательностью, с улыбкой терпеливо изучает особенности континента и уверяет меня, что здесь все то же самое, что в Москве, просто в это трудно поверить, но нужно. И тогда станет легко и понятно. С грустью говорит, что ей много лет и все как-то поздновато случилось с Америкой, но забывает обо всем, стоит спросить её о сегодняшнем кино России, о театре, вообще — о жизни здесь и там.

— Солнышко мое, вспомните Золушку, которой мачеха велела перед тем, как поехать на бал, познать себя и намолоть кофе на два года. Познать самое себя я уже утратила надежду, а сейчас даже кофе на два года намолоть не возьмусь. Давайте лучше о том, чем я занимаюсь в Америке.

— Давайте, — соглашаюсь я с благодарностью.

Мне безразлично, о каком предмете говорит Майя Туровская. Это все равно будут ее свет и мудрость, которые струятся через нее и достанутся всем, если бумага способна передавать тепло.

**Параллель первая:
СОЦИАЛИСТИЧЕСКИЙ
И НАЦИОНАЛ-СОЦИАЛИСТИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ**

— Вы помните, что я делала в Москве ретроспективу «Кино тоталитарной эпохи». Это были нацистские и советские фильмы. Мы даже напечатали каталог. Он был кратким, но все-таки это было не просто перечисление фильмов, а описание их. И вступительную главу дали: «Социалистический реализм и национал-социалистический реализм» и сопроводили каталог документальными материалами. Позже эта ретроспектива прошла в Германии в рамках выставки «Москва-Берлин». Вне выставки это показать нельзя: у них запрещены нацистские фильмы.

Сделали мы это, и меня пригласили в США. После книги, которая называется «Кинопроцесс» и издана в Лондоне. В этой книге мы показываем сборы фильмов за годы с 1917 по 1987: какие фильмы были чемпионами проката, какие были просто популярными, какие не собрали ничего. Это была длинная кропотливая работа, которая делалась для того, чтобы понять, что такое популярность. Мы учитывали не только цифры валового сбора за год, но и количество копий. Например, «Броненосец Потемкин» был выпущен в количестве 42-х копий. «Ленин в Октябре» был уже тиражом 900 копий. Таково было государственное предложение. После 30-го года, когда кино было фактически монополизировано — количество копий резко возросло (оно могло впоследствии достигать и 2000), а количество названий резко упало. Поэтому человек смотрел то, что ему ПРЕДЛАГАЛИ! У него не было выбора.

Но были фильмы, которые имели мало копий, но на каждую копию были сборы гораздо больше, чем у фильмов, которые имели много копий. Мы назвали это «приватным спросом». Мы показали, что были фильмы, которые зритель хотел смотреть независимо от того, что предлагало государство. В тот год, когда по валовому показателю, и как мы сами помним, пользовался успехом «Подвиг разведчика» Бориса Барнета с Кадочниковым в главной роли, появилась «Девушка моей мечты», которая в пять раз превысила сборы по «приватному спросу». Мэрилин Монро, которую никто никогда не рекламировал у нас, дала такой же «звездный взрыв» в фильме «В джазе только девушки». То есть наша книга показывала, как кинопроцесс протекал РЕАЛЬНО.

Я написала большую вступительную статью. И докладывала ее в США на конференции. Это был единственный случай, когда меня родное государство послало за границу. Я всегда ездила по приглашению, если вообще ездила, — так как меня или пускали, или не пускали... Но посылать с нашей стороны — такого не случилось. А тут институт на конкурсной основе послал делегацию, в которую я тоже вошла. После доклада ко мне подошел молодой человек — Томас Лахузен из Дюк Университета — и пригласил меня на семестр к ним. Я испугалась: какой семестр, о чем? — «О чем хотите», — сказал он.

Я вообще не преподаю. Никогда. Сначала меня никто не брал, а потом, когда стали звать, — я уже не хотела. Мне всегда кажется, что мне нечего сказать моим ученикам. Поэтому я их воспитываю дома. Когда сами ко мне приходят, спрашивают, просят помочь — тогда ради Бога! У меня много учеников по свету разбросано из самых разных стран, но официальных учеников у меня нет вообще. И я решила поехать в Америку, где я буду далеко от всех и никто не увидит, как я преподаю... И я сделала курс, в котором показала им советское и нацистское кино. Рассказывать, чем они похожи, мне было неинтересно потому, что все видно на экране. Мне казалось интересным говорить о том, какую мифологию выражает каждый фильм, как мифология выстраивается сама собой, потому что так устроена система пропаганды. Она вертикальная в том и в другом случае. В ней присутствует на самом верху вождь, который заменяет Бога, а дальше идет, как в нормальной мифологии, — герой. А уж дальше — юная невинная жертва. У них это «Юный гитлеровец Квекс», у нас — «Путевка в жизнь». И это понятно: всякая идеология, которая равна религии, нуждается в легитимизации: это должна быть невинно пролитая кровь. Добровольная жертва или не добровольная. Раньше приносили жертвы человеческие. Потом их стали заменять — как Исааку — в последний момент. То есть жертвоприношение является принадлежностью любой сколько угодно серьезной мифологии.

Дальше идет миф предателя, которого можно исправить. Потом — миф врага, которого исправить нельзя. Это экзистенциальный враг — как дьявол. В немецкой мифологии врагом неисправимым был еврей — «Юд Зюс», что в переводе означает не «Еврей Зюс», а «Жид Зюс» на самом деле. А у нас это были не просто «враги народа», а члены партии — враги народа:

Троцкий такой экзистенциальный враг. Кстати, тоже еврей, как ни странно...

Когда я прочитала этот доклад, я решила, что поеду в США и покажу американским студентам советское кино. Мне просто интересно: как они будут его смотреть? Потому что мы привыкли смотреть на все изнутри. Когда мы делали ретроспективу, для меня это была первая попытка не плюнуть, растереть и написать «немецкое фашистское кино», как я когда-то хотела... Написать про это книжку, которую мне, естественно, не дали. И вместо книжки мы сделали фильм «Обыкновенный фашизм»... А посмотреть вместе — компаративно — в прямом сравнении. Точно так же мне хотелось посмотреть, как американский студент видит наше кино. Одеть на себя чужие глаза. И, понимая всю тяжесть преподавания, я согласилась любопытства ради, как вообще все, что я в своей жизни делала. Я приехала и курс построила так: я не говорила о сходствах и различиях, а рассказывала контекст: что было вокруг этого, кто такой этот режиссер. Или что такое Герой, например. Первый советский герой, который был «основан» в 30-е годы, это Максим. А Козинцев и Трауберг вовсе не принадлежали к числу блюдолизов. Или, предположим, «Великий гражданин» Эрмлера. Теоретически кажется, как мы теперь привыкли смотреть, перевернув наизнанку советское кино, что это — заказной фильм про процессы 37-го года. А на самом деле они не просто добровольно его сделали, а еще и долго просили разрешения делать этот фильм, в который потом Сталин своей рукой вносил исправления.

— То есть — это была «инициатива снизу»?

— Да! Это было личное желание авторов. Все очень по-разному в каждой истории. Скажем, миф невинно пролитой крови. В него же входил естественным образом «Бежин луг» С. Эйзенштейна, уничтоженный именно за то, что он мифологический! Конкретно с этой формулировкой! Так что я все время пыталась показать студентам, что жизнь — сложнее. Это была моя главная задача. И мне было интересно не то, что я им рассказываю, а что они — мне, то есть то, что я увидела их глазами. В этом было очень много нового для меня. Я им показала фильм «Трактористы» и, очень извиняясь, сказала, что у них героини — в белых платьях, причесанные, а вот наша — в телогрейке, вся перепачканная и на тракторе. И это как бы женский образ. А мне на это студент сказал: «Это так, но гораздо интересней другое: по-

смотрите, какое пространство! Такое пространство бывает только в американском кино. Оно же совершенно необъятное». И как-то привыкнув к нашим социо-подходам, я вдруг по-другому взглянула и увидела, что действительно эти фильмы происходят на огромных пространствах, и поняла то, что нам когда-то говорил Пырьев, когда он вернулся совершенно больной из Америки, увидев фильмы Форда. Потому что он в фильмах Форда увидел то, чего не успел снять в своей жизни: как на гигантских пространствах скачут кони... Сейчас в американской ретроспективе у меня есть целый раздел: «Фильмы пространства», и этому меня научили мои американские ученики.

Или я им показываю «Мечту» Ромма — фильм, который был когда-то для нас совершенно культовым, и мы не вникали в то, что там происходило завоевание Западной Украины и куска Польши. А ученики посмотрели и сказали, что это — мелодрама. И я поняла, что Ромму и Габриловичу очень хотелось сделать мелодраму. И что фильм происходит в декорациях, которые просто взяты из немецкого экспрессионизма. Это абсолютно павильонный фильм. Весь построенный. В те времена мне Михаил Ильич сказал, что если бы он мог переснять «Мечту», он бы снял ее на натуре, поменяв место действия и не изменив ни одной реплики.

— И получился бы совершенно другой фильм! Я это слышала от Габриловича...

— Да. И тогда бы это был тот фильм, который он ХОТЕЛ. И я поняла, что самое интересное в «Мечте» то, что фильм абсолютно искусственный. И в этом его достоинство. И за это мы его любим, но не знали этого. Много было таких неожиданностей. Когда человек смотрит, не имея нашего культурного контекста, то он всегда смотрит совершенно по-другому.

— Я помню, когда в семидесятые Ефим Дзиган привез в США «Железный поток», он был номинирован чуть ли не на «Оскара», как лучший хипп-фильм с обоснованием: «Много грязных оборванных людей куда-то долго идут»...

— Это очень смешно... и интересно потому, что они смотрят без предвзятости. Так в Дюк университете, где была прекрасная видеотека, я начала смотреть американское кино 30-х годов.

**Параллель вторая:
ГОЛЛИВУДСКИЙ РЕАЛИЗМ
И СОЦИАЛИСТИЧЕСКАЯ ДЕРЮГА**

— Почему вдруг в середине девяностых вы обратились к 30-м?
— Меня вообще очень интересуют тридцатые годы. А сейчас особенно. Потому что их нынче представляют в высшей степени однобоко: как раньше всем все нравилось — праздник сплошной! — так сейчас кажется, что сплошные «черные воронки». А на самом деле было и то, и другое. Но главное в том, что в тридцатые годы человек жил в очень сложной, многоуровневой среде. Я даже сделала об этом специальный доклад в Лондоне. И сейчас это впервые можно оценить по аналогии: представьте себе, что мы с вами сейчас пережили революцию и многое разрушено, но только Дзержинского и сняли с пьедестала, как тогда Александра Третьего. И представьте себе, что пройдет еще немного лет и мы получим 30-й год: 13 лет после революции. Что, мы будем жить в другом мире? Да никогда в жизни! Мы будем жить в том же самом мире — среди тех же самых людей и вещей. Вот этого никто про тридцатые годы не понимает. Что еще и люди были те же самые — пока их не покосили в 37-м. Хотя сажать начали раньше. Моего отца посадили в 30-м, но потом выпустили. Потому что — как я прочла здесь в книге Гордиевского «КГБ» — был приказ Сталина: «2500 молодых и беспартийных экономистов и инженеров выпустить». Чтобы было кому работать. Папе посвящены несколько страниц в большом и толстом деле. Это «Экономическое дело». В нем видно, как происходит поворот от нэпа к тоталитарной экономике — к пятилетнему плану. Но среда, в которой мы жили, была еще старая. И культура была гораздо сложнее. Это она потом постепенно истощалась. И вообще очень многое случилось после войны, когда многое было насильственно разрушено. Потому что представления о 30-х очень сильно смещены в сторону сорок девятого. А тридцатые были совсем не такие. Я мечтаю сделать выставку «Быт 30-х годов». Просто умираю от желания. И единственный, кто умеет все эти вещи показывать на экране — это Алексей Герман. Например, библиотеки, которые были в домах — на 80 процентов состояли из дореволюционных книг. Вся мебель была дореволюционной — советской просто не было! То есть среда, в которой жил человек, была сложной, неоднозначной и совсем не советской. Я опросила всех своих друзей:

висел ли у кого-нибудь портрет Сталина? На меня все с большим удивлением смотрели... Конечно, нет. Правда, мама одного моего соученика сама нарисовала портрет Сталина. От всей души... Но она его не повесила. Вообще в частных домах — интеллигентных, во всяком случае, — этого не было. А в деревне, куда я ездила большей частью, были портреты Ворошилова, Буденного. Калинин почему-то был популярен, но не в городе, не в интеллигентном доме. А вот в учреждениях — там все, что положено, стояло и висело. Совершенно другие люди были в жизни. Помните, у Саши Межирова в стихах «Три мальчика в немецкой группе прилежно ловят клещки в супе?» У всех у нас были немки, и мы все так или иначе были «в немецкой группе». Немки были «дамы из бывших». Моя немка учила меня писать готическим шрифтом, который теперь никто даже в Германии не понимает. Няньки наши, которые приходили из деревень, — водили нас в церковь, когда мы были маленькими. Церквей тогда еще было много. Никто уже не помнит, что Страстной монастырь был снесен в 1938 году. А до 38-го он же стоял, как миленький, у нас на Тверском — на Пушкинской площади... То есть, это были ещё сложные годы, а всем кажется, что после революции все было разрушено... Так я стала смотреть американское кино 30-х годов. Для себя. Прежде я смотрела только то, что положено киноведу: «Гражданин Кейн», «Стейдж Котч», а тут в Дюке я начала смотреть «проходные» фильмы. В Америке делалось от 500 до 700 фильмов в год. То, что Россия делала больше, чем за 10 лет в 30-е.

Я смотрела и нашла много аналогий с советским кино. Мне раньше казалось нереальным сравнивать: Голливуд — «фабрика грез» — и наша социалистическая дерюга? А оказалось, что в них очень много похожего. И когда я спросила своих студентов, какой фильм им больше всего понравился — они ответили хором: «Музыкальная история». И это понятно, потому что это американский фильм на русском материале. Тогда я стала составлять списки — что на что похоже. И перед тем, как уехать из Северной Каролины, где крупнейшие табачные фабрики выглядят декорацией, в которой хочется поставить «Кармен» Бизе на улице, я написала заявку, что хорошо бы сделать ретроспективу. Вторую: с одной стороны — нацизм, с другой — Голливуд. Не вообще на уровне Голливуда, который нельзя объять, а на уровне отдельных фильмов — на уровне пристального зре-

ния провести анализ. Это интересно, занимательно и всё равно показывает мифологию. Потому что в Голливуде есть все, что есть у нас, кроме вертикали: вождь-герой-предатель. Но в потенциале там все: миф флага, государственного праздника, миф американской жизни... Есть много похожего и много совершенно другого одновременно. У американцев — опора на отдельно взятого человека, на то, что он предоставлен себе. Это, конечно, поразительно!

Сидя здесь, я сделала списочек и послала в Москву и сказала: давайте, ребята, покажем по телевидению ретроспективу, которая будет называться «Занимательная демократия». Потому что никто у нас не имеет ни малейшего представления о том, что такое демократия в повседневной жизни. Американское кино — часто жестокое в 30-е годы, циничное, очень едкое — у нас не было этой едкости! — может дать наглядное представление о том, что такое ЖИЗНЬ при этой самой демократии. Потому что в то время Америка переживала то, чего мы не помним — мы всегда себя сравниваем только с Германией! А Америка переживала эпоху великой депрессии и у них были все социальные проблемы и гангстеры, которые не у нас появились сначала. Это все было здесь — в Америке. И продажные политики, и продажные судьи. И про все это есть фильмы. И очень интересно показать, что Америка из всего этого все-таки вышла не на дорогу фашизма.

Я разослала этот проект и в результате попала в Вашингтон, где вела научную работу. Библиотека Конгресса присылала мне нужные книги, и я ходила туда смотреть фильмы. И когда работа подошла к концу, я увидела, что ничего не успела, так как американское кино такое огромное по объему, что если ты вошел в эту воду, то уже выйти из нее невозможно. Это все равно, что в океан войти. Я сделала занимательные кассеты. Несколько программ. «Остров сокровищ» — американский вариант и советский. Это очень смешно, так как в советском фильме девочка вместо мальчика. И не только потому, что там любовная интрижка, но еще и потому, что женщина — это «дамка» в советском кино. И когда смотришь сейчас — Пугачёва — это просто переодетая комсомолка! Когда я говорю американцам, что в нашем фильме на острове сокровищ добывают сокровища для ирландской революции — они все падают со стула от смеха, так как для них это абсолютно современная действительность: партия ИРА. И речь, когда Ершов отдает сокровища повстанцам — это совет-

ская речь. «Молодые патриоты, которые защищают родину...» и так далее. И героиня — Пугачёва — вынимает шашку и кричит комсомольским голосом: «Да здравствует свобода!»... А рядом — американская версия на пленке, в которой настоящий мальчик и это — американская сказка: не Бен Ган, как в романе, отпускает Лонг Джон Фила, а мальчик... И кончаются фильмы так: у нас — «Да здравствует свобода», а у них мальчик помогает бежать Сильверу и Сильвер произносит речь: «Может быть, я вернусь, когда ты снарядишь новый корабль, но это будет другой Сильвер...» То есть мальчик перековал Сильвера своей любовью. Это миф о Золотом сердце с большой буквы. Сердце — ценность американского фильма. А у нас — революция!

Очень интересно сравнивать фантастические фильмы «Золушка» и «Волшебник из страны Оз». У нас это — Шварц и как бы антисоветская картина: Янина Жеймо не комсомолка и не пионерка. У них наоборот — замечательная молодая Джуди Гарланд играет эту девочку. Действие начинается в Канзасе. Ураган уносит ее дом, она попадает в волшебную страну Оз, и, когда она просыпается после болезни в конце фильма, то оказывается, что все фантастические действующие лица — это те люди, которые склонялись над нею. Только они преобразились в фантазию в ее сне. И если у нас от «Золушки» осталось и вошло в язык: «Я не волшебник, я только учусь», то у них — «Нет места лучше дома». Этот американский миф показывает, что сказка — прекрасна, но лучшее место на земле — это дом. И все, что ты увидел в сказке — это все на самом деле у тебя дома и в твоём сердце. А у нас вся идея Шварца была: добро бывает ТОЛЬКО в сказках. И весь призыв Короля, который в конце говорил: «Ничего не сделает ножку маленькой, а душу — большой» — был обращен к зрителю, и он как бы первый раз говорил нам в послевоенное время, что жить надо не по лжи. Очень смешно, но это так. «Золушка» была местом как бы эстетического эскапизма для советского зрителя. А у них — наоборот.

Или, например, мы сравниваем два визуально очень интересных фильма. «Заклоченный», сделанный по пьесе Погодина, и «Я — беглый каторжник» — знаменитый американский фильм. Там узник, колодник бежит из тюрьмы и в другом штате ему удается скрыться и стать очень уважаемым человеком — крупным инженером, что основано на реальном факте. В нашем фильме — инженер-вредитель, которого посадили и «перековы-

вают» на Беломоро-Балтийском канале, строит в тюрьме макет плотины, шлюза для Беломор-Балта. И чекист, который как бы вызвал к жизни эту его идею, он его ангел-хранитель. Инженер сделал макет благодаря чекисту, благодаря тому, что его посадили в этот лагерь, потому что на воле он бы этого никогда не сделал, он же **ВРЕДИТЕЛЬ!**

В американском фильме есть такая же сцена: инженер демонстрирует модель... Но он сделал ее благодаря тому, что он бежал! И сделал все на свободе!..

Но не все противоположно в этих историях: американского героя снова сажают. И председатель суда произносит речь. И это — **типичная речь советского чекиста...** Он говорит, что тюрьма — это место, где строится характер.

Очень много есть таких параллелей. Например, «42-я стрит» и «Волга-Волга». Наша героиня приехала, чтобы попасть на Олимпиаду. Их героиня — чтобы попасть в театр. Это мюзикл эпохи депрессии. Обе Золушки в конце получают принца, но разными способами: американская до изнеможения работает, наша — плывет на корабле, гуляет... Александров в нашем кино инициировал мюзикл. А дальше — жизнь превратилась в мюзикл. В «42-ой стрит» огромная массовка: улицы, продавцы, жизнь кипит! И в композиции задействована масса народа. Человек становится частью орнамента. Такое не снилось ни одному нацистскому митингу!..

Еще пара фильмов — комическая. Мы взяли две истории как бы одинаковые по сюжету, но совершенно разные по развитию. Это «Цирк» Григория Александрова — история о том, как американская актриса Мэрион Диксон, приехав в Советский Союз, захотела остаться и стать советским человеком, и «Ниночка» — о том, как советская женщина приехала на Запад и захотела остаться на Западе. В том и в другом случае это истории любовные. И развиваются они примерно по одним и тем же параметрам. Главное — какие мотивы движут этими женщинами, когда они хотят остаться. Поменять место — это одно, а они хотят поменять СИСТЕМУ. Это середина 30-х. Играют обе картины самые крупные звезды: в одном случае это Грета Гарбо, которую пригласил Эрнст Любич — один из ведущих голливудских режиссеров, в другом — Любовь Орлова. Любич взял Гарбо, которая никогда не была комедийной актрисой, на комедийную роль и сейчас известно, что это была единственная роль, где

Гарбо улыбается. Картина «Ниночка» замечательна тем, что дает возможность увидеть, как Запад представляет себе советскую женщину. Конечно, это была женщина не 30-х, а 20-х годов. Женщина, которая отринула свою женскую сущность, которая утилитарна до конца, как Коллонтай. В 30-х годах все уже было совсем не так, но для Любича это не важно. Важно, какое представление Запад имел об этом. Это зеркальное отражение: американка становится советской гражданкой, а советская — остается на Западе. Есть кадры, где чистый соц-арт: Любич снимает инсценировку парада на Красной площади! У Александрова есть цитата: погоня в Америке за Мерион Диксон. Но самое поразительное: оба режиссера обожают своих героинь! И Орлова остается в сознании советского зрителя навсегда АМЕРИКАНКОЙ, а не Шурочкой, которая поет: «Широка страна моя родная»... И в том, и в другом фильме больше идеологии, чем в самой идеологии. Вообще Александрова очень интересно сравнивать: он абсолютно голливудский. Я бы могла все это монтировать не один год, но считанные месяцы истекли, идея проекта не нашла финансирования и Вашингтон остался в памяти просто городом, по которому я чувствую ностальгию и только. В Москве сегодня о таком и мечтать не приходится...

Майя с горечью говорит о Москве, о неизданных книгах своего института, о собственных — не написанных. И о «новых русских», которые растут, как грибы:

— Я не против богатых, как таковых. Только что ж люди от денег так быстро теряют человеческий облик?

Марк Харитонов

РАЗГОВОРЫ С ГЕОРГИЕМ КНАБЕ

С Георгием Степановичем Кнабе мы познакомились летом 1977 года в Литве, в тихом поселке Качергине, недалеко от Каунаса, куда приехали отдохнуть с семьей. Позвал нас туда Исаак Моисеевич Яглом, профессор математики, для нас просто Изя. Моя жена Галя когда-то училась у него, с тех пор он стал нашим близким другом. Одним из его прекраснейших свойств была способность собирать вокруг себя людей. С его подачи в Качергине вскоре приехал кто-то еще из знакомых, тот позвал своих, образовалась небольшая интеллигентская компания. Так появился Кнабе. Днем мы занимались своими делами, вечерами вместе прогуливались по единственной длинной улице, мимо дачных домов, окруженных соснами, беседовали на разные темы.

Литовские хозяева почтительно называли Кнабе профессором, особое их уважение вызывало то, что Георгий Степанович говорил по-литовски. На самом деле он тогда не был даже доктором наук, ему много лет не давали защитить диссертацию. На обычные в те годы разговоры о политике он не откликался, помалкивал — жизнь научила осторожности.

Со временем я многое о нем узнал. Здесь ограничусь лишь некоторыми дневниковыми записями, которые по привычке вел много лет, пользуясь стенографической скорописью. Сейчас можно лишь посетовать на их чрезмерную краткость, приходится кое-что комментировать, дополнять, насколько позволяет память. Но они ведь делались не для других, для себя. Знавшие Кнабе или читавшие его могут сопоставить эти записи со своими впечатлениями, что-то для себя уточнить, дополнить. Сокращения обозначены простыми многоточиями.

17.07.1977. Качергине. После первых уединенных дней жизни собралось целое общество... Георгий Степанович Кнабе все-рез выпрашивал, нет ли у меня воспоминаний о моих предыдущих воплощениях. Я отшутился, попросил пояснить. Он ответил: я с детства владею, как родным, французским языком, даже

раньше, чем русским, но когда пишу по-французски, испытываю затруднения, хотя орфография здесь проще, чем в английском. Английским я овладел много позже и знаю его несравненно хуже французского, но пишу на нем без всяких затруднений. Что это значит? Что-то есть во мне от прошлых воплощений. Другой пример: я знал человека, который совершенно не мог ориентироваться в идеально распланированном современном городе, таком, как Нью-Йорк, но чувствовал себя, как дома, впервые попав на запутанные улочки турецкого города, где европеец даже через два года не может разобраться. Тут я возразил: памяти о современных распланированных городах не может быть ни у кого. Он засмеялся: да, это действительно не доказательство.

В переселении душ был убежден еще Платон. Он говорит в «Пире», что в предыдущем рождении был цветком и девушкой. Последнее объясняет его любовь к юношам.

С Ягломом Кнабе продолжал начатый до меня разговор: можно ли говорить о какой-то общей духовной структуре 20-го века, которая роднит и современную математику, и современную литературу в том же смысле, в каком можно говорить, что герои Расина действовали по тем же законам, на которых строится логика Декарта?

Яглом сейчас читает private лекции по геометрии своему сыну Жене и [моему сыну] Алеше... Своими диссидентскими разговорами он приводит в смущение молчащего Кнабе.

16.08.1977. Kacergine. Наша маленькая московская колония две недели назад пополнилась семейством Спириных: Борис Георгиевич, врач-нейрохирург, очень милый скромный человек, его жена, Мэри Лазаревна Абрамсон, профессор-историк, специалист по итальянским средним векам, и ее сестра Дина...

Кнабе заговорил со мной о кино, об Андрее Тарковском, про беглое знакомство с которым я неосторожно и несколько хвастливо упомянул. Он тут же начал умело доить меня, спрашивать подробности (интересовался даже интерьером квартиры). Я запоздало понял, что он высочайшего мнения о нем, особенно о «Солярисе» и «Зеркале». Мои оговорки об этих фильмах и о самом Тарковском на него и на его супругу Ревекку Борисовну произвели, полагаю, неблагоприятное впечатление. Кнабе довольно умно стал излагать мне свое понимание идеи обоих фильмов, на что я ему заметил, что есть явления, дающие основу для толкований более значительных, чем они сами. Кроме того,

пересказ идеи «Соляриса» слишком исчерпывается словами. На что он ответил мне «Спасибо» и закончил беседу. Это «спасибо» характеризует его метод общения: использовать, «выдоить» собеседника, самому оставшись не раскрытым...

Досадно сейчас вспоминать, как я в ту пору спешил возвращать, спорить, вместо того, чтобы выслушать побольше — мог бы потом побольше записать для себя.

Наше общение продолжилось в Москве, о нем в тот год осталась лишь одна короткая запись.

28.10.1977. Пожалуй, я записываю меньше, чем стоило бы. В прошлую субботу был в гостях у Кнабе. Очень любопытный разговор о его статье (приметы культурного стиля).

О какой статье шел разговор, теперь уже не вспомнить. А следующим летом мы опять оказались в Качергине, возобновились наши интеллектуальные прогулки-беседы. Перипатетики, сказали о нас бы древние греки.

22.07.1978. Качергине. Вчера вечером небольшая прогулка и разговор с Кнабе и Ягломом. Рассказ Кнабе о Пензе¹. Спрашивал, в какое животное я бы хотел воплотиться. (Он хотел бы воплотиться в белку.) Я ответить не смог.

Его мысль о том, что гениальность писателя можно измерить, как отношение достигнутых им вершин ко всему написанному. (Бывает, что человек кроме одной великой вещи и нескольких хороших стихов написал много посредственного; меньше всего это можно сказать о Пушкине.) Яглом сослался на критерий математики: есть разные типы ученых; можно оценивать достижения ученого либо по простору площади, которую он покрывает, либо по вершинам. Мне кажется, что о величии художника вообще нельзя судить изолированно от культурного значения его для времени.

Еще один вопрос Кнабе: в какую эпоху я хотел бы жить? Я сказал, что в Европе первой половины 16-го века. До этого беглый разговор с ним о замысле его статьи, не доведенной до печати: об усвоении культуры и идеологии Римской импе-

¹ Помнится, Георгий Степанович сказал, что в Пензе не увидел ни одного интеллигентного лица. Он вообще любил ездить. Из Качергине выбрался как-то в Клайпеду, говорил, что она произвела на него сильное впечатление. А в чем это впечатление? — попытался выяснить я (сам в Клайпедe не был). — Ганза, — ответил коротко Кнабе.

рии в Николаевской России (именно империи, а не республики: архитектурные идеи и пр.)...

23.07.1978. Качергине... Вечером небольшая прогулка с Кнабе. Его разговор о том, что деятели французской революции при всем своем республиканизме неосознанно ориентировались на римскую империю и цитировали Цицерона. Я вдруг подумал: цитировать и подражать можно было вообще только Риму. Чтобы подражать Греции, надо было обладать крестьянской простотой, которой не могло быть у позднего, то есть подражающего и цитирующего общества...

5.08.1978. Качергине. Вечерняя прогулка с Кнабе. В истории реально действуют поколения (одновременно 5, с разницей в возрасте 10–15 лет), которые отличаются друг от друга не только идеями, но прежде всего чем-то трудно выразимым, бытовым: манерой одеваться, представлением о культуре, отношением к истории — приметам, которые позволяют им понять друг друга, но делают чуждыми людей другого поколения. И т. д. Я возражал, что в каждом поколении есть несколько типов, деревенский и городской сверстники прожили жизнь в разные времена. И т. д. Почему-то осталось возбуждение и чувство недовольства собой.

И СНОВА МОСКВА

3.9.81. Вечером разговор по телефону с Кнабе (я попросил его перевести несколько цитат из Плиния²). В Качергине, по его словам, было многовато народа, «так что наши вечерние прогулки напоминали марши, только барабанов не хватало». Рекомендовал журнал «Декоративное искусство», в котором, по его словам, исследуется современная история в ее вещных проявлениях: статьи о промыслах, о современном китче. Удивился, узнав, что я не смотрел фильм «Москва слезам не верит»: это, может быть, не интересно с точки зрения искусства, но социологически это очень интересно, в том числе природа его успеха не только у нас, но во всем мире. Он прав, сейчас, когда я работаю над своей книгой, такими вещами надо интересоваться: не только высокими произведениями, но симптоматичными вещами.

² Я переводил тогда с немецкого книгу Г. Форстера «Путешествие вокруг света», там было много цитат на разных языках, в том числе на латинском.

Я стал довольно часто заезжать к Георгию Степановичу. Он, как преподаватель ВГИКа, получил квартиру в кооперативном доме кинематографистов на Аэропортвской улице. Квартира, помнится, была двухкомнатная, я бывал только в одной, за стеной лежала, насколько я знал, больная мать Ревекки Борисовны, ее я никогда не видел. Почти никакой обстановки, книжные полки, стол. На небольшом пюпитре возле письменного стола обычно лежала книга, раскрытая на иллюстрации. Один раз это была картина какого-то итальянца эпохи Возрождения, другой — к моему удивлению — работа в духе социалистического реализма. Видимо, Кнабе в ту пору что-то писал на связанную с ней тему, разглядывал, наверно, подолгу, вдумывался. Как мог разглядывать рекламу джинсов Levis, о чем немного дальше.

Не обходилось, конечно, и без угощения, обычно с выпивкой. Коньяку Георгий Степанович предпочитал хорошую водку.

25.5.83. Заглянул к Кнабе. Ревекка опять лежала с ревматизмом. Кнабе сильно похудевший. С большой пользой поговорил с ним.

— Сейчас укрепляется отличное от XIX века понимание истории. Помимо идеологических, политических и других элементов становится ясно, что история осуществляется во взаимодействии конкретных людей друг с другом, в семье, в отношении к вещам, в интерьере, в поведении маленьких групп.

Новый период истории можно датировать примерно 56-м годом. Это год XX съезда — но кроме того, в это примерно время из разных концов страны в Москву для поступления в вузы стало приезжать все больше молодых людей, не связанных с прошлыми традициями и прошлыми ценностями, интеллигенты в первом поколении, которые заявили о своих правах. Старая арбатская интеллигенция оказалась оттеснена. Это совпало с успехами химии, которая смогла создавать дешевые ткани, предметы обихода, доступные молодежи без большого заработка. Этот процесс примерно в те же годы происходил во всем мире. Символом его можно считать рекламу фирмы Levis: молодежь в джинсах на фоне Тюильри. (Показал мне эту рекламу.) По бедрам и ногам этой вот молодой особы вполне можно судить о ее простонародном происхождении. Закончился этот период примерно

в 68-м году – это год оккупации Чехословакии и распада группы Битлз: события исторически равноценные...

Для истории важно, какие человек носит штаны. Николай I не случайно морщился при виде фраков: в эпоху военной формы фрак был символом свободомыслия, выпадения из системы. И это можно проследить на многих примерах...

Я почему-то почти не оставил записей о том, как Ревекку Борисовну, жену Кнабе, исцелил от радикулита мой младший брат Юра, в ту пору проявивший себя как несомненный экстрасенс. Именно исцелил, врачи годами не могли избавить ее от мучительных приступов, Юра сделал это, кажется, за два сеанса. Причем исцелил окончательно, радикулит больше не возвращался. На Георгия Степановича это произвело впечатление: «Я стал по-новому понимать, что делал Христос», сказал он мне.

29.5.83. ...Юра ездил лечить Ревекку Кнабе, снял приступ. Озадачил Кнабе ответом на вопрос о гонораре: «Во что вы цените здоровье своей жены? Оно бесценно? Значит, и лечение бесплатно». (Я Ревекку об этом предупреждал, но она, видно, не передала.)

Тут стоит немного добавить. Юра действительно лечил бесплатно (он тогда работал в секретном оборонном институте, зарабатывал другим), я знаю несколько случаев, когда помог. Мне он как-то объяснял: обычно в мозгу активно работает лишь малый процент его участков (не поручусь сейчас за термины), для целенаправленного эффекта их должно быть задействовано как можно больше. Знаменитая Джуна, по его словам, была от природы действительно сильным экстрасенсом, но мысль о деньгах отвлекала часть ее энергии и со временем лишила ее силы. Сам он от чрезмерного напряжения серьезно заболел и вскоре вынужден был оставить практику. Сейчас он доктор наук, создал фирму «Панацея», «информационно-поисковый портал, позволяющий ориентироваться в рынке медицинских услуг» (цитирую по сайту в интернете). Кнабе все же отблагодарил его дорогими альбомами по животиси.

26.11.83. ...Неожиданно позвонил Кнабе, пригласил, и вечером я поехал к нему. Довольно интересный разговор: о его больничном опыте, о наблюдениях над типами людей, о стиле модерн,

о национальной теме, о русской истории и Западе. Кое-что прямо пригодится для романа.

3.3.84. Вечером звонил Кнабе, он заканчивает работу о роли вещей в истории культуры.

До чего опять сейчас жаль, что записывал так коротко!

12.12.84. Читал в библиотеке две любопытные статьи Кнабе: о том общем, что создает стиль и мироощущение эпохи, что объединяет философию и бытовые проявления. Для Рима это было представление о неизменной сущности и меняющейся оболочке, для нашего времени — существенны не дискретные явления, а поле, энергия, воля и т. п. Много было мне знакомо по нашим устным разговорам.

16.2.85. Поехал к Кнабе, привез ему почитать «Меньшутина»³, он подарил мне журнал со своей статьей о вещах. Разговор на эти и другие темы.

Об «Альгисте Данилове»: как и книга Соловьевой о Немировиче-Данченко, он указывает на перелом в традиции русской литературы, которая полтора века видела свою честь и назначение в противостоянии властям; теперь это себя исчерпало, обсуждается более глубокая возможность жизненного самоосуществления независимо от обстоятельств. (Неожиданный для меня подход.)

О том, что 60-е годы (которые он определяет периодом 1955—1968 с небольшим «последствием») сейчас раскрывают себя как «великая эпоха культуры», смысл которой, среди прочего, в поисках более непосредственных, неофициальных возможностей жизни; ее приметы — хиппи, битлы, Франсуаза Саган, дешевые химические материалы, экономический расцвет, политические надежды. Начало этого периода совпало с 20-м съездом, конец — с распадом группы Beatles, оккупацией Чехословакии, парижскими баррикадами. Характерно, что ни один крупный представитель 60-х годов их не пережил (как я понял, творчески: назывались имена Феллини, Антониони).

О Трифонове: он реакционен, его не интересует современная жизнь; оглядываясь в прошлое, он видит идеалистов-революционеров, надежды которых оказались разбиты, а современность — вырождение, упадок нравов и т. п. «Характерно, что никто из его героев не живет на Арбате». Арбат, по его понятиям

³ Моя повесть «Прохор Меньшутин» тогда существовала только в рукописи.

(это была тема лекции, на которую я не сумел пойти) — цитадель московской интеллигенции, которая воспряла в 30-е годы и восстанавливала, поддерживала культурную традицию, пусть на невысоком уровне (на стенах квартир висели портреты Чехова и Толстого, не больше), но они определяли культурное лицо эпохи. О путевых заметках Трифонова: что он видел в Италии? Тетушку, бежавшую из Ростова и до сих пор обсуждающую те времена. В Финляндии он находит каких-то старых большевиков, видевших Ленина. Европа, живая, пульсирующая плазма, в которой происходят великие события, его не интересует.

(Я подумал: а что бы он прибавил к описанию Колизея? Я тоже всюду ищу свое, Европа для меня — одна из возможностей отсчета, сравнения, чтобы лучше понять себя, свою страну.)

О фильме про Евтушенко, который снимал какой-то югослав, где Евтушенко жалуется на уходящую популярность, пытается понять причины.

1.3.85. Вечером на лекцию Кнабе (Арбат как культурно-историческое явление)... Кое-что я уже знал из разговоров, но теперь все сложилось для меня в довольно стройную систему взглядов и методов, и эта система выглядит убедительной и интересной, хотя можно спорить по частностям. Например, с утверждением, что в 30-е годы произошло восстановление культурной традиции, прерванной в 20-е годы Пролеткультом, и это позволило «арбатской» интеллигенции вернуться к активной деятельности. 20-е годы скорей продолжали творческую традицию и поиски 10-х годов (в театре, живописи, поэзии) и совпадали с развитием во всей Европе; в 30-е годы именно это развитие было искусственно прервано, провозглашены принципы «социалистического реализма», в живописи произошло возвращение к передвижникам, закрылся театр Мейерхольда и пр., «кончилась поэзия» (по выражению Пастернака) и т. д. Другое дело, что «арбатская» интеллигенция, возможно, увидела в этом возрождение своих вкусов и была «допущена» к культурной жизни; но это доказывает ее невысокий, провинциальный уровень. Немного раздражало затянувшееся обсуждение, где старые «арбатцы» делились ностальгическими восторгам.

11.6.86. ...Приезжал Кнабе, привез мою рукопись... Изменений в культурной и цензурной политике он не предвидит. Когда какие-то сотрудники экономического института, приняв всерьез разговоры о повороте к новому, попробовали предъявить

для публикации свои лежавшие без движения работы, цензор сказал: «У меня инструкции остались неизменными; как закрыл я эти темы раньше, так закрою сейчас»...

Обменялись впечатлениями о вечере Самойлова. Он считает, что выбор «залива»⁴ обернулся для его поэзии утратой связи с развивающейся жизнью. Ему не понравилась его манера держаться перед публикой. «Он не заметил, что в зале уже другой народ, более молодой, другой социологический и антропологический тип; он разговаривать с ними не захотел».

Сейчас я, между прочим, удивляюсь тому, как много среди моих близких друзей и знакомых было людей, существенно старше меня. Кнабе, Померанц, Самойлов, Сидур, Апт, Копелев, Вяч. Вс. Иванов, Б. Хазанов, И. Лиснянская и С. И. Липкин, Лиля и Сима Лунгины. Я в ту пору был человеком совершенно никому не известным, меня не печатали, моя первая книга вышла в 1989 году, когда мне было уже 52 года — чем я мог быть интересен этим уже заявившим о себе людям? А ведь не просто охотно со мной общались, звали в гости, приезжали ко мне сами, брали почитать рукописи, передавали другим. Теперь, когда многие из них ушли, я не без грусти обнаруживаю, что вокруг меня почти нет людей младше (если не считать компании моих детей). Причина, должно быть, во мне.

Среди только что названных стоит выделить соучеников Кнабе по знаменитому ИФЛИ: Самойлова, Померанца, Лунгину; я знал еще и других. Лиляна Лунгина в своем известном «Подстрочнике» рассказывает о Георгии Степановиче много интересного. Среди прочего, как его исключали из партии по инициативе еще одной соученицы, Раисы Орловой, жены Льва Копелева (тогда у нее была другая фамилия). Я эту историю знал, с Копелевым и Орловой тоже дружил. По мнению Лунгиной, Кнабе это исключение в конечном счете пошло только на пользу, служебная карьера оказалась для него закрыта, он нашел свое подлинное призвание в науке.

14.4.89. ...Вечером к Кнабе... Завел с ним свой разговор о «возможности гения». Он считает, что возможностей для подлинной духовной жизни сейчас нет, потому что не стало наро-

⁴ Имеется в виду стихотворение Д. Самойлова «Залив»: «Я сделал свой выбор. Я выбрал залив, / Тревоги и беды от нас отдалив, / А воды и небо приблизив, / Я сделал свой выбор и вызов».

да, чувство связи с которым в России всегда питало художника. (А не в России? — подумал я. Что значит народ для таких любимых его писателей, как У. Эко или М. Юрсенар?)

Обменивались впечатлениями о состоянии западной культуры и учености. Кнабе считает, что там высокий уровень академической учености, но хуже другой уровень, который он назвал «средним» и который может связать ученый или филологический поиск с общественно-политическим (а я бы сказал: экзистенциально-духовным) измерением. Он видит надежду в рок-группах (какие у них славные лица!), ходит на их концерты. (Представляю, как странно он выглядел среди юнцов.) Но когда я заговорил с ним о своих конкретных впечатлениях, отнюдь не отрадных, он со мной согласился...

11.6.89. ...Прочел в «Вопросах философии» очень интересную статью Кнабе о современной культурной среде. Сразу возобновились вокруг этого многие собственные давние мысли: я мог бы теперь более четко, чем прежде, изложить свое credo: на темы успеха, счастья, культуры, искусства, духа и жизни и т. п. Позвонил ему...

23.7.90. ...В четверг приезжал Кнабе за книжкой, которую я ему подарил. Долго рассуждал о «нашей способности жить одновременно в реальной жизни и системе мифов. Т. е., упоенные словесными переменами, мы не замечаем, как эта система со своими отрядами в черных рубашках и защитной форме перегруппировывается, чтобы уничтожить нас. Вы думаете, такой генерал Макашов со своим личным самолетом, «Чайкой», дачами, тремя любовницами и т. д. и т. п. добровольно уступит все это? Маркс учит нас, что господствующие классы так просто власти не отдают» — и т. д. в том же духе. Я сказал: «Если мне с вами согласиться, значит, мне просто надо уезжать». — «Конечно, без всякого сомнения. Я в моем возрасте — другое дело, мы тут заложники... Кстати, вы не слышали, говорят, доктор Крелин тоже собрался уезжать?» Я стал отвечать ему, что возможность, о которой он говорит, действительно существует потенциально, но вовсе не обязательно должна реализоваться. Один из доводов в пользу оптимизма — что она не реализовалась до сих пор. И есть примеры другого развития... Мне показалось, он слушал меня не без удовольствия — всякому (как и мне) хочется услышать хоть какие-то успокаивающие, обнадеживающие доводы. Но что я могу утверждать?

11.7.91. Карадаг. В поезде, на одной из станций встретил А. К. Он едет в Коктебель в международном купе, как положено писателю, не то, что я. Вспомнился рассказ Кнабе об этикетных требованиях и ревности среди писателей: кто в международном вагоне, кто в простом купе. В Майнце А. К., помнится, убеждал жену, что есть в дешевой закускойной стоя ей не к лицу. Всегдашняя корректировка самочувствия: мне это не нужно.

13.1.93. ...Вечером позвонил Г. С. Кнабе, поздравил с премией⁵, очень умно рассуждал о симптоматичности этого выбора... О новом понимании истории: прежде она концентрировалась или структурировалась революциями, царями и т. п., сейчас как бы растеклась в повседневную жизнь, стала историей быта, костюма, повседневных отношений. Провинция стала действительно очень важным понятием... — нет, всех изящных и сложных ходов его мысли я воспроизвести не могу, но он подтверждал ее ссылками на мою прозу, о которой никогда со мной не говорил, из чего я мог заключить, что он относится к ней весьма всерьез...

8.1.94. ...Вечером говорил по телефону с Кнабе. Он очень доволен работой в Гуманитарном университете, обстановкой, научным уровнем. Хорошо говорил о моих книгах: «Изображение революции в романе много говорит и о современной ситуации. Кроме того, вы поставили, может быть, основной философский вопрос современного знания: о возможности составить целостный образ из отдельных частных». Договорились встретиться, пообщаться.

13.9.94. ...Вечером на презентацию романа в Библиотеку иностранной литературы... Очень интересно говорил Кнабе (о том, что у меня соединяется потребность личности в автономности и необходимость общественной структурированности).

18.7.98. ...Вечером долго говорил по телефону с Г. С. Кнабе на темы постмодернизма, который, по его мнению, еще долго будет определять культурную ситуацию. Скепсис к любой истине, любой положительной ценности, отсутствие общей системы затрудняет даже возможность принимать экзамены у студентов. Они не считают нужным читать те книги, которые рекомендует

⁵ Речь идет о Букеровской премии, которая мне была вручена в декабре 1992 г. В романе «Линии судьбы, или Сундучок Милашевича», за который была присуждена премия, обсуждается «провинциальная философия» героя.

он. (Больше студентов смотрят фильмы, на видео: визуальная информация воспринимается с большей готовностью.) Любые свои суждения считают истиной потому, что они так считают — и т. п. На Западе, кажется ему, система более устойчивая. В то же время, когда я спросил его, кажется ли ему, что уровень его западных коллег-профессоров выше, чем уровень его здешних коллег, ответил: «Конечно, ниже». — «Как же так? — спросил я. — У них не прерывались традиции, как вы только что говорили, не уничтожались школы. На чем выросли вы — и они?» — «Есть такая вещь, как капитализм, — ответил он. — Конкуренция выдвигает вверх не самых лучших». И рассказал о конкурсе на преподавательское место во Франции, где победил не самый достойный кандидат, пользовавшийся поддержкой влиятельных кругов. Я не очень понял, при чем тут постмодернизм; но говорить было интересно.

28.5.02. Развез несколько своих книжек⁶... Заехал к Кнабе. Говорил с ним три часа, записать содержание разговора трудно. Одна из мыслей: стало невозможно преподавать студентам систему знаний, их не интересует система, историческое развитие и т. п. Все равноценно, все взаимозаменяемо. Традиционная культура Европы чужда все растущему числу приезжих, африканцев, мусульман. События 11.9. — важный, может быть, переломный момент, люди ощутили угрозу. Протест против глобализации — также протест против ситуации, которую Кнабе называет постмодернистской. На мой вопрос, есть ли аналогия с периодом упадка Римской империи (гедонизм, проникновение варваров, которые не становились римлянами), ответил отрицательно. Там еще действовали традиционные принципы, законы, были те же боги; варвары становились римлянами и получали посты уже в третьем-четвертом поколениях и т. д. Конец Римской империи принесло христианство. (Я подумал: а может быть, ту же роль сыграет теперь ислам?)...

29.5.02. Читал брошюру Кнабе «Перевернутая страница» — о крахе русской интеллигенции. При всех испытаниях советского времени интеллигенция, по его словам, «сохранила веру в разум истории и гуманизм культуры. И только в последние годы XX века на нее надвинулись испытания, которые оказались несовместимыми с самой ее сущностью... То были испы-

⁶ Речь идет о «Стенографии конца века».

тания долларом, утратой самоидентификации, обесценением научной истины». С первой составляющей сравнительно ясно, вторая почему-то связана с общественным служением, без которого нет интеллигенции. Что касается третьей, тут интересно то, что относится к гуманитарной области. Вот характеристика из справочника по постмодернизму: «Истина основывается на тех искусственно выстроенных аргументах, в которые поверил создатель аргументации, и живет за счет круговой поруки тех, кто согласился эту истину разделить». Я бы тут заменил слово «поверил» — может быть, сконструировал, вера тут ни причем, но ситуация (в литературе, в критике, филологии, философии) мне знакома. Я начинаю понимать, что такое постмодернизм. Над чем-то подобным я сам продолжаю думать, набрасывая заметки к «Условным играм», но пока не знаю, получится ли. И главное, не уверен, очень ли мне хочется сейчас писать прозу. Какое-то неопределенное состояние. Кнабе чувствует себя оказавшимся не в своем времени — это неизбежно в определенном возрасте, надо это осмысливать.

31.12.06. Позвонил, поздравляя с Новым годом, Померанцу, Апту, Баткину, Кнабе. С Кнабе разговор был весьма содержательный, но пересказывать его сейчас не буду. Обменялись электронными адресами, возможно, я ему напишу... Кнабе упомянул поэта Наума Басовского, которого считает самым значительным после Самойлова и Окуджавы. Я нашел его стихи и прозу в «Иерусалимском журнале». Действительно, очень хороший поэт, я прежде прочел его как-то рассеянно. Я в ответ упомянул ему книгу Пирса «Сон Сципиона», он заинтересовался.

6.1.07. ...Послал цикл «Исторические руины» Кнабе.

12.3.07. ...Вечером позвонил Кнабе: «Я созрел для разговора с вами» (по поводу стихов, посланных еще в январе). Дикция затрудненная, мысль, кажется, тоже. Предложил встретиться на неделе. Грустно.

17.3.07. ...Неожиданный звонок от Кнабе, предложил договориться о встрече. Я записал код, собрался прощаться. «Значит, завтра от трех до четырех?» — повторил на прощанье. «Да. Мы договорились созвониться по телефону или встретиться?» — неожиданно уточнил он. «Как по телефону?» — опешил я. «Но ведь надо сначала созвониться, предварительно обговорить». — «По телефону можно обговорить сейчас». — «Ах, так? — согласился он. — Хорошо, давайте поговорим».

И начал получасовую блистательную лекцию на тему моих «Исторических руин». Я пробовал иногда стенографировать на подвернувшихся листках, но долго за ним не поспевал, и стенографирование отвлекало от смысла. Воспроизведу хотя бы немного, отчасти по записям, отчасти по памяти.

«Ваш текст производит очень сильное впечатление. Он прекрасно написан, передает душевное состояние человека, который видит противоречивость истории. С одной стороны, все предстает как недостоверный образ, но с другой стороны, эта история была реально пережита». Он повторил это несколько раз, приводил пример: «Я помню начало войны, когда мы все кинулись в военкоматы, в искреннем порыве защищать Родину. Потом мы узнали, сколько во всем было фальши, лжи и прочего — но ведь было и то, что мы пережили. Нельзя говорить: это правда, это ложь. Моя память живет во мне — и она живет вне меня, в некой исторической реальности. Это коллизия всей философии памяти, и она осмыслена вами трагически. Вы замечательно передали эту боль — не хочется говорить отчаяние — боль, трагизм, страдание. Вы знаете то, что знаете, знаете, чем стало событие в ходе вашего развития. Образ не совпадает с тем, что было в прошлом... Мы с вами познакомились в 60-е годы (*на самом деле в 70-е*). Очень значительное, интересно пережитое нашим поколением время. С одной стороны, мы радовались переменам, мы легко открывались друг другу. С другой стороны, прошло 30 лет, и этот образ — не буду говорить потускнел, это индивидуально, но он изменился». И снова: «Вы пережили и передали основу и смысл истории». И еще раз о воспоминаниях начала войны. О Паустовском: это замечательный писатель, и неправильно говорить, что он описывал Колхиду, но не заметил, как «черные Маруси» увозили арестованных. Несколько раз о воспоминаниях А. Я. Гуревича: он все время разоблачает. Каким антисемитом был министр, как его преследовали. Историю не надо разоблачать...

Тут я уже не всегда улавливал ход его мысли, что-то путалось. Ему, кажется, понравилась моя «Апология лжи», но строка о том, что «восстановить предварительный вариант было бы, согласитесь, кощунством» вызвала у него возражение. «Какое же кощунство — восстанавливать историческую реальность?» Моих слов, что в этих словах ирония, он не воспринял. Сказал, что сейчас читает лекции на тему исторической памяти, мифа, по-

просил разрешения сослаться на мои стихи. Я сказал, что был бы восхищен и благодарен, если бы он выстроил свою лекцию, опираясь на цитаты из моих стихов, это была бы для меня честь. Разрешения спрашивать не надо, стихи были напечатаны. А если бы он об этом написал — я же не могу на слух запомнить все его мысли. «Никто не сможет это осмыслить, как вы»... Не знаю, воспринял ли он мой намек. Договорились, что пригласит меня на лекцию, которую посвятит этой теме, где-то в начале апреля. На том и распрощались. «Ну, мы все, кажется, обсудили, — сказал он. — Завтра не надо встречаться».

Чувствуется некоторая спутанность логики (все-таки ему под 90) — но какую блистательную лекцию (монолог) посвятил он моим стихам!

10.8.07. Во «Второй Навигации» интересные материалы о кризисе постмодернистской концепции, которая была особенно влиятельной последние два десятка лет... Георгий Степанович Кнабе пишет о другой стороне проблемы — об идентификации. Человек, неповторимый индивид, личность, вместе с тем всегда ощущает свою принадлежность к социальной и культурной общности, сознательно или подсознательно различает «свое» и «чужое». Для постмодернизма культурная традиция, принимаемая обществом как «своя», кажется чем-то предосудительным, антигуманным, несовместимым со свободным духом. Поощряется «мультикультурность», «политкорректность», отказ от стилей, традиций и пр.

«В этой ситуации инстинкт человечества властно требует того, чего нет, — той идентификации, что утрачена в цивилизации постмодерна», пишет Кнабе. Он цитирует предсказание Умберто Эко: «В следующем тысячелетии Европа превратится в многорасовый или, если предпочитаете, в многоцветный континент. Нравится ли вам это или нет, но так будет». В человеке, однако, заложено знание о «своём» и «чужом», напоминает Кнабе. Миллионы «европейцев и американцев — не расисты и не ностальгирующие реакционеры; они просто хотят жить в стране своих дедов и прадедов и идентифицироваться с ней». Когда оказываются подорваны, упразднены какие-то насущные связи, человек культуры «уступает пространство истории чему-то противоположному идентификации и культуре — нетерпимости».

Это мы сейчас и наблюдаем — не всегда осознавая причины.

30.10.08. Вчера поздно вечером посмотрели по ТВ фильм о Г. С. Кнабе. Я осознал, как давно его не видел: лицо оплыло. Ему около 90. Но выглядел бодро, говорил прекрасно (об атмосфере времени, которая определяется повседневным бытом, частной жизнью, и не совпадает с тем, о чем пишут газеты и говорит радио). Знакомая тема, я недаром много лет пользовался привилегией его частных лекций, когда мы вечерами прогуливались по Качергине, или за столом у него дома, или у меня на лоджии, когда он ко мне однажды заехал из своего ВГИКа. Сегодня я написал ему письмо, но компьютер его не принял, пришлось позвонить. Оказалось, у Г. С. действительно изменился электронный адрес, письмо я ему все-таки отправил.

16.10.09. ...Поехал в Центр русского зарубежья на презентацию альманаха «Вторая Навигация»... Пришли авторы: Померанц (я весь вечер сидел с ним рядом, немного поговорил), Кнабе, Доброхотов, Кантор, Дубин, Ахутин, в таком же порядке Блюменкранц приглашал всех выступить. Говорили весьма интересно, я пожалел, что все это осталось не записано, можно было бы опубликовать, как материалы конференции. Пересказать не берусь, разве что наблюдение Кантора о том, что словом «Наши» — как «бесы» у Достоевского называли членов своей организации (глава «У наших»), наименовали сейчас прикремлевскую молодежную организацию, которая устраивает разные пакостные шабашки. Большого для их характеристики не надо, сказал Кантор. (Странно, как другие до сих пор этого не заметили.) Да еще рассуждение Кнабе о «четырех словах», которые объединяют собравшихся: «текст» (теперь без цензуры), «интеллигенция» (исчезнувшая или исчезающая), «Европа» (которую назвал «растерянной») и — неожиданно для меня — «стиль». Это слово, сказал он, вызывает мысль не только о литературном качестве текстов, но о римском «стилосе», палочке, которой писали, т. е. оставляли след, и этот след оставался запечатленным. Тут у меня, грешным делом, возник вопрос: ведь стилосом писали по восковой дощечке, след его потом за ненадобностью как раз затирали. Но спрашивать, конечно, не стал. Приятно было видеть, как бодр Георгий Степанович.

Я, выступая, сказал, что мне, литератору, не культурологу и не философу, участие в альманахе позволило соприкоснуться с кругом идей, формирующих мироощущение, стимулирующих мысль. За несколько лет сложилось ядро более-менее постоян-

ных авторов, среди них немало близких мне лично людей, в советское время мы с ними вели многочасовые беседы на темы, которые теперь обсуждаются печатно, вспомнил о своих долгих беседах с Померанцем, частных лекциях Кнабе. Не знаю, велик ли у альманаха тираж — какую роль для культуры может играть деятельность небольшого круга? И помянул зацепившие меня когда-то слова Дубина о том, что культурный прорыв не может быть героизмом горстки людей, он должен сопровождаться структурными устройствами. (Творчество единиц «не порождает ни нового словаря, ни новых принципов, ни системы мысли».) А ваш «Центр Левады» (с которым тоже был когда-то близко знаком), спросил я Дубина, является ли таким «структурным устройством»?..

22.3.10. ...Поздно вечером еще неожиданный звонок: Г. С. Кнабе. Трубку взяла Галя, он говорил с ней. У него проблемы с закупоркой сонных артерий, сознание иногда плывет, надо оперировать, удалить бляшку. Узнал (от кого, интересно?), что у меня была такая операция, спрашивал о моем опыте. Но ему 90 лет, трудно советовать. При всем том работает по утрам, хотя быстро устает. Галя меня к телефону не стала звать, почувствовала, что он под конец разговора устал.

23.3.10. Позвонил Кнабе: не поделитесь ли вы своими впечатлениями об операции, не со мной, а моим врачом? Я сказал: ну, дайте ему мой телефон, я все расскажу, если ему интересно. Вы хотите, чтобы он вам позвонил? — он немного смутился. Сказал, что даст врачу мой телефон. Тот, конечно, не позвонил. Почему он подумал, что врачу могут быть интересны мои впечатления? Не может решиться на операцию, я в 90 лет тоже бы не решился. Грустно — и как близко! Речь уже немного плывущая.

1.12.11. ...Умер Г. С. Кнабе, на 92-м году жизни. Узнал я об этом случайно, сообщили только на сайте «Свободы». Баткин в некрологе сказал, что как человек Георгий Степанович был значительней того, что он писал. (Хотя и писал прекрасно.) Один из существенных для меня людей.

ОБ АВТОРАХ

Михаил БЛЮМЕНКРАНЦ (Харьков, Украина / Мюнхен, Германия) — канд. филол. наук, историк философии и культуры, автор книг «Введение в философию подмены» (1994), «В поисках имени и лица» (2007), «Общество мертвых велосипедистов» (2017), ряда статей по культурологии и литературоведению. Составитель и редактор альманаха «Вторая Навигация».

Андреас БУЛЛЕР (Караганда, СССР / Штутгарт, Германия) — доктор фил. наук, референт социального министерства земли Баден-Вюртемберг, научный сотрудник Томского государственного университета (ТГУ), гостевой доцент на истфаке Государственного академического университета гуманитарных наук (ГАУГН). Исследовательские интересы лежат в области теории исторического познания, практической философии и медиальной философии.

Римма ЗАПЕСОЦКАЯ (С.-Петербург, Россия / Лейпциг, Германия) — литератор, редактор. Автор поэтической книги «Постижение», её стихи, эссе, проза и воспоминания публиковались в журналах «Континент», «Вестник РХД», «Крещатик», альманахе «Христианос» и других изданиях.

Нина ИЛЬИНСКАЯ (Херсон, Украина) — доктор филолог. наук, проф. Херсонского государственного университета, автор книг «Религиозно-философские искания в русской поэтической традиции рубежей XX века: специфика сознания, концептосфера, типология» (2005), «Между миром и Богом: духовные и художественные искания Юрия Кузнецова» (2008), ряда статей по проблемам литературы модернизма и постмодернизма. Редактор научного сборника «Південний архів» (філологічні науки) „South Archive” (Philological Sciences).

Владимир КАНТОР (Москва, Россия) — доктор философских наук, профессор НИУ-ВШЭ, член редколлегии журнала «Вопросы философии», автор книг «Русский европеец как явление культуры (философско-исторический анализ)» (2001),

«Феномен русского европейца» (1999), «„...Есть европейская держава“. Россия: трудный путь к цивилизации. Историко-софские очерки» (1997), «В поисках личности: опыт русской классики» (1994) и др., а также статей по проблемам российского менталитета, философии истории и культуры России; переведён на несколько языков. Премия Генриха Бёлля, премия фонда «Литературная мысль» и др.

Марина КИСЕЛЕВА (Москва, Россия) — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН, главный научный сотрудник Международной лаборатории исследования русско-европейского интеллектуального диалога, НИУ-ВШЭ.

Юрий КОЛКЕР (Ленинград, СССР / Иерусалим, Израиль / Лондон, Великобритания) — поэт. Автор восьми книг стихов и четырёх книг мемуарной и культурологической прозы; ещё десять книг выпустил как редактор и переводчик, в том числе первое комментированное собрание стихов Ходасевича в двух томах (Париж, 1983).

Грегор ЛЮКС (Мюнхен, Германия) — психолог и этнолог, докторант Института Европейской этнологии Мюнхенского университета. Важнейшие публикации: Gregor Luks: Deutschlandbild und jüdisches Selbstverständnis der Juden in Deutschland nach 1945. Drei Generationen im Vergleich, Berlin 2011; Gregor Luks (Hg.): Viktor Frankl und die Hoffnung im Schrecken, München, 2015.

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.

Бернар МАРШАДЬЕ (Париж, Франция) — переводчик, бывший международный служащий (ООН, ЮНЕСКО). Переводил с русского на французский Вл. Соловьёва, С. Франка, С. Булгакова, С. Аверинцева, переписку Ивана Грозного. Автор

ряда статей о русских философах-эмигрантах во Франции, о Владимире Вейдле.

Оксана НАЗАРОВА (Мюнхен, Германия) — философ, кандидат философских наук, докторант Высшей школы философии (Мюнхен, Германия), научный редактор издательства «Идея-Пресс» (Москва, Россия), переводчик философской литературы с немецкого языка. Специалист по истории русской философии и философскому творчеству Семена Людвиговича Франка. Автор книги «Онтологическое обоснование интуитивизма в философии С. Л. Франка» (2003), переводчик книги П. Элена «Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма» (2012).

Ханс ОВЕРСЛООТ (Лейден, Нидерланды) — доцент лейденского университета, доктор философии, специалист в области политологии и политической философии, автор книг «Влияние труда «шабашек» на советскую экономику» (1991), «Реформы через коррупцию» (1997), «Разрушение России. Политическая история от Андропова до Путина» (2016) и ряда статей.

Григорий ПОМЕРАНЦ (Москва, Россия) — философ, культуролог, публицист. Автор книг «Сны земли» (1984), «Открытость бездне» (1989), «Выход из трансa» (1995), «Записки гадкого утенка» (1997), «Страстная односторонность и бесстрашие духа» (1998), «Тринитарное мышление и современность» (2000), «Невидимый противовес» (2005) и др., а также многочисленных статей. Переведён на несколько языков.

Владимир ПОРУС (Москва, Россия) — доктор филос. наук, профессор, руководитель школы философии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

Александра СВИРИДОВА (Москва, Россия/Нью Йорк, США) — кинодраматург, автор более 500 эссе по вопросам культуры и искусства, опубликованных в периодических изданиях Америки и Европы; ряда книг прозы и поэзии. Лауреат литературной премии им. Марка Алданова за лучшую повесть Русского Зарубежья — «Вдох рыбы на горе» (2009). Автор сценариев

к двум десяткам фильмов («История одной куклы», «Варлам Шаламов. Несколько моих жизней» и др.).

Борис ХАЗАНОВ (Мюнхен, Германия) — в 1984–1992 гг. был редактором и соиздателем зарубежного русского журнала «Страна и мир». Автор романов, рассказов, этюдов, статей; переведён на несколько языков. Премия «Литература в изгнании» города Гейдельберга, несколько премий Интернационального ПЕН-клуба, премия журнала «Октябрь» (Москва).

Марк ХАРИТОНОВ (Москва, Россия) — прозаик, лауреат буковерской премии, член Русского ПЕН-центра. Автор романов «Линия судьбы, или Сундучок Милашевича» (1992), «Возвращение ниоткуда» (1998), «Стенография конца века: Из дневниковых записей» (2002) и других, рассказов, эссе, воспоминаний. Переведён на несколько языков.

Друга Навігація. Альманах. Випуск 16 / упоряд.
М. А. Блюменкранц. — Харків: ТОВ «Видавництво „Права
людини“», 2021. — 328 с.

ISBN 978-617-7391-83-7.

В шістнадцятому випуску альманаху Друга Навігація Читач має можливість познайомитися зі статтями відомих як західноєвропейських, так і східно-європейських дослідників.

Корпус текстів складається з чотирьох розділів.

Перший розділ представлений есе, які присвячені деяким аспектам філософської спадщини, а також текстами, в яких зроблена спроба осмислення певних тенденцій розвитку сучасної західної цивілізації.

Другий розділ присвячений аналізу соціо-психологічних процесів в сучасному європейському співтоваристві і спробі переосмислити досвід історичного минулого крізь призму літературних джерел.

Третій розділ об'єднав статті про творчі долі ряду російських мислителів, які опинилися у вигнанні після Жовтневої революції, і їх духовних пошуках.

У четвертому розділі публікується доповідь Тейяра де Шардена, есе Г. С. Померанца, спогади про М. І. Турівській і Г. С. Кнабе.

Альманах призначений як для фахівців, так і для широкого кола читачів, які цікавляться проблемами історії, філософії та культури.

УДК 87.66я24

Наукове видання

ДРУГА НАВІГАЦІЯ

Альманах
Випуск 16

Відповідальний за випуск	Г. В. Семьонов
Головний редактор	М. А. Блюменкранц
Заступник редактора	Л. В. Сігал
Коректори російського тексту	Г. В. Семьонов, І. Б. Захарова
Художній редактор	Л. В. Сігал

Science edition

THE SECOND NAVIGATION

Almanac
Issue 16

Manager	G. Semenov
Editor-in-Chief	M. Blumenkrantz
Deputy-editor	L. Sigal
Layout	L. Sigal

E-mail: blumenkrantz@gmx.de

Підписано до друку 10.03.2021
Формат 60×84 ¹/₁₆. Папір офсетний.
Умов. друк. арк. 19,06. Гарнітура Кудряшов.
Наклад 300 прим. Зам. № МО-09/21

ТОВ «ВИДАВНИЦТВО ПРАВА ЛЮДИНИ»
61002, Харків, вул. Дарвіна, 7, кв. 35
Свідоцтво Державного комітету телебачення
і радіомовлення України
серія ДК № 4783 від 23.10.2014 р.
ел. пошта: distribution.hr.publisher@gmail.com

Друк: ФОП Мірошниченко О. А.
61002, м. Харків, вул. Дарвіна, 16, кв. 25
Тел.: (050) 303-22-85
ел. пошта: merash@i.ua

ВТОРАЯ НАВИГАЦИЯ

Философия. Культурология. Литературоведение

ВЫПУСК 16

- | | |
|-----------------------------|---|
| <i>Борис Хазанов</i> | Цветы и тернии философии |
| <i>Юрий Колкер</i> | Бином Паскаля |
| <i>Михаил Блюменкранц</i> | В мире ускользящих смыслов |
| <i>Андреас Буллер</i> | «По философским рельсам»
Размышления о пользе и вреде философии для жизни |
| <i>Бернар Маршадье</i> | Нотр-Дам де Пари и красота в городе |
| <i>Ханс Оверслоот</i> | Политика идентичности и конец демократии |
| <i>Грегор Люкс</i> | Травмы войны и Холокоста в коллективной памяти
немцев и немецких евреев после 1945 г. |
| <i>Владимир Порус</i> | Экзистенциальная антропология после Варлама Шаламова |
| <i>Нина Ильинская</i> | «Евангелие от Агасфера»: апокрифический дискурс романа
С. Гейма «Агасфер» |
| <i>Марина Киселева</i> | Проблема гражданственности русской эмиграции:
отцы «Нового Града» и «незамеченное поколение» детей |
| <i>Владимир Кантор</i> | Федор Степун: философ, хранимый судьбою |
| <i>Федор Степун</i> | Человек консервативный и революционная ситуация |
| <i>Оксана Назарова</i> | Тема «Кино» как вида искусства в творчестве
«русского европейца» Федора Августовича Степуна |
| <i>Федор Степун</i> | Кино |
| <i>Оксана Назарова</i> | К вопросу об инспиративных источниках
философского мышления С. Л. Франка:
«Эннеады» Плотина |
| <i>Леонид Люкс</i> | Русский государственный П. Б. Струве |
| <i>Тейяр де Шарден</i> | Размышления о счастье |
| <i>Римма Запесоцкая</i> | Мистерия сказочной Ёлки |
| <i>Григорий Померанц</i> | Экхарт в нашем доме |
| <i>Александра Свиридова</i> | Майя. Параллели |
| <i>Марк Харитонов</i> | Г. С. Кнабе |

ISBN 617-7391-83-7



9 786177 139183 7